توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم

پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسب حکم

شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

جلد دہم

فتح الباری ❁ فیض الباری ❁ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبد الکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

اس کتاب کی اشاعت میں جناب صدیق مون مقیم امریکہ اوران کی فیملی کی طرف سے تعاون شامل ہے۔ اللہ اسے قبول ومنظور فرمائے۔

ناشر ---------- محمد سرور عاصم

اشاعت ---------- اکتوبر 2012ء

قیمت ----------

ملنے کا پتا

مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 042-37244973 فیکس: 042-37232369
بیسمنٹ سمٹ بینک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوتوالی روڈ، فیصل آباد۔ پاکستان فون: 041-2631204, 2034256
E-mail:maktabaislamiapk@gmail.com

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

۹۷۔ کِتَابُ الاسْتِئْذَان (باہمی میل جول بارے ہدایاتِ نبوی)

- 80 **كتاب الدعوات** (ادعیہ ماثورہ)

۸۱۔کتاب الرِّقَاق (رقت طاری کرنے والی احادیث)

- 82 كِتَابُ الْقَدَرِ

83۔ كِتَابُ الْأَيْمَانِ وَالنُّذُورِ (قسموں اور نذروں کے احکام)

۸۴۔ كتاب كَفَّارَاتِ الْأَيْمَانِ (قسموں کے کفارے)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

۹۷۔ کِتَابُ الاسْتِيذَانِ (باہمی میل جول بارے ہدایاتِ نبوی)

1 - باب بَدْءِ السَّلَامِ (سلام کی ابتدا)

استئذان کسی ایسی جگہ جس کا وہ مالک نہیں جانے کیلئے طلبِ اذن کرنا، بدء بمعنی ابتداء ہے یعنی (ہمارے اس) سلام کی ابتداء کیسے ہوئی (جیسے بدء الوحی کا باب باندھا تھا) سلام کا استئذان کے ساتھ یہ اشارہ دینے کیلئے ترجمہ قائم کیا کہ جو مسلمان نہیں اس کے لئے کوئی سلام نہیں، ابو داؤد اور ابن ابو شیبہ نے جید سند کے ساتھ ربعی بن حراش سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے ایک شخص نے بیان کیا کہ انہوں نے نبی اکرم سے جب آپ گھر میں تھے اجازت مانگتے ہوئے کہا کیا اندر آ جاؤں؟ آپ نے اپنے خادم سے فرمایا اسے باہر جا کر سکھلاؤ کہ کہے: (السلام علیکم ء أدخلُ؟) (یعنی پہلے سلام کرے پھر کہے کیا اندر آ جاؤں؟) اسے دارقطنی نے صحیح قرار دیا، ابن ابو شیبہ نے زید بن اسلم سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے والد صاحب نے ابن عمر کے پاس بھیجا میں نے جا کر کہا کیا اندر آ جاؤں؟ کہنے لگے یوں نہیں کہو بلکہ سلام کہو اگر جواب ملے تو داخل ہو جاؤ (یعنی سلام کا جواب ملنا داخل ہونے کی اجازت کے مترادف ہے) ابن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی سے تین مرتبہ یہ کہہ کر اجازت طلب کی کیا آ جاؤں؟ وہ دیکھتے رہے مگر کچھ نہ بولے پھر انہوں نے کہا: (السلام علیکم ء أدخل ؟) اب کہا ہاں آ جائیے! اور کہا اگر رات تک بھی کھڑے وہی کہتے رہتے۔۔۔ الخ اگلے باب میں مزید تفصیل ہوگی۔

6227 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الْآنَ.

طرفه - 3326 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۵: ص: ۱۷)

شیخ بخاری بیکندی ہیں۔ (علی صورتہ) اس کا بیان بدء الخلق میں گزرا، اس بارے اختلاف کا حال گزرا کہ (صورتہ کی) ضمیر کا مرجع کون ہے؟ بعض نے حضرت آدم قرار دیا تھا کہ ان کی جو صورت گری ان کا ڈھانچہ بناتے وقت حق باری تعالی نے کی تھی ہبوط اور اس کے بعد ان کی وفات تک وہی رہی، یہ اس توہم کو دور کرنے کی غرض سے کہا کہ ہو سکتا ہے جنت میں ان کی شکل وصورت کچھ اور ہو یا مراد یہ کہ ان کی ابتدائے خلقت اسی طرح ہوئی جیسے پائے گئے، اپنی اولاد کی مانند نشو ونما نہیں کی کہ ایک حالت اور صورت سے دوسری پھر تیسری کی طرف منتقل ہوتے رہے ہوں، بعض نے کہا یہ دہریوں کا رد ہے جو کہتے ہیں انسان نہیں ہوتا مگر نطفہ سے اور نطفہ نہیں ہوتا مگر کسی انسان سے ہی اور اس کے لئے کوئی اول نہیں تو تبیین فرمائی کہ وہ آغاز ہی سے اس صورت پر پیدا کئے گئے تھے، بعض

نے اسے طبائعیین (یعنی نیچر کو خدا سمجھنے والے) کا رد قرار دیا جن کا زعم ہے کہ انسان طبع (یعنی نیچر) کا فعل اور اس کی تاثیر ہے، بعض نے اسے قدریہ کا رد کہا جو کہتے ہیں انسان خود اپنے فعلِ نفس کا خالق ہے، بعض لکھتے ہیں اس حدیث کا ایک پس منظر اور سبب ہے جس کا ذکر اس روایت سے حذف ہوا وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو مارا تو نبی اکرم نے اسے منع فرماتے ہوئے کہا کہ اللہ نے آدمؑ کو (علی صورتہ) تخلیق کیا ہے اس کا بیان کتاب العتق میں گزرا، بعض نے ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ کو قرار دیا تھا، ان حضرات کا تمسک اس کے ایک طریق میں مذکور اس جملہ سے ہے: (علی صورۃ الرحمن) اور صورت سے مراد صفت ہے تو معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں علم، حیات اور سمع و بصر جیسی اپنی صفات پر پیدا کیا اگرچہ اللہ کی ان صفات کی کوئی ہمسری نہیں۔

(علی أولئك) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرشتے کچھ دوری پر تھے، اس سے ابتدائے سلام کے وجوب پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ورودِ امر ہے، یہ بعید بلکہ ضعیف ہے کیونکہ یہ واقعۂ حال ہے جس میں کوئی عموم نہیں، ابن عبد البر نے ابتداء بالسلام کے سنت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے لیکن مازری کی کلام اس میں وجودِ اختلاف کو مقتضی ہے جیسا کہ ہمارے بعض ملنے والوں نے دعوی کیا بقول ابن حجر پھر میں نے مازری کی کلام کی مراجعت کی مگر مجھے کوئی ایسی چیز نہیں ملی انہوں نے تو یہ لکھا ہے کہ ابتدائے سلام سنت اور اس کا جواب دینا واجب ہے، یہی ہمارے اصحاب کے ہاں مشہور ہے اور یہ عباداتِ کفایہ میں سے ہے، تو اس قول کے ساتھ انہوں نے ردِ سلام کے وجوب کی بابت موجود مشہور اختلاف کی طرف توجہ دلائی کہ کیا یہ فرضِ عین ہے یا فرضِ کفایہ؟ اس کے بعد ابو یوسف کی اختلافی رائے کا ذکر کیا آگے اس کا بیان ہوگا، ہاں قاضی عبد الوہاب کی کلام میں ہے جیسا کہ عیاض نے نقل کیا کہ اس بارے اختلاف نہیں کہ سلام میں ابتداء سنت یا فرضِ کفایہ ہے، اگر جماعت کے ایک فرد نے سلام کہہ دیا تو سب سے ادا ہوا، عیاض کہتے ہیں ان کے قول فرضِ کفایہ حالانکہ اس کے سنت ہونے پر اجماع نقل کیا، کا مطلب یہ ہے کہ یہ سنت ہے اور سنتوں کی اقامت اور ان کا احیاء فرضِ کفایہ ہے۔

(نفر من الملائکۃ) روایت میں (راء کی) زیر کے ساتھ ہے مگر رفع و نصب بھی جائز ہے، میں ان فرشتوں کی تعیین پر مطلع نہ ہوسکا۔ (فاستمع) نسخۂ کشمیہنی میں (فاسمع) ہے۔ (ما یحیونك) اکثر کے ہاں حاء ہے تحیۃ سے، خلق آدم (کے باب) میں بھی عبد اللہ بن محمد عن عبد الرزاق سے یہی گزرا احمد و مسلم کے ہاں محمد بن رافع سے بھی یہی ہے دونوں عبد الرزاق سے اسے تخریج کرتے ہیں، ابو ذر کے نسخہ میں یہاں (یُجِیبُوْنَك) ہے الادب المفرد میں بھی عبد اللہ بن محمد سے اسی مذکورہ سند کے ساتھ یہی ہے۔ (فإنہا) یعنی جو جملہ وہ جواب میں استعمال کریں گے۔ (تحیتك الخ) یعنی جہتِ شرع سے، ذریت سے مراد بعض ذریت یعنی مسلمان ہیں بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ماجہ نے۔ ابن خزیمہ نے حکمِ صحت لگایا، سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن عائشہ سے مرفوعا روایت کیا کہ یہودی جس قدر تم سے سلام اور آمین کہنے پر حسد کرتے ہیں اتنا کسی اور چیز پر نہیں کرتے! اس سے دلالت ملی کہ یہ دونوں چیزیں صرف امت محمدیہ کیلئے ہی مشروع ہیں (اور۔ اگر آمین سے مراد سورت فاتحہ کا آمین ہے تو۔ پھر آمین کہنا بظاہر امت محمدیہ کی ایک جماعت یعنی اہل حدیثوں کیلئے ہی، میں اپنے احباب احناف سے اکثر کہتا ہوں آمین کے بارہ میں دو ہی آراء ہیں ایک باآواز بلند کہنا اور دوم پست آواز سے کہنا، آپ کے اکثر حضرات تو نہ بالجہر اور نہ بالسر، بالکل ہی خاموش اور ان کے لب ساکت رہتے ہیں، کم از کم بالسر پر تو عمل کرو)

حضرت ابو ذر کے قصۂ اسلام پر مشتمل طویل حدیث میں ایک جگہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم تشریف لائے، آگے کہتے ہیں: (فَکُنْتُ أَوَّلَ

مَنُ حَيَّاهُ بتَحِيَّة الإسلام) کہ سب سے پہلے میں نے اسلام کا (مشروع) سلام آپ کے گوشگزار کیا آپ نے جواب میں فرمایا تھا: (وعليك و رحمة الله) اسے مسلم نے تخریج کیا، طبرانی اور شعب میں بیہقی نے حضرت ابوامامہ سے مرفوعا نقل کیا کہ اللہ نے سلام کو ہمارے لئے تحیہ اور ذمیوں کیلئے امان بنایا ہے (گویا ذمیوں کو بھی سلام کہا جا سکتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ میری طرف سے مطمئن رہو، معاہدہ کی پاسداری کروں گا) ابوداؤد کے ہاں عمران بن حصین سے مروی ہے کہ ہم جاہلیت میں (سلام کے بطور) یہ کہا کرتے تھے: (أنعِمْ بك عينا و أنعِمْ صباحا) جب سلام آیا تو ہمیں اس سے روک دیا گیا، اس کے رجال ثقات مگر یہ منقطع ہے، ابن ابوحاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا کہ زمانۂ جاہلیت میں (حييت مساءً ، حييت صباحا) جیسے الفاظ کہے جاتے تھے اللہ نے اسے سلام کے ساتھ بدل دیا۔

(فقال السلام عليكم) ابن بطال کہتے ہیں محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی کیفیت کا انہیں تفصیلا علم دیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ خود (فسلم) کے لفظ سے ان کا ذہنِ رسا اس جملۂ تسلیم کا واضع بنا ہو بقول ابن حجر اس کا الہام ہونا محتمل ہے، اس کی تائید باب (الحمد للعاطس) میں مذکور ابن حبان کی تخریج کردہ حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے کہ حضرت آدم کی جب تخلیق (مکمل) ہوئی تو انہیں چھینک آئی تو اللہ نے الہام کیا کہ الحمد للہ کہو، تو شائد یہ صفتِ سلام بھی ملہم ہو، اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ ابتدائے سلام کے لئے یہی صیغہ مشروع ہے کیونکہ فرمایا: (فهي تحيتك الخ) یہ تب جب کسی گروہ پر سلام کہے، ایک کو سلام کہنے بارے حکم کا بیان چند ابواب بعد ہوگا، اگر الف لام حذف کر کے (سلام عليكم) کہا تب بھی ٹھیک ہے قرآن میں ہے: (وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُم)[الرعد: ۲۳] اور فرمایا: (فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ)[الأنعام : ۵۴] اور فرمایا: (سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِيْن)[الصافات: ۷۹] وغیرہا، لیکن الف لام کے ساتھ اولیٰ ہے کیونکہ یہ تفخیم وتکثیر کیلئے ہے، حدیثِ تشہد میں یہ الفاظ ثابت ہیں: (السلام عليك أيُّها النبى) عیاض کہتے ہیں شروع میں (عليك السلام) کہنا مکروہ ہے، نووی الاذکار میں لکھتے ہیں اگر ابتداء کرنے والا کہے: (وعليكم السلام) تو یہ سلام متصور نہ ہوگا اور یہ جواب کا مستحق نہیں کیونکہ بقول متولی یہ صیغہ ابتداء کیلئے صالح نہیں ہاں اگر واو کے بغیر یہ کہہ دے تب سلام ہے واحدی نے قطعیت کے ساتھ یہ کہا، یہ ظاہر ہے

نووی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ (بھی) مجزئ نہ ہو جیسا کہ نماز سے سلام پھیرنے کی بابت کہا گیا ہے اور محتمل ہے کہ یہ نہ سلام شمار کیا جائے اور نہ جواب کا حقدار ہو کیونکہ سنن ابوداؤد اور ترمذی وغیرہما کی۔ اور اسے صحیح بھی قرار دیا، صحیح اسانید کے ساتھ ابوجری ہجیمی سے روایت میں ہے کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا: (سلام عليك يا رسول الله) تو فرمایا: (عليك السلام) نہ کہو کیونکہ یہ مُردوں کا سلام ہے، کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ بیان اکمل کیلئے یہ وارد ہوا ہو، غزالی الاحیاء میں لکھتے ہیں ابتداء کرنے والے کیلئے: (عليكم السلام) کہنا مکروہ ہے، بقول نووی مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں اور اس کا جواب دینا واجب ہوگا کیونکہ یہ سلام ہے ابن حجر کے بقول ان کا اسانید صحیحہ (یعنی جمع کا استعمال) موہم ہے کہ صحابی تک اس کے متعدد طرق ہیں مگر ایسا نہیں اسے نبی اکرم سے سوائے ابوجری کے کسی نے روایت نہیں کیا اس کے ساتھ ساتھ سب کی تخریج کا مدار ان سے اس کے راوی ابوتمیمہ ہجیمی پر ہے، احمد نے

اور نسائی نے بھی۔حاکم نے صحیح قرار دیا، اسے تخریج کیا ہے، اس کے معارض وہ جو مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم بقیع آئے اس میں ہے میں نے کہا انہیں کیسے سلام کہوں؟ فرمایا کہو: (السلام علی أهل الديار من المؤمنين) بقول ابن حجر اسے مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے بھی روایت کیا کہ نبی اکرم بقیع آئے تو یوں سلام کیا: (السلام علي أهل الديار من المؤمنين) خطابی کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ زندوں اور مُردوں کا سلام ایک جیسا ہے بخلاف اس امرِ واقع کے جو ایامِ جاہلیت میں تھا کہ (مُردوں سے کہتے) مثلاً: (عليك سلام الله قيس بن عاصم) بقول ابن حجر یہ شعر اہلِ جاہلیت میں سے کسی کا نہیں کیونکہ قیس مذکور مشہور صحابی ہیں جو نبی اکرم کے بعد ایک عرصہ تک زندہ رہے اور یہ مرثیہ کسی معروف مسلم شاعر کا ہے جب قیس کی وفات ہوئی، اس کا مثل جو ابن سعد وغیرہ نے نقل کیا کہ حضرت عمر کی وفات پر کسی جن شاعر نے مرثیہ کہا جس کا ایک شعر یہ تھا: (عليك السلام مِنْ أمير و باركت يد الله في ذاك الأديم المُمَزَّق) ابن عربی اہلِ بقیع پر سلام کے بارہ میں لکھتے ہیں ابو جری کی حدیث میں مذکور نہی اس کے معارض نہیں کہ احتمال ہے کہ اللہ نے نبی اکرم کا سلام سننے کیلئے انہیں زندہ کر دیا ہو تبھی زندوں والا سلام کیا، یہی کہا مگر حضرت عائشہ کی حدیثِ مذکور اس کا رد کرتی ہے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ نہی اس شخص کے ساتھ مخصوص ہو جو سمجھتا ہو کہ یہ مُردوں کا تحیہ ہے اور جو اسے زندوں کیلئے منحوس سمجھے اور یہی زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا اعتقاد تھا اسلام اس کے برخلاف کے ساتھ آیا عیاض اور ان کی تبع میں ابن قیم الہدی میں ان کی کلام کی تنقیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہدیِ نبوی میں سے ہے کہ ابتداء (السلام عليكم) کہا جائے (عليكم الخ) کہنا مکروہ ہے انہوں نے ابو جری کی حدیث سے استشہاد کیا اور اسے صحیح قرار دیا پھر لکھا ایک گروہ نے اسے باعثِ اشکال قرار دیا اور اسے حضرات عائشہ اور ابو ہریرہ کی احادیث کے معارض سمجھا، مگر ایسا نہیں آپ کا قول: (عليك السلام تحية الموتى) یہ اخبار عن الواقع تھا نہ کہ امرِ شرع، یعنی شعراء وغیرہ اس جملہ کے ساتھ مرے ہوئے کو تحیہ پیش کیا کرتے تھے اور مذکورہ بالا شعر کو معرضِ استشہاد میں پیش کیا حالانکہ اس کی بابت وضاحت کر چکا ہوں، لکھتے ہیں نبی اکرم نے مکروہ سمجھا کہ تحیۃ الاموات کے ساتھ تحیہ کیا جائے،

عیاض یہ بھی کہتے ہیں مردوں کے تحیہ میں اہل جاہلیت کی عادت تھی کہ اسم کو موخر کرتے تھے جیسے ان کا کسی کے ذم میں قول: (عليه لعنة الله و غضبه) اور جیسے قرآن نے (شیطان کے بارہ میں) کہا: (وَ أَنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلىٰ يَوْمِ الدِّيْنِ)[الحجر: ۳۵]، اس کا تعاقب کیا گیا کہ ملاعنت میں نص (قرآنی) لعنت و غضب پر تقدیمِ اسم کے ساتھ وارد ہے بقول قرطبی محتمل ہے کہ حدیثِ عائشہ کا تخاطب ان کیلئے ہو جو قبرستان کی زیارت کو جاتے اور وہاں مدفون سب کو سلام کہتے ہیں جبکہ ابو جری کی حدیث اثباتا اور نفیا ایک شخص کو سلام کہنے سے متعلق ہے، ابن دقیق نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ ابتداء کرنے والے نے اگر کہا: (عليكم السلام) تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ تو جواب کا صیغہ ہے، کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ (ایسا کہہ دینا بھی) مجزیٔ ہے کیونکہ مسمی السلام حاصل ہے اور اس لئے کہ (فقہاء نے) کہا ہے کہ نمازی ایک سلام کے ساتھ اپنے ہمراہ نماز پڑھنے والوں کے سلام کا جواب دیتا ہے حالانکہ یہ صیغۂ ابتداء ہے پھر ابو الولید ابن رشد سے نقل کیا کہ لفظِ جواب کے ساتھ بھی ابتدا جائز ہے اور اس کا عکس بھی، اس بارے مزید بحث و تفصیل باب (مَن رَدَّ فقال عليك السلام) میں آئے گی۔

(فقالوا السلام الخ) اکثر کے ہاں یہاں یہی ہے بدء الخلق میں سب کے ہاں یہی عبارت ہے احمد اور مسلم کے ہاں اسی طریق کے ساتھ عبدالرزاق کی روایت میں نیز کشمیہنی کے ہاں یہاں : (وعليك السلام و رحمة الله) ہے اسی عبارت پر خطابی نے شرح کی اکثر کی روایت کے ساتھ اِن حضرات کیلئے استدلال کیا گیا ہے جو کہتے ہیں سلام کے جواب میں وہی الفاظ دہرا دینا مجزئ ہے جو سلام کرنے والے نے کہے، کہا گیا ہے کہ جواب میں لفظِ اِفراد بھی کافی ہے اس بارے باب (من رد فقال عليك السلام) میں بحث ہوگی ۔ (فزادوه و رحمة الخ) اس سے جواب میں زیادت کی مشروعیت ثابت ہوئی ، یہ بالاتفاق مستحب ہے کیونکہ قولہ تعالی : (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا)[النساء : ٨٦] میں یہی اشارہ ہے تو اگر سلام کرنے والے نے (و رحمة الله) بھی کہا تو مستحب ہے کہ جواب میں اس کے کہے پر زیادت کی جائے اور (و بر کاته) کہا جائے ، اگر یہ لفظ بھی اس نے کہہ دیا تو آیا جواب میں اس میں اس سے زیادت مشروع ہے ؟ یا کیا سلام کرنے والے کیلئے بھی جائز ہے کہ (وبر كاته) سے زائد کچھ کہہ لے ؟ تو مالک نے موطا میں ابن عباس سے نقل کیا کہ (بر کته) تک سلام کی انتہاء ہے ، بیہقی نے شعب میں عبداللہ بن بابیہ سے نقل کیا کہ ایک شخص ابن عمر کے پاس آیا اور کہا : (السلام عليكم ورحمة الله وبر كاته و مغفرته) کہنے لگے (و بر كاته) تک کافی ہے ، یہاں سلام کی انتہاء ہے ، زہرہ بن معبد سے مروی ہے کہ حضرت عمر نے کہا سلام کی انتہاء (و بر كاته) ہے ، اس کے رجال ثقات ہیں ابن عمر سے جواز بھی منقول ہے چنانچہ مالک نے موطا میں ان کی بابت نقل کیا کہ جواب میں (اس سے) یہ کلمات : (والغاديات والرائحات) زیادت کئے ، بخاری نے الادب المفرد میں عمرو بن شعیب عن سالم مولی ابن عمر سے نقل کیا کہ ابن عمر سلام کے جواب میں سلام سے زائد کلمات کہا کرتے تھے ایک دفعہ میں آیا اور سلام کرتے ہوئے کہا : (السلام عليكم) انہوں نے جواباً کہا (السلام عليكم و رحمة الله) پھر ایک دفعہ میں نے (وبر كاته) کا اضافہ بھی کیا تو انہوں نے جواب میں یہ زیادت کی : (و طيب صلواته) زید بن ثابت سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ کو خط میں یوں سلام لکھا : (السلام عليكم يا أمير المؤمنين و رحمة الله وبر كاته ومغفرته وطيب صلواته) ، ابن دقیق العید نے ابو ولید ابن رشد سے نقل کیا کہ جواب میں زیادت کرنا اس آیت سے ماخوذ ہے : (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا)

ابو داؤد ، ترمذی اور نسائی نے قوی سند کے ساتھ عمران بن حصین سے نقل کیا کہ ایک شخص آنحضرت کے پاس آیا اور کہا : (السلام عليكم) آپ نے جواب دیا اور ساتھ ہی فرمایا دس ، ایک اور آیا اور سلام کرتے ہوئے کہا : (السلام عليكم ورحمة الله) آپ نے جواب دیا اور کہا بیس ، پھر ایک اور آیا اور سلام میں (و بر كاته) بھی کہا آپ نے جواب دے کر فرمایا تیس ، اسے بخاری نے الادب المفرد میں ابو ہریرہ سے تخریج کیا ابن حبان نے صحیح قرار دیا اور کہا : (ثلاثون حسنة) (یعنی دس ، بیس اور تیس سے مراد نیکیاں تھیں) ، سابقہ اعداد کے ساتھ بھی (حسنة) ذکر کیا ، ابونعیم کی (عمل يوم و ليلة) میں حضرت علی سے بھی یہی نبی اکرم جیسا فعل منقول ہے ، طبرانی نے ضعیف سند کے ساتھ سہل بن حنیف سے مرفوعاً نقل کیا کہ جس نے السلام علیکم کہا اس کے لئے دس نیکیاں لکھ دی گئیں اور جس نے (و رحمة الله) بھی کہا اسے بیس اور جس نے (و بر كاته) بھی کہا اس کے لئے تیس نیکیاں لکھ دی گئیں ابو داؤد نے سہل بن معاذ بن انس جہنی عن ابیہ سے ضعیف سند کے ساتھ حدیثِ عمران کا نحو نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ پھر ایک شخص

آیا اور ان کلمات کے ساتھ (و مغفرتہ) بھی کہا آپ نے کہا چالیس اور فرمایا اسی طرح فضائل (بڑھتے رہتے) ہیں، ابن سنی نے اپنی کتاب میں کمزور سند کے ساتھ حضرت انس سے روایت نقل کی کہ ایک آدمی گزرتے ہوئے نبی اکرم کو سلام کرتا اور کہتا: (السلام علیك یا رسول اللہ) آپ جواب میں کہتے: (و علیك السلام و رحمة اللہ و برکاته و مغفرته و رضوانه)

بیہقی نے شعب میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت زید بن ارقم سے نقل کیا کہ جب نبی اکرم ہمیں سلام کرتے تو ہم جواباً کہتے: (و علیك السلام و رحمة اللہ و برکاته و مغفرته) تو ان سب ضعیف الاسناد احادیث کے انضمام سے (و برکاته) سے زائد کلمات کہنے کی مشروعیت قوی ثابت ہوئی، علماء متفق ہیں کہ جواب دینا واجب کفایہ ہے ابو یوسف سے منقول ہے کہ ہر آدمی پر فرداً فرداً جواب دینا واجب ہے ان کیلئے حدیثِ باب کے ساتھ احتجاج کیا گیا کہ اس میں ہے: (فقالوا السلام علیك) اس کا اس احتمال کے ساتھ تعاقب کیا گیا کہ متکلم ان کا بعض ہو مگر منسوب سبھی کی طرف کر دیا گیا، اس امر کے ساتھ بھی اس کے لئے احتجاج کیا گیا کہ بالاتفاق اگر کسی نے ایک جماعت کو سلام کہا اور کسی ایسے شخص نے جواب دے دیا جو اس جماعت کے ہمراہ نہیں تو اس کا جواب ان سے کفایت نہ کرے گا اور ظہورِ فرق کے ساتھ تعاقب کیا گیا، جمہور کی حجت حضرت علی کی مرفوع حدیث ہے کہ کئی افراد اگر گزر رہے ہوں اور ان کے ایک نے سلام کر دیا تو یہ کافی ہے اور اہل مجلس کے ایک شخص کا جواب دینا بھی سبھی کیلئے مجزیٔ ہے اسے ابو داؤد اور بزار نے تخریج کیا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن طبرانی کے ہاں حسن بن علی کی حدیث سے اس کے لئے شاہد ہے، اس کی سند میں (بھی) مقال ہے اسی طرح موطا کا مرسلِ زید بن اسلم بھی، ابن بطال نے اس امر سے احتجاج کیا کہ بالاتفاق سلام کہنے والے پر شرط نہیں کہ اہلِ مجلس کی تعداد کے مطابق فرداً فرداً سلام کہے جیسا کہ اس باب کی حدیثِ آدمؑ اور دیگر احادیث سے عیاں ہوا، تو اس طرح جواب میں بھی کسی ایک کا سلام کافی ہوگا ماوردی نے اس کے لئے یہ احتجاج بھی پیش کیا کہ متعدد جنازوں پر ایک ہی بار نماز جنازہ پڑھی جا سکتی ہے حلیمی کہتے ہیں سلام کا جواب دینا واجب ہے کیونکہ سلام کا مطلب امان ہے تو اگر کوئی اس امان کو قبول نہیں کرتا اور جواباً سلام نہیں کہتا تو اس سے شر کا توہم ہو سکتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ اس توہم کا ازالہ کرے اور سلام کا جواب دے!

لفظِ سلام کے معانی کا بیان آگے باب (السلام اسم من أسماء اللہ) میں آئے گا، ان کی کلام سے قاضی حسین کی موافقت اخذ کی جا سکتی ہے جو کہتے ہیں اس شخص کے سلام کا جواب دینا واجب نہیں جس نے مجلس سے اٹھتے ہوئے سلام کہا اگر اس نے وہاں آتے ہوئے سلام کہا تھا، متولی بھی ان کے موافق ہیں مستظہری نے مخالفت کی اور کہا پھرتے وقت بھی سلام کرنا سنت ہے لہذا جواب واجب ہے بقول نووی یہی درست ہے۔

(علی صورة آدم) بدء الخلق میں اس کی تشریح گزری، مہلب کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فرشتے عربی بولتے اور ہم مسلمانوں کا سا سلام کرتے ہیں بقول ابن حجر اول بات محلِ نظر ہے کہ احتمال ہے ازل میں عربی کے سوا کوئی اور زبان ہو اور یہ واقعہ جب عربوں کیلئے نقل کیا گیا تو ان کی زبان میں ترجمہ کر دیا کیونکہ قرآن میں جن غیر عرب اقوام کے قصص اور ان کے مکالمات مذکور ہیں سب عربی میں ہیں حالانکہ ان سب کی زبان عربی نہ تھی لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی کلام عربی میں مترجم کی گئی، اس میں کسی بھی علم کے اہل سے اس کا تعلّم ثابت ہوا اور امکانِ علو (یعنی علوِ مرتبت) کے باوجود اخذ بالنزول بھی! یہ بھی ثابت ہوا کہ حضرت آدم اور بعثتِ محمدی کے

مابین مدت اتنی نہیں جو عام طور پر اہل کتاب وغیرہ کے تاریخ دان ذکر کرتے ہیں بلکہ اس سے بہت زیادہ ہے، اس کا بیان اور وجہِ احتجاج بدء الخلق میں گزرا۔

علامہ انور باب (بدء السلام) کی بابت کہتے ہیں یعنی کون میں سلام کا ظہور کیسے ہوا؟ اور کیسے موجود ہوا وہ جس کا عدم نے کتمان کیا، اور اس سے مراد اس نوع کا ظہور ہے جو اس کی بقاء پر بھی حاوی ہے جیسا کہ بدء الوحی میں اس کی تقریر گزری تب فقط ابتدائی احوال پر ہی یہ مقتصر نہیں، (خلق الله آدم علی صورته) کے تحت لکھتے ہیں درست یہی ہے کہ ضمیر اللہ تعالی کی طرف راجع ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں: (علی صورة الرحمن) ہے اس پر اس کی شرح مشکل ہوئی قاضی ابوبکر بن العربی لکھتے ہیں صورت سے مراد صفت ہے یعنی اللہ نے آدم کی تخلیق اپنی صفات پر کی اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس نے بنی آدم میں صفاتِ الٰہیہ سے انموذج (یعنی مثال، پرتو) رکھا اور کائنات میں کوئی دیگر مخلوق ایسی نہیں جو ان صفات کی کامل مظہر ہو، تم دیکھتے نہیں کہ صفتِ علم جو اخص الصفات ہے سوائے انسان کے کسی میں موجود نہیں باقی تمام میں صرف قوتِ مخیلہ ہے، بعض نے کہا صورۃ کے اپنی ذات کی طرف اضافت سے غرض مجرد تشریف وتکریم ہے جیسے قرآن میں ہے: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[التین: ۵] یہ نہیں مراد کہ اللہ تعالی کے لئے بھی صورۃ ہے، شیخ اکبر کہتے ہیں صورۃ اپنے (ظاہری) معنی پر ہی ہے اور حدیث کا مغزیٰ یہ ہے کہ (بالفرض) اللہ سبحانہ وتعالی اگر عالمِ ناسوت کی طرف اتر آئے تو وہ انسانی شکل وصورت میں ہو تو یہ اس عالم میں اس کی صورت ہے اگر ایسا ہوتا، تم دیکھتے نہیں اس نے اپنے نفس کی طرف عین، قدم، انگلیاں چہرہ، ساق (پنڈلی) ہاتھ، حقو (یعنی جہاں تہہ بند باندھا جاتا ہے) یمین، قبضہ، رداء اور ازار کے الفاظ قرآن وحدیث میں جابجا مسند کئے اور لاریب یہ حلیہ انسان ہے اگر ہم محالاً فرض کریں کہ اللہ تعالی اس عالم ناسوتی میں اترنے والا ہوتا تو اس انسانی حلیہ میں اترتا اسی طرف حدیثِ دجال میں نبی اکرم نے اپنے اس قول: (إنه أعور العين اليمنى و ربكم ليس بأعور) کے ساتھ اشارہ کیا تو یعنی اگر ہمارا رب اس بارے عالم میں متجلی ہوتا تو وہ اعور نہ ہوتا کیونکہ یہ ایک (کامل الخلقت) صحیح انسان کا حلیہ نہیں ہے پھر شیخ اکبر نے اپنی کتاب میں ایک جگہ ذکر کیا ہے کہ صورت کے کئی معانی ہیں تو ان میں سے یہ کہ اس سے اوامر ونواہی مراد لئے جاتے ہیں تو یہ ابن عربی کے ذکر کردہ سے قریب ہے البتہ انہوں نے اس سے مطلقا صفات مراد لی ہیں جبکہ شیخ اکبر نے بطور خاص یہی اشیاء

یہ ان کی اس ضمن میں اب تک کی بحوث کا ملخص ہے اس کا ہی شروح میں تناقل کیا گیا ہے، میرے لئے متبین یہ ہوا ہے کہ صورت دو نوع پر ہے: اول جو قائم بذاته تعالی ہو اس کی ذات جل مجدہ سے حاکی، یہ یہاں مراد نہیں کہ اس کی نفی کرنا واجب ہے، سمع میں اس کا کوئی مادہ نہیں، دوم وہ جو قائم بذاته تعالی نہیں لیکن اس نے اپنی کتاب میں ہمیں اس کی تعلیم دی ہے کہ اس کی صورت ہے تو اپنی طرف وجہ، ید، ساق، قدم وغیرہ کی اسناد کی میں یہ نہیں کہتا کہ اپنی ذات کیلئے ان کا اثبات کیا بس یہ کہہ رہا ہوں کہ اپنی طرف ان کی نسبت کی، دونوں کے مابین بہت فرق ہے، بخاری نے نہایت عمدہ کام کیا جب اپنی کتاب میں انہیں نعوت کا نام دیا نہ کہ صفات کا کیونکہ یہ زائد علی الذات معانی کا غیر ہیں تو یہ حلیہ ہے متکلمین نے انہیں سمعی صفات کا نام دیا اور قدرت وارادہ جیسی اشیاء کو عقلی صفات کہا تو ان کا مرجع بھی صفات کی طرف کر دیا تو یہ زائد علی الذات معانی ہوئے جیسا کہ معنائے صفت کا مقتضا ہے بخلاف صورت وحلیہ کے کہ یہ

ذات سے ہیں نہ کہ اس پر زائد معانی میں سے! شائد تم لے جان لیا ہے کہ انہیں صفات کہنے میں جیسا کہ متکلمین نے کیا، غرضِ شارع کی تفویت اوران الفاظ کا ان کے معانی سے اِخلاء (یعنی خالی کرنا) ہے بخاری نے انہیں نعوت کا نام دے کر بہت اچھا کیا تو یہ ان کے زائد علی الذات ہونے پر دال نہیں ہاں ان کی تقیید ضروری ہے کیونکہ یہ ہماری عقول سے بہت ماوراء ہیں، خیال، اوہام اور جوتم تنزیہات میں سے چاہو، تو یہ نعوت جنہوں نے انظار و افکار کو اپنے ادراک سے تھکا دیا یہ اس باری تعالیٰ کی صورت ہے، ان کا معنائے صفات کی طرف اِرجاع ان کے معانی سے سلخ (یعنی علیحدہ کرنا) ہے اور یہ اس حدّ (تعریف) پر نہیں جو فلاسفہ نے زعم کیا یعنی جو احاطہِ حد و حدود کے ساتھ محصل ہوں پس بے شک یہ صورت کسی شیَ دون شیَ کے ساتھ مختص نہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر موضعِ امتنان میں کیا اور فرمایا : (وَ صَوَّرَکُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَکُمْ) تو اس نے اس میں ایک معنائے زائد پر دلالت کی، تصویر خلق کے مغایر ایک امر ہے اور جو احاطہ سے انہوں نے ذکر کیا وہ داخل از خلق ہے لہذا عطف میں لطف ظاہر نہیں ہوتا جبکہ اس نے کہا ہے : (خَلَقَکُمْ و صَوَّرَکُمْ الخ) تو ان کے تغایر پر متنبہ کرنے کیلئے عطف استعمال کیا، پس اللہ تعالیٰ ان نعوت میں جن کے ساتھ اپنی ذات کا وصف کیا دنیا و آخرت میں متجلی ہوگا اس کے ہاں پسندیدہ حلیہ وہی جو خود اس نے اپنے آپ کا اسکے ساتھ وصف کیا اس میں رؤیت ہوگی اسی کو رؤیتِ رب کہا جائے گا، تم دیکھتے نہیں جو خواب میں اس کے دیدار سے بہرہ ور ہوتا ہے وہ متیقن ہوتا ہے کہ اس نے اللہ ہی کا دیدار کیا ہے حالانکہ علم ہے کہ وہ اس کا رب نہیں (یعنی جو شکل خواب میں دیکھی) یہ اس لئے کہ تم اس صورت کے رب ہونے کی نفی کرتے ہو یہ مانتے ہوئے بھی کہ مجلیٰ فیہا تمہارا رب عَزَّ سلطانُہ ہے تو گویا تم اپنے اس بیان میں اس کے لئے مثل کی نفی کر رہے ہو اور تمہاری مراد مرئی ہے اور جب حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اہلِ ایمان محشر میں اپنے رب کو اس صورت میں دیکھیں گے جس کے ساتھ وہ اسے پہچانتے ہیں تو کیا دلیل ہے کہ یہ اسکی رؤیت نہیں؟ بلکہ وہ رؤیتِ محققہ ہے خواب میں تمہاری رؤیت سے مافوق پھر اَزْیَد اور ازید

بالجملہ بندے کیلئے اس کی جناب کی طرف وصول ممکن نہیں مگر اس صورت کے واسطہ سے پس بے شک اللہ تعالیٰ عالَمین سے غنی ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ صورتِ شیَ وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ اس کی شخصیت کی پہچان ہو اور بلا شبہ اس میں زیادہ دخل چہرہ کا ہوتا ہے اس لئے میرا خیال ہے کہ لفظِ صورت کا غالب استعمال چہرہ کیلئے ہے کیونکہ وہی کثیر طور پر مبدائے تمیز و معرفت ہے تبھی کم ہی لفظِ صورت کا استعمال جمادات اور نباتات میں ہوا ہے کیونکہ ان کے معرفتِ اشخاص سے استغناء ہے ہمیں تو فقط حیوانات میں معرفتِ شخصیت کی ضرورت ہوتی ہے جہاں تک نباتات و جمادات کا تعلق ہے ہمیں ان کی شخصیات سے کیا غرض؟ پھر جب اقدم فی المعرفت حضرت انسان ہے تو صورت کے لفظ کا اقدم استعمال بھی اسی پر ہوا پھر حیوانات اور پھر اشجار پر، جہاں تک ارض و سماء کا معاملہ ہے تو یہ کالمادۃ مبسوط ہیں ان کی صور بارے کوئی نہیں پوچھتا،

جب اللہ تعالیٰ غایۃ الغایات، منتہائے مطالب، تمام عوالم کا مقصود اور تجرُّ د و تنزُّ ہ کے مراتب کی انتہاء پر ہے تو لوگ اس کی معرفت کیلئے کسی صورت کے محتاج ہیں جس کے ساتھ وہ اپنے رب کی معرفت کر سکیں کیونکہ مادی مظلم متدنس جو کئی انواعِ ظلمات میں ہے مجرد کی غایت کو نہیں پہنچ سکتا، چاہے متجرد بھی ہو تو اس کے لئے نسبتِ رائی اور مرئی اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین حاصل نہیں ہو سکتی مگر اسی قدر کے ساتھ جو اس کے ادراک سے وہ متمکن ہو اور اس کی نعوت سے وہ نائل ہو اور ان کے مبلغ کو پہنچے، تو انسان کا اپنے رب جل

مجدہ تک وصول ممکن نہیں مگر صور کی وساطت سے اگر یہ نہ ہوں تو تم انسان کو یئوس وقنوط اور رؤیت سے محروم پاؤ: (كَيفَ الوُصولُ إلى سُعَادٍ و دُونَهَا قُلَلُ الجِبالِ وَ دُوْنَهُنَّ حتوف) (یعنی سعاد تک پہنچنا کیونکر ممکن ہو کہ اس سے ورے پہاڑوں کی ہلاکت انگیز چوٹیاں ہیں)، بالجملہ بات یہ ہے کہ ہمیں ہمارے رب نے نہیں خبر دی مگر اسی حلیہ کی تو ہمیں تو وہی علم ہے جو اس نے دیا تو ہم اسی کے ساتھ مہتدی ہوں گے اگر تم پر اللہ تعالیٰ کی جناب کی طرف اسنادِ صورت متعسر ہو اور تم اسے خلافِ تنزیہہ خیال کرو تو جانو کہ اس کا منشأ یہ ہوا کہ تم اتحادِ صورت کے زاعم ہو اس کی زیِ دائم کے ساتھ! اور ذات سے اس کے انفکاک کے تم متعقل نہیں ہو اور اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ تم انسانی صورت ہی سے مانوس ہو تم نے اسے ہی اس کے ساتھ قائم اور اس سے غیر منفصل دیکھا ہے حالانکہ صورتِ انسان اس سے جدا بھی ہے بلکہ کوئی شئ نہیں مگر اس کی صورت اس کے مغایر ہے، ہم تو صرف عالَم ناسوت کے اجساد ہیں تو ہم پر حال ملتبس ہے، ہم نے جو کہا اس پر دال یہ امر ہے کہ جب تم آئینہ دیکھتے ہو اس میں تم اپنی صورت پاتے ہو حالانکہ اس سے زیِ صورت مقدم ہے تو اس سے دلالت ملی کہ بسا اوقات صورت اپنے زی سے منفک ہو جاتی ہے اگر یہ نہ ہوتا تو تم یہ نہ کہہ سکتے کہ تم نے آئینہ میں اپنی صورت دیکھی ہے، تو جب اہلِ عرف اس کے مقر ہیں تو معلوم ہوا کہ تمہاری صورت تمہارا غیر ہے اور یہ تم سے منفک بھی ہو سکتی ہے مگر چونکہ تم عالم ناسوت سے ہو تو تمہاری صورت تمہارے نفس کے مضاہی (یعنی اسکی برابری کرتی) ہے اسی طرح علم میں ہے تو اس میں نہیں حصول مگر صورتِ شئ کا نہ کہ ذات کا اور اسی کو صورتِ ذہنیہ کا نام دیا جاتا ہے

پھر یہاں ایک اور نکتہ بھی ہے وہ یہ کہ زید کیلئے علمِ عمرو حاصل نہیں ہوسکتا بلکہ یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے لئے اس کا علم حاصل ہو جب تک عمرو کسی نوعِ تعمل کے ساتھ ملابساتِ زید سے نہیں ہوتا ! میری اس سے مراد زید وعمرو کے مابین کسی نسبتِ خاصہ کا حصول ہے تاکہ وہ زید کی صفات اور اس کے متعلقات سے شمار کیا جائے اور یہ ذہن میں اس کی صورت کے حصول کے ساتھ، جب ذہن میں اسکی صورت حاصل ہو جائے اور اس کے ساتھ قائم ہو جائے تو عمرو اس کی ملابسات سے اس کی صفات کے مثل ہو جائے گا تب اس کے لئے اس کے علم کا حصول بھی ممکن ہوگا اسی طرح آئینہ کا حال ہے یہ تمہیں تمہاری وہ صورت نہیں دکھلاتا جس کے ساتھ تم قائم ہو اس طرح کا قیام جو اوصاف کا اپنے موصوفات کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ اس میں تمہارے وجود کے قیام کے ساتھ ہے، جب اس میں تمہارا وجود حاصل ہو اور تم اس کے ملابسات سے ہو گئے کسی نوع کے تعمل کے ساتھ جیسے زید کیلئے صورتِ عمرو تو وہ تمہیں تمہاری صورت دکھلانا شروع کر دے گا، دونوں صورتوں کے درمیان فرق اس لئے کہ ذہن میں معقولات اور حسیات کی صور منطبع ہوتی ہیں اور آئینہ میں امورِ محسوسات منطبع نہیں ہوتے، شائد تم نے جان لیا کہ رؤیت نفسہ کیلئے نوعِ اثنینیہ ضروری ہے تو جب تک انسان اور اس کے نفس کے درمیان یہ اثنینیہ قائم نہیں ہوتی اس کے لئے اس کی رؤیت ممکن نہیں تب معلوم ہوا کہ انسان کیلئے ضروری ہے کہ وہ (علی صورتہ) مخلوق ہو کہ سارا عالم حضرۃ رب تعالی کیلئے آئینوں کی مانند ہے جن میں وہ سبحانہ متجلی ہے، یہ مسئلہِ تجلی ہے اور حالِ شبح اور اس کی زی بالصورۃ اور خود اس کی زی کس قدر اقرب ہے تو جیسے شبح غیرِ زی الشبح ہے اور اس سے منفک ہے تو اسی سے صورتِ رحمٰن کی فہم ہونی چاہئے تو یہ باری تعالی کے ساتھ غیر قائم اور اس سے منفصل ہے مگر یہ کہ اس صورت کی من نفسہا رؤیت ممکن نہیں جب تک رائی اور مرئی کے درمیان اثنینیہ واقع نہیں ہوتی تو اللہ نے انسان کی تخلیق کی تاکہ وہ اس کی صورت کا مظہر و آئینہ ہو اور وہ اس میں متجلی ہو حتی کہ اکوان میں اس کے امر کا

ظہور ہو اور کہا جائے بے شک انسان رحمٰن کی صورت پر تخلیق کیا گیا ہے وگرنہ انسان کیلئے کیا ہے کہ وہ اس کے لئے مظہر ہو جیسا کہ وہ ہے؟ اور اس امکان کیلئے کیا ہے کہ اس میں صورتِ رحمٰن متجلی ہو جیسا کہ ہے لیکن یہ امثال و اوہام ہیں جن کے ساتھ عاشقوں کے نفوس مرتاح ہوتے ہیں وہ ان کے ساتھ اپنے آپ کو بہلاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اعلیٰ واجل ہے (وَسِعَ کُرۡسِیُّهُ السَّمٰوٰتِ وَ الۡأَرۡضَ وَلَا یَؤُوۡدُهٗ حِفۡظُهُمَا وَهُوَ الۡعَلِیُّ الۡعَظِیۡم) پھر میرا خیال ہے کہ تجلی نہیں ہوتی مگر اس میں جس کا اس نے اپنی ذات پر اطلاق کیا مثلاً نور اور وجہ وغیرہما اور جس کے اطلاق کی باری تعالیٰ کی ذات پر نص وارد نہیں تو شائد اس میں تجلی بھی نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ کیلئے دو مرتبہ متجلی ہوا ایک مرتبہ (فی الجذرة من الشجرة) جب وہ بنی اسرائیل کی طرف جا رہے تھے اور دوسری مرتبہ جب ان سے واپس ہو رہے تھے یہ جب انہوں نے اپنے رب سے سوال کیا کہ اس کے لئے وہ متجلی ہوتا کہ وہ اپنی ان آنکھوں سے اسے دیکھ سکیں تو ندا آئی: (لَنۡ تَرَانِی) ، ع :

تَجَلّٰی ولم یکشف سبحات وجهه　　کَمَثَلِ تَجَلِّی النُّوۡرِ فِی جَبَلِ الطُّور

وکَانَ حِجَابُ النُّوۡرِ نوراً وَ ظُلۡمَةً　　وَ مِنۡ غیب والشهادةِ　أوۡ رَیٰ

فَیَذۡهب ما قد کان عُنوان بَیۡنِهٖ　　وَ یَبۡقیٰ بهٖ مِرۡآهُ　فی حُکۡمِ　مَسۡتُوۡر

ظلمت اس میں لفظ حدیث سے ہے اس کا استعمال اس لئے تا کہ اس کے ساتھ معنائے حجاب کا کشف ہو وگرنہ نور میں کوئی حجابیت نہیں تو حجابیت کے معنی سے ظلمة کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا، تم نے امرِ صورة میں ہم سے سنا جو سنا اب سنو ماتریدی کلامِ نفسی کے بارہ میں کیا کہتے ہیں، لکھتے ہیں یہ غیر مسموع ہے بخلاف اشعری کی رائے کے کہ وہ اسے مسموع کہتے ہیں تب ماتریدی کے نزدیک درخت سے جو آواز سنی تھی (یعنی حضرت موسیٰ نے) وہ اللہ تعالیٰ کیلئے مخلوق تھی تو کیا تم کلام کے متکلم سے انفصال کا تعقل کر سکتے ہو؟ اگر اسے سمجھ سکو اور اس کی فہم حاصل کر پاؤ تو اس پر صورت کا معاملہ قیاس کیوں نہیں کرتے! تا کہ حال تمہارے لئے متجلی ہو پھر میری نظر میں چہرہ اقدس کی تجلی جنت میں اور ساق کی تجلی محشر کے میدان میں ہوگی اور اسے اہلِ ایمان پہچانیں گے جبکہ قدم کی تجلی لخیبة جهنم (یعنی جہنم کی امیدوں کو ناکام بنانے کیلئے) ہے اور اللہ ہی حقیقت حال کو زیادہ جانتا ہے، بالجملہ بات یہ ہے کہ خواب ان تجلیات کی رؤیت سے عبارت ہیں۔

- 2 باب قَوۡلِ اللَّهِ تَعَالَی ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَدۡخُلُوا بُیُوتًا غَیۡرَ بُیُوتِکُمۡ حَتَّی تَسۡتَأۡنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَی أَهۡلِهَا ذَلِکُمۡ خَیۡرٌ لَکُمۡ لَعَلَّکُمۡ تَذَکَّرُونَ فَإِنۡ لَمۡ تَجِدُوا فِیهَا أَحَدًا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّی یُؤۡذَنَ لَکُمۡ وَإِنۡ قِیلَ لَکُمُ ارۡجِعُوا فَارۡجِعُوا هُوَ أَزۡکَی لَکُمۡ وَاللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِیمٌ لَیۡسَ عَلَیۡکُمۡ جُنَاحٌ أَنۡ تَدۡخُلُوا بُیُوتًا غَیۡرَ مَسۡکُونَةٍ فِیهَا مَتَاعٌ لَکُمۡ وَاللَّهُ یَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا تَکۡتُمُونَ﴾

(ترجمہ: اے ایمان والو تم اپنے گھروں کے علاوہ دیگر گھروں میں نہ داخل ہو حتی کہ اپنا تعارف کراؤ اور انہیں سلام کہو یہی تمہارے لئے بہتر ہے تا کہ تم آداب سیکھو، پس اگر تم ان میں کسی کو نہ پاؤ تو اجازت نہ ملنے تک داخل نہ ہو اور اگر تم سے لوٹ جانے کو کہا جائے تو لوٹ

آ ؤ یہی تمہارے لئے زیادہ پاکیز گی کی بات ہے اور اللہ تمہارے اعمال کو خوب جانتا ہے، نہیں ہے تم پہ کوئی حرج کہ تم [بلا اجازت] غیر سکونتی گھروں میں جاؤ جہاں تمہارا کوئی سامان ہے اور اللہ جانتا ہے اسے جو تم ظاہر کرتے اور جسے تم چھپاتے ہو)

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ لِلْحَسَنِ إِنَّ نِسَاءَ الْعَجَمِ يَكْشِفْنَ صُدُورَهُنَّ وَرُءُوسَهُنَّ قَالَ اصْرِفْ بَصَرَكَ عَنْهُنَّ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ وَقَالَ قَتَادَةُ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَهُمْ ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ ﴿ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ ﴾ مِنَ النَّظَرِ إِلَى مَا نُهِيَ عَنْهُ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِي النَّظَرِ إِلَى الَّتِي لَمْ تَحِضْ مِنَ النِّسَاءِ لَا يَصْلُحُ النَّظَرُ إِلَى شَيْءٍ مِنْهُنَّ مِمَّنْ يُشْتَهَى النَّظَرُ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ صَغِيرَةً وَكَرِهَ عَطَاءٌ النَّظَرَ إِلَى الْجَوَارِي يُبَعْنَ بِمَكَّةَ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ أَنْ يَشْتَرِيَ

(ترجمہ: سعید بن ابوالحسن نے حسن [بصری] سے کہا کہ عجمی عورتیں اپنے سینوں اور سروں کو ننگا رکھتی ہیں؟ کہنے لگے تم اپنی نظران سے پھیر لو کہ اللہ تعالی کا قول ہے: کہہ دو مومنوں سے کہ اپنی نظریں جھکائے رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، قتادہ نے کہا یعنی ان چیزوں سے جو ان کیلئے حلال نہیں، اور فرمایا: مومنات سے کہو کہ اپنی نظریں جھکائے رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، (خائنة الأعين) یعنی منہی عنہ امور کی طرف دیکھنے سے، زہری نے نابالغ لڑکیوں کو دیکھنے کی بابت کہا کہ ان کی کسی ایسی چیز کو دیکھنا منع ہے جس سے شہوت پیدا ہو اگر چہ کم سن ہی ہو، عطاء نے ان لونڈیوں کو دیکھنا مکروہ قرار دیا جنہیں بیچا جا رہا ہے الا یہ کہ خریدنا چاہتا ہے)

(حتى تستأنسوا) میں جمہور کے نزدیک استیناس سے مراد استیذان ہے کھانس کر یا اس طرح کا کوئی رویہ، طبری نے مجاہد سے اس کی تفسیر میں یہ نقل کیا: (تَتَنَحْنَحُوا أو تَتَنَخَّمُوا) (یعنی کھانس لو یا ہنکارا بھرو) ابوعبیدہ بن عبداللہ بن مسعود سے نقل کیا کہ عبداللہ جب گھر میں داخل ہوتے تو بول کر اور آواز بلند کر کے استیناس کرتے ابن ابو حاتم نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابوایوب سے نقل کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ سلام تو یہ ہوا استیناس کیا ہے؟ فرمایا کہ آدمی تسبیح وتکبیر سے یا کھانس کر گھر والوں کو آگاہی دے (کہ میں آیا ہوں) طبری نے قتادہ سے نقل کیا کہ استیناس سے مراد تین مرتبہ اجازت طلب کرنا ہے، پہلی مرتبہ تا کہ وہ سن لیں دوسری مرتبہ تا کہ تیار ہوں اور تیسری مرتبہ اس لئے کہ اگر چاہیں تو اجازت دے دیں اور چاہیں تو رد کر دیں، لغت میں استیناس طلبِ ایناس ہے یہ انس قیدِ وحشت (یعنی اجنبیت) سے ہے اواخر النکاح کی حضرت عمر کی آنجناب کی ازواج مطہرات سے وقتی علیحدگی کے قصہ پر مشتمل طویل حدیث میں گزرا کہ میں نے استیناساً یہ باتیں کیں، بیہقی کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (تستبصروا) تا کہ دخول علی بصیرت ہو (یعنی اندھا دھند اور اچانک داخل نہ ہو جائے) تا کہ ایسی حالت میں اہل خانہ نہ ہوں کہ وہ کسی کا اس پر مطلع ہونا برا سمجھیں، فراء سے نقل کیا کہ کلامِ عرب میں استیناس کا معنی ہے کہ دیکھو گھر میں کون ہے، حلیمی کہتے ہیں یعنی سلام کہہ کر استیناس کرو طحاوی نے ذکر کیا کہ لغتِ یمن میں استیناس بمعنی استیذان ہے، ابن عباس سے اس کا انکار منقول ہے چنانچہ سعید بن منصور، طبری اور شعب میں بیہقی نے بسند صحیح نقل کیا کہ ابن عباس (حتى تَسْتَأذِنُوا) پڑھا کرتے تھے اور کہتے تھے کاتب نے غلطی سے (حتى تستأنسوا) لکھ دیا تھا اور ایسا ابی بن کعب کی قراءت پر پڑھتے تھے مغیرہ بن مقسم عن ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ ابن مسعود کے مصحف میں (حتى تستأذنوا) تھا اسے اسماعیل بن اسحاق نے احکام القرآن میں ابن عباس سے نقل کیا اور اسے باعثِ اشکال قرار دیا، بعد کے اہلِ علم کی ایک جماعت نے بھی اس کی صحت کو مطعون کیا ہے! جواب دیا گیا کہ ابن عباس نے اس کی بنا اس قراءت پر کی جس کی ابی بن کعب سے تلقی کی اور لوگوں نے

جوسین کے ساتھ لکھنے پر اتفاق کیا تو اس لئے کہ اس رسم الخط کے یہی موافق تھا جس کی بابت اتفاق واقع ہوا (حضرت عثمان کے عہد میں) کہ اس کے موافق جو (قراءات) ہیں ان سے عدم خروج نہ کیا جائے حضرت ابی کی قراءات ان احرف کے ساتھ تھی جن کی قراءت متروک کر دی گئی تھی جیسا کہ فضائل القرآن میں اس کی تقریر گزری بیہقی لکھتے ہیں ممکن ہے پہلی قراءت میں یہی ہو پھر اسے منسوخ کر دیا گیا یعنی ابن عباس اس نسخ پر مطلع نہ ہو سکے۔

(و قال سعید الخ) یہ حسن بصری کے بھائی تھے۔(للحسن) یعنی اپنے بھائی سے۔(إن نساء الخ) غیر کشمیہنی کے ہاں (اصرف بصرك) کے بعد ہے: (و قول الله عز وجل: قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ الخ) تو کشمیہنی کی روایت پر حسن نے آیتِ ہذا سے استدلال کیا اور بخاری نے قتادہ کا اثر اس کی تفسیر کے بطور نقل کیا جبکہ اکثر کی روایت پر یہ ترجمہِ مستانفہ ہے، اس باب میں اس کے ذکر علی الحالین میں نکتہ اس امر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ مشروعیتِ استئذان کی اصل یہ ہے کہ ایسے امور پر وقوعِ نظر سے احتراز ہو جو صاحبِ خانہ نہیں چاہتا کہ کسی کی اس پر نظر پڑے جس کا امکان بغیر اجازت داخل ہونے کی صورت میں ہے اور اس سے بھی اعظم اجنبی عورتوں پر نظر کا پڑنا، قتادہ کا اثر ابن ابوحاتم نے یزید بن زریع عن سعید بن ابوعروبہ عنہ کے طریق سے (وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ) کی تفسیر میں نقل کیا۔

(و قل للمؤمنات الخ) اکثر کے ہاں اسی طرح دونوں آیتوں کے درمیان قتادہ کا اثر مذکور ہے یہ سب نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے ان کے ہاں (حتی تستأنسوا) کے بعد دونوں آیتیں اور (و قول الله عز و جل : قل للمؤمنين الخ) ہے۔

(خائنة الأعين الخ) اکثر کے ہاں (نهی) بطور صیغہِ مجہول ہے کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں ہے: (إلى ما نهى الله عنه) ابوذر کے نسخہ میں (من) ساقط ہے، ابن ابوحاتم نے ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ)[غافر: ۱۹] کی تفسیر میں نقل کیا کہ اس سے مراد وہ شخص جو کسی خوبصورت عورت کو دیکھتا ہے جب وہ گزر رہی ہے یا جب یہ کسی گھر میں داخل ہوا جہاں عورت/عورتیں بھی تھیں اور جب وہ متوجہ ہوئیں تو اس نے غضِ بصر کر لیا اور اللہ جانتا ہے کہ اگر اسے موقع ملے تو زنا کر لے، مجاہد اور قتادہ سے بھی اس کا نحو منقول ہے گویا ان کی مراد یہ ہے کہ یہ آنکھوں کی منجملہ خیانتوں میں سے ہے، کرمانی کہتے ہیں (يعلم خائنة الخ) کا معنی یہ ہے کہ غیر حلال کی طرف چوری چھپے کی نظر بھی اللہ کے علم میں ہے اور جو خائنۃ اعین خصائصِ نبوی کے ضمن میں ذکر کی گئی اس سے مراد امرِ مباح کی طرف آنکھ سے اشارہ کرنا برخلاف اس کے جو ظاہر من القول ہو، بقول ابن حجر اسی طرح وہ سکوت جو رضامندی کا مشعر ہو تو وہ بھی قول کے قائمقام ہے اس کا بیان مصعب بن سعد بن ابووقاص عن ابیہ کی حدیث میں ہوا کہتے ہیں فتح مکہ کے روز نبی اکرم نے چار مردوں اور دو عورتوں کے سوا سب لوگوں کو امان دے دی ان میں عبداللہ بن سعد ابی سرح کا بھی ذکر کیا، آگے کہتے ہیں یہ عبداللہ حضرت عثمان کے پاس جا کر چھپ گیا وہ اپنے ہمراہ اسے لے کر آئے اور نبی اکرم کے سامنے لا کھڑا کیا اور عرض کی یا رسول اللہ اس کی بیعت قبول کر لیں آپ نے رخ مبارک پھیر لیا پھر تین مرتبہ کی درخواست کے بعد بیعت کر لی پھر حاضرین کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کیا تم میں سے کوئی نہ تھا جو اسے قتل کر ڈالتا جب مجھے دیکھا کہ اپنا ہاتھ پیچھے کر رہا ہوں؟ صحابہ نے عرض کی آپ نے اشارہ کیوں نہ فرما دیا؟ فرمایا کسی نبی کے شایانِ شان نہیں کہ گوشہِ آنکھ سے اشارے کرے اسے حاکم نے تخریج کیا اسے ابن سعد نے طبقات میں سعید بن مسیّب سے مرسلا بالاختصار نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ ایک انصاری صحابی نے نذر مانی ہوئی تھی کہ اگر عبداللہ بن ابوسرح کو دیکھ لیا تو قتل

کرڈالے گا دارقطنی نے بھی اسے یزید بن ربوع سے نقل کیا اس کے کئی اور طرق بھی ہیں جو ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں۔

(في النظر إلى التي لم تحض الخ) کشمیہنی کے ہاں یہ عبارت ہے: (في النظر إلى ما لا يحل من النساء لا يصلح الخ) نسفی سے یہ اور مابعد اثر ساقط ہوا۔ (و كره عطاء الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے اوزاعی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں عطاء بن ابی رباح سے مکہ میں خرید وفروخت کی غرض سے پیش کی جانے والی لونڈیوں کی بابت پوچھا گیا، فاکہی نے بھی اسے کتابِ مکہ میں اوزاعی سے دوطرق کے ساتھ نقل کیا مزید یہ بھی کہ جنہیں کعبہ کے گرد پھرایا جاتا تھا، کہتے ہیں خیال کیا ہے کہ ان لونڈیوں کے چہرے عیاں کر کے پھرایا جاتا تھا تا کہ خریداروں کو انتخاب میں آسانی ہو۔

علامہ انور باب (يا أيها الذين لا تدخلوا بيوتا و كره عطاء النظر الخ) کے تحت لکھتے ہیں فقہِ حنفی میں محمد بن سلام سے منقول ہے کہ کفار کی خواتین کی کوئی حرمت نہیں کیونکہ انہوں نے خود اپنی حرمت کی ہتک کی ہے لہذا ان پر نظر پڑنے میں حرج نہیں، میں کہتا ہوں ان کی مراد یہ تھی کہ ایسی نظر جو عمداً نہ ہو، کہ یہ جائز نہیں۔

- 6228حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ أَرْدَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ يَوْمَ النَّحْرِ خَلْفَهُ عَلَى عَجُزِ رَاحِلَتِهِ وَكَانَ الْفَضْلُ رَجُلاً وَضِيئًا فَوَقَفَ النَّبِيُّ ﷺ لِلنَّاسِ يُفْتِيهِمْ وَ أَقْبَلَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ وَضِيئَةٌ تَسْتَفْتِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَ أَعْجَبَهُ حُسْنُهَا فَالْتَفَتَ النَّبِيُّ ﷺ يَنْظُرُ إِلَيْهَا فَأَخْلَفَ بِيَدِهِ فَأَخَذَ بِذَقَنِ الْفَضْلِ فَعَدَلَ وَجْهَهُ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَهَلْ يَقْضِي عَنْهُ أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ

أطرافه 1513، 1854، 1855، - 4399 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ ص:۴۳۶) .

(أردف النبي ﷺ الفضل الخ) یعنی ابن عباس، حدیث کی شرح کتاب الحج میں گزری ہے بقول ابن بطال حدیث سے فتنہ پیدا ہونے کے ڈر سے غضِ بصر کا حکم ثابت ہوا اس کا مقتضا ہے کہ اگر فتنہ کا ڈر نہ ہو تو منع نہیں، کہتے ہیں اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ آنجناب نے فضل کا چہرہ تب پھیرا جب مسلسل دیکھنا شروع کیا اور خوفِ فتنہ ہوا، کہتے ہیں اس سے ابن آدم کی طبع کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے اس میں یہ دلیل بھی ہے کہ عام مسلمان خواتین کو اس قسم کے سخت پردے کا حکم نہ تھا جو ازواج مطہرات کو تھا وگرنہ آپ فضل کا چہرہ پھیرنے کی بجائے اس خاتون سے مکمل استتار کا کہتے، کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ عورت کے چہرے کا پردہ فرض نہیں کیونکہ بالاجماع حالتِ نماز میں وہ اپنا چہرہ ننگا رکھے گی چاہے اجنبیوں کی نظر پڑے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) سوائے چہرے پر نظر ڈالنے کے باقی سب کی نسبت وجوب پر ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس خاتون کے اس قصہ سے مذکورہ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ وہ حالتِ احرام میں تھی (پھر یہ کہاں ثابت کہ چہرہ ننگا تھا، عورت کا حسن اس کی آنکھوں اور حرکات وسکنات سے بھی عیاں ہو جاتا ہے پھر فضل نوخیز نوجوانی کے عالم میں تھے: اس عمر میں جوان عورت کی طرف خواہ کتنی ہی مستور ہو نظریں اٹھ جاتی

ہیں، بعض عصرِ حاضر کے علماء بھی اس قسم کے مبہم واقعات سے چہرے کے پردہ کے عدم وجوب پر استدلال کرتے ہیں جو قوی نہیں)۔
(بذقن الفضل) ابن تین کہتے ہیں اس سے بعض نے استدلال کیا کہ فضل کی ابھی داڑھی نہ آئی تھی مگر یہ درست نہیں کیونکہ دوسرے طریق میں ہے: (رجلا وضيئا) (کیونکہ رجل کا لفظ بالغ مرد پر بولا جاتا ہے) اگر کہا جائے رجل کا لفظ ما یکون کے اعتبار سے استعمال کیا تو ہم کہیں گے ظاہر یہی ہے کہ اس وقت کی ان کی حالت کا وصف کیا، اس کے لئے مؤید یہ امر بھی ہے کہ یہ حجۃ الوداع کے موقع کا ذکر ہے اور فضل اپنے بھائی عبداللہ سے بڑے تھے عبداللہ اس وقت بلوغت کے قریب تھے، صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عباس کو مشورہ دیا تھا کہ فضل کی شادی کر دیں جب وہ آپ سے ملتمس ہوئے تھے کہ انہیں عاملِ صدقات بنا دیں تاکہ شادی کیلئے کچھ جوڑ سکیں یہ اس واقعہ سے قبل ان کے بالغ ہونے پر دال ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی داڑھی نکل چکی تھی جیسے یہ بھی لازم نہیں کہ کسی لڑکے کی قبل از بلوغت داڑھی نہ آئے۔

- 6229 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطُّرُقَاتِ . فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ نَتَحَدَّثُ فِيهَا فَقَالَ إِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ قَالُوا وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ غَضُّ الْبَصَرِ وَكَفُّ الأَذَى وَرَدُّ السَّلاَمِ وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ

.طرفه - 2465 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد سوم ص:۶۵۶)

شیخ بخاری جعفی اور ابو عامر، عقدی ہیں زہیر سے مراد ابن تمیمی اور زید بن اسلم مولی ابن عمر ہیں ابن راہویہ نے بھی اپنی مسند میں اسے ابو عامر عقدی عن ہشام بن سعد عن زید بن اسلم سے نقل کیا تو ابو عامر کے اس میں دو شیوخ ہیں، احمد کے ہاں یہ عبدالرحمن بن مہدی عن زہیر سے بھی ہے اسماعیلی نے ایک اور واسطہ کے ساتھ بھی زہیر سے نقل کیا المظالم میں یہ حفص بن میسرہ عن زید سے گزری تھی۔ (بالطرقات) نسخہ کشمیہنی میں (فی الطرقات) ہے حفص کی روایت میں (علی) تھا، یہ طرق کی اور وہ طریق کی جمع ہے مسلم کی روایتِ ابوطلحہ میں ہے: (كنا قعودا بالأفنية) یہ فناء کی جمع ہے گھر کے آگے جو کھلی جگہ ہوتی ہے (یعنی صحن) تو نبی اکرم تشریف لے آئے اور فرمایا: (مالكُمْ و لِمجالس الصُّعُدات) یہ صعید کی جمع ہے کھلی جگہ کو کہتے ہیں کتاب المظالم میں اس کی توضیح گزری اسی کا مثل ابن حبان کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے سعید بن منصور نے یحیی بن یعمر کی مرسل روایت میں یہ زیادت کی: (فإنها سبيل من سبل الشيطان أو النار) (یعنی یہ شیطان یا آگ کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے)۔

(فقالوا الخ) عیاض کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ آپ کا مذکورہ حکم وجوب کیلئے نہ تھا یہ بطور ترغیب و اولیٰ تھا کہ اگر اسے وجوبی سمجھا ہوتا تو مراجعت نہ کرتے، اس سے احتجاج کر سکتے ہیں وہ حضرات جو اوامر کو وجوبی نہیں سمجھتے بقول ابن حجر محتمل ہے کہ (ہو تو وجوبی مگر) یہ امید کی ہو کہ ضرورت اور ان کی اہمیت اجاگر کرنے سے تخفیف کے ساتھ یہ منسوخ ہو جائے، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ مرسلِ یحیی بن یعمر میں ہے: (فظن القوم أنها عزمة) (یعنی لوگوں نے اسے عزیمت سمجھا) ابوطلحہ کی روایت میں ہے کہ عرض کی

ہم (لغير ما بأس)(یعنی کسی حرج والے کام کیلئے نہیں) بیٹھے ہیں بلکہ ہم تو آپس میں باتیں کرنے کیلئے بیٹھے ہوئے ہیں۔ (إلا المجلس) سب کے ہاں اِلا مشدد کے ساتھ ہے، المظالم میں یہ الفاظ گزرے: (فإذا أتيتم إلى المجالس) بقول عیاض وہاں سب ناقلینِ بخاری کے ہاں یہی ہے وہاں میں نے بیان کیا تھا کہ کشمیہنی کے نسخہ میں وہ عبارت ہے جو یہاں ہے، ابوطلحہ کی روایت میں ہے: (إما لا) الف مکسور اور لا نافیہ کے ساتھ، روایت میں یہ مُمالہ ہے ترکِ اِمالہ بھی جائز ہے اس کا معنی ہے: (إلا تتركوا ذلك فافعلوا كذا) (یعنی اگر یہ ترک نہیں کر سکتے تو ایسا کرو) ابن انباری کہتے ہیں (اِفعَلُ كذا إنْ كُنتَ لا تفعل كذا) (یعنی یوں کرو اگر تم یوں نہیں کر سکتے) اور (ما) صلۃً داخل ہوا، اوسطِ طبرانی کی حدیثِ عائشہ میں ہے: (فإن أبيتم إلا أن تفعلوا) یحی بن یعمر کی مرسل روایت میں ہے: (إن كنتم لا بُدَّ فاعلين)۔ (حقه) حفص کی روایت میں (حقها) ہے، طریق (مذکر ومؤنث) دونوں طرح مستعمل ہے احمد کی حدیثِ ابن شریح میں ہے: (فَمَنْ جَلس منكم على الصعيد فَلْيُعْطِهِ حقه)۔ (قالوا وما الخ) ابن شریح کی روایت میں ہے: (قلنا و ما حقه؟)۔

(غض البصر و كف الخ) ابوطلحہ کی روایت میں پہلے دو ہیں اور تیسرا یہ ہے: (و حسن الكلام) ابو ہریرہ کی حدیث میں پہلا اور تیسرا اور اس کے بعد ہے: (و إرشاد ابن السبيل و تشميت العاطس إذا حمد) (یعنی مسافر کو راستہ بتلانا اور چھینک مارنے والا اگر الحمد للہ کہے تو اسے دعا دینا) ابوداؤد کی حدیثِ عمر اور مرسلِ یحی میں یہ زیادت بھی ہے: (و تُغِيثُوا المَلْهُوف و تَهْدُوا الضَّالَّ) (یعنی مصیبت زدہ کی مدد کرو اور بھٹکے ہوئے کو راستہ بتلاؤ) بزار کے ہاں (و إرشاد الضال) ہے، احمد اور ترمذی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (اهدوا السبيل و أعِينُوا المظلوم و أفْشُواْ السلام) ہے بزار کی ابن عباس سے روایت میں یہ بھی ہے: (و أعِينوا على الحمولة) (بوجھ اٹھوادو) طبرانی کے ہاں سہل بن حنیف کی روایت میں یہ بھی ہے: (ذِكر الله كثيرا)، طبرانی کی وحشی بن حرب سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (وَ اهْدُوا الأغبياء و أعينوا المظلوم) تو ان احادیث میں مجموعی طور پر چودہ آدابِ مجلس کا بیان ہے میں نے چار اشعار میں انہیں یوں نظم کیا:

(جَمَعْتُ آدابَ مَنْ رَامَ الجلوسَ على ال — طريق بِنْ قولِ خيرِ الخَلْقِ إنسانا
أفْشِ السلام و أحْسِنْ فى الكلام و شَ — مِّتْ عَاطِساً و سلاماً رُدّ إحسانا
فى الحمل عَاوِنْ و مظلوماً أعِنْ و أغِث — لَهْفَانَ اِهْدِ سبيلا و اهْدِ جيرانا
بِالعُرْفِ مُرْ وَ انْهَ عَنْ نكر و كُفَّ أذىً — و غُضَّ طرفا و أكْثِرْ ذِكْرَ مَوْلانا)

راستوں میں بیٹھنے سے نہی کی علت میں یہ بھی شامل تھا کہ جوان عورتوں کے گزرنے اور نظر بازی سے فتنے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے کیونکہ خواتین کو تو راستوں میں چلنے سے منع نہیں کیا جا سکتا تھا کہ ان کی ضروریات ہوتی ہیں اسی طرح عام جگہوں میں اگر بیٹھیں تو پھر بعض حقوق اللہ اور بعض حقوق العباد کا خیال رکھنا پڑے گا (جو ان احادیث میں نبی اکرم نے بیان فرما دئے) جو گھر کے اندر بیٹھے ہونے کی صورت میں انسان پر لازم نہیں ہوتے تو اہلِ مجالس پر عائد کیا کہ ان حقوق کی مراعات کریں وگرنہ معصیت کیلئے متعرض ہوں گے اسی طرح ہر گزرنے والے کو سلام کا جواب دینا اور اگر یہ کثیر ہوں تو اس کے لئے اس میں مشقت ہے تو شارع نے اس سب

مشقت سے بچنے کا یہی راستہ مندوب کیا تھا کہ راستوں میں بیٹھا ہی نہ جائے تا کہ حسم مادہ ہو مگر جب اپنی ضرورت کا اظہار کیا (کہ اکٹھے بیٹھنے کی کوئی اور جگہ میسر نہیں ہے) کہ اس میں ان کی مصالح ہیں اور دین و دنیا کے معاملات ہیں جن میں گفت وشنید کی ضرورت پڑتی رہتی ہے تو آنجناب نے راستوں میں بیٹھنے سے مترتب ہونے والے مفاسد کے ازالہ کی سبیل بتلائی، ان سب آداب کیلئے کئی دیگر احادیث میں شواہد بھی ہیں مثلا افشائے سلام کیلئے ایک علیحدہ ترجمہ آئے گا اور جو احسانِ کلام ہے تو عیاض کہتے ہیں اس میں مسلمانوں کے باہمی حسنِ معاملہ کی طرف توجہ دلائی ہے کیونکہ وہاں سے کثیر مرد وخواتین کا گزر ہوگا (اور بچوں کا بھی جو بڑوں سے ہی سیکھتے ہیں اچھی کلام ہے تو اچھی کلام سیکھیں گے اور گالیاں ہیں تو گالیاں سیکھیں گے جیسے ہمارے دیہات کا عام رواج ہے) لہذا رہنمائی فرمائی کہ ان مجالس میں شستہ گفتگو کی جائے اور ضجر وخشونت اور فحش گوئی سے اجتناب کیا جائے، یہ منجملہ کف الاذی ہے بقول ابن حجر ابوشریح ہانی کی مرفوع حدیث اس کے لئے شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (مِنْ مُوجبات الجنة إطعام الطعام و إفشاء السلام وحسن الكلام) (یعنی جنت کے موجب کاموں میں سے کھانا کھلانا، سلام عام کرنا اور حسنِ کلام) ابو مالک اشعری کی مرفوع حدیث میں ہے: (في الجنة غُرَفٌ لِمَن أطابَ الكلام) (یعنی جنت میں خوش کلام لوگوں کیلئے خصوصی درجے ہیں) صحیحین میں عدی بن حاتم کی مرفوع حدیث میں ہے کہ آگ سے بچو خواہ آدھی کھجور کے ساتھ، جو یہ بھی نہیں پاتا وہ : (فبكلمةٍ طيبة)

جہاں تک تشمیتِ عاطس ہے تو اس کا مفصل بیان کتاب الادب (سابقہ جزوِ توفیق الباری) کے اواخر میں گزرا، سلام کا جواب دینے میں ایک مستقل باب آرہا ہے، جہاں تک (معاونة علی الحمل)(یعنی بوجھ اٹھوانے میں معاونت) ہے تو صحیحین کی ایک حدیثِ ابو ہریرہ میں اس کے لئے شاہد ہے جس میں تھا: (کُلُّ سلامی من الناس علیه صدقة) (یعنی لوگوں کے ہر جوڑ کے ذمہ صدقہ ہے) اس میں ہے: (و یُعِین الرجل علی دابته فیحمله علیها و یَرْفَعُ له علیها متاعَه صدقةٌ) اعانتِ مظلوم کا ذکر حضرت براء کی حدیث میں کچھ پہلے گزرا اس کے لئے ایک اور حدیث بھی شاہد ہے جو کتاب المظالم میں گزری، اغاثۃ الملھوف کیلئے صحیحین کی حضرت ابوموسی سے ایک حدیث شاہد ہے جس میں ہے:(و یعین ذا الحاجة الملهوف) ابن حبان کی حدیثِ ابو ذر میں ہے: (و تَسْعیٰ بشدة ساقیك مع اللهفان المستغیث) (یعنی مدد کے طالب مصیبت زدہ کی مدد کرنے میں پوری کوشش کرو) مرہبی نے العلم میں حضرت انس کی ایک مرفوع حدیث میں ذکر کیا: (والله یحب إغاثة اللهفان) اس کی سند نہایت ضعیف ہے، جہاں تک ارشادِ سبیل کا تعلق ہے تو ترمذی نے۔ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابوذر سے مرفوعا روایت کیا: (و إرشادك الرجل في أرض الضلال صدقة) (یعنی کسی کو راستہ بتلا دینا صدقہ ہے) بخاری کی الادب المفرد میں اور ترمذی کی اور اسے انہوں نے صحیح قرار دیا، حضرت براء سے مرفوع روایت میں ہے: (مَنْ منح منیحة أو هدیٰ زُقاقا کا ن له عدلُ عِتقِ نَسْمَةٍ) (یعنی جس نے اونٹنی یا دودھ والا کوئی اور جانور فائدہ اٹھانے کیلئے دیا یا راستہ بتلایا اسے اتنا ثواب ملے گا جیسے کسی جان کو غلامی سے آزادی دلا دی ہو) ابن حبان کی حدیثِ ابوذر میں ہے: (و یُسْمِع الأصمَّ و یَهدِی الأعمی و یَدُلُّ المُسْتَدِلَّ علی حاجته) (یعنی بہرے کو سنوادے، اندھے کو راستہ بتلادے اور ضرورت مند کی رہنمائی کردے) ہدایۃ الحیر ان کیلئے بھی اس سے ماقبل روایت شاہد ہے جہاں تک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا معاملہ ہے تو اس بارے کثیر احادیث ہیں، کف الاذی سے یہاں مراد

گزرنے والوں سے کفِ اذی ہے مثلاً ان پر راستہ کو تنگ نہ کرے یا کسی گھر کے دروازے کے سامنے ڈیرہ نہ جمائے کہ بے پردگی ہو، یہ بات عیاض نے کہی مزید کہتے ہیں کہ کفِ اذی سے مراد یہ بھی محتمل ہے کہ اہل مجلس کا ایک دوسرے کو (کسی قسم کی قولی یا فعلی) ایذاء دینے سے احتراز کرنا، صحیح میں حضرت ابوذر سے مرفوعا مروی ہے: (فکُفَّ عن الشر فإنها لك الصدقة) اس سے اول کی تائید ہوتی ہے اور جو غض البصر ہے تو حدیثِ باب سے یہاں یہی مقصود ہے، اللہ کے بکثرت ذکر بارے بھی متعدد احادیث ہیں جن میں بعض آگے کتاب الدعوات میں ذکر ہوں گی۔

- 3 باب السَّلاَمُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى (السلام اسمائے ربانی میں سے ہے)

﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ (اور جب تمہیں سلام کہا جائے تو اس سے احسن کے ساتھ جواب دو یا اسی کو لوٹا دو)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیثِ مرفوع کا حصہ ہیں جو متعدد طرق سے مروی ہے مگر کوئی بھی طریق شرطِ بخاری پر نہیں تو ترجمہ میں اسے استعمال کر لیا اور اپنی شرط پر وارد ایک حدیث نقل جو اس کے مفہوم کی مؤید ہے یعنی حدیثِ تشہد جس میں ہے: (فإن الله هو السلام) قرآن میں بھی اسمائے ربانی کے ضمن میں یہ ثابت ہے جیسے فرمایا: (السلام المُؤمِنُ المُهَيمِن) سلام کا معنی ہے نقائص سے سالم، بعض نے (المسلم لعباده) (یعنی اپنے بندوں کو سلامتی دینے والا)، بعض نے کہا: (المسلم علی أولیائه) (یعنی اپنے اولیاء پر سلام بھیجنے والا)، الادب المفرد میں حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا: (السلام اسم من أسماء الله تعالى وَضَعَه الله فى الأرض فأفشوه بينكم) (یعنی سلام اللہ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے جسے اس نے زمین پر اتارا ہے پس اسے عام کرو) اسے بزار اور طبرانی نے ابن مسعود سے موقوفا اور مرفوعا تخریج کیا ہے موقوف کی سند اقویٰ ہے اسے بیہقی نے شعب میں حضرت ابو ہریرہ سے ضعیف سند کے ساتھ مرفوعا روایت کیا، سب کے الفاظ ایک جیسے ہیں، بیہقی نے شعب میں ابن عباس سے سے موقوفا نقل کیا: (السلام اسم الله و هو تحية أهل الجنة)، مہاجر بن قنفذ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو سلام کہا آپ نے جواب دینے سے قبل وضوء کیا پھر جواب دیا اور فرمایا مجھے برا لگا کہ غیر طہر کی حالت میں اللہ کا ذکر کروں، اسے ابو داؤد اور نسائی نے بھی تخریج کیا ابن خزیمہ نے بھی۔ اور اسے صحیح قرار دیا، محتمل ہے کہ آپ کی مراد جو جواب میں اللہ کے نام کا ذکرِ صریح ہے،

سلام کے معنی میں اختلافِ اقوال ہے تو عیاض نے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے اللہ کی تجھے نگہبانی اور حفاظت نصیب ہو جیسے کہا جاتا ہے تمہارا اللہ ساتھی ہو، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے سب افعال پر مطلع ہے بعض نے کہا اس کا معنی ہے کہ اسم اللہ کو اعمال پر معروض کیا جاتا ہے ان میں معانی الخیرات کے اجتماع اور ان سے انتفائے عوارض الفساد کی توقع میں، بعض نے کہا اس کا معنی ہے سلامتی جیسے قرآن میں ہے: (فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ) [الواقعة: ۹۱] یا جیسے شاعر نے کہا: (تحيي بالسلامة أم عمرو و هل لي بعد قومي من سلام)، تو گویا سلام کرنے والا مسلم علیہ کو آگاہی دیتا ہے کہ تم مجھ سے سلامتی میں ہو اور تم کسی قسم کا خوف نہ کرو، ابن دقیق العید شرح الالمام میں لکھتے ہیں سلام سے کئی معانی مراد ہوتے ہیں ان میں سے سلامتی، تحیہ، پھر یہ اسمائے ربانی میں سے ہے (یعنی بطور تبرک مستعمل ہے) کہتے ہیں کبھی محض بمعنی التحیہ اور کبھی محض بمعنی السلامۃ استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی دونوں

معانی کے درمیان مترددأ بھی جیسے قرآن میں کہا: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا)[النساء: ۹۴] تو یہ تحیہ و سلامتی دونوں کومحتمل ہے اسی طرح یہ آیت بھی: (وَ لَهُمْ ما يَدَّعُونَ سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَّبٍ رَحِيمٍ)[يس : ۵۷ ـ ۵۸]۔

(و إذا حييتم بتحية الخ) ابوذر کے نسخہ میں: (أو رُدُّوها) مذکور نہیں، ترجمہ میں اس آیت کے ذکر کی مناسبت یہ ہے کہ امر بالتحیۃ کا عمومِ امر لفظِ سلام کے ساتھ مخصوص ہے جیسے بابِ اول میں مشار الیہا احادیث کی اس پر دلالت ہے علماء کا اس پر اتفاق ہے مگر جو ابن تین نے ابن خویز منداد عن مالک سے نقل کیا کہ آیت میں تحیہ سے مراد ہدیہ دینا ہے لیکن قرطبی نے ابن خویز سے نقل کیا کہ مالک نے اس کا ذکر بطور ایک احتمال کے کیا تھا ان کا دعوی ہے کہ دراصل یہ حنفیہ کا قول ہے انہوں نے اس امر کے ساتھ احتجاج کیا ہے کہ سلام کا بعینہ انہی الفاظ کے ساتھ جواب ممکن نہیں بخلاف ہدیہ کے تو مُہدیٰ لہ کو چاہئے کہ دیئے گئے ہدیہ سے بڑھ کر ہدیہ لوٹائے وگرنہ اسی کو واپس کر دے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ رد سے مراد ردالمثل ہے نہ کہ ردالعین (عین اسی چیز کو واپس کر دینا تو ممنوع ہے کہ اس کا مطلب ہے اس نے ہدیہ قبول نہیں کیا) اور یہ عام معمول ہے، قرطبی نے ابن قاسم اور ابن وہب عن مالک سے نقل کیا کہ آیت میں تحیہ سے مراد تشمیتِ عاطس اور عاطس کا جوابِ تشمیت ہے، کہتے ہیں سیاق میں اس طرح کی کوئی دلالت نہیں لیکن حکمِ تشمیت اور اس کا جواب جمہور کے نزدیک سلام اور اس کے جواب ہی سے ماخوذ ہے شائد مالک کا بھی میلان تھا۔

- 6230حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ قُلْنَا السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ قَبْلَ عِبَادِهِ السَّلَامُ عَلَى جِبْرِيلَ السَّلَامُ عَلَى مِيكَائِيلَ السَّلَامُ عَلَى فُلَانٍ فَلَمَّا انْصَرَفَ النَّبِيُّ ﷺ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ فَإِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَقُلِ التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ ذَلِكَ أَصَابَ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ثُمَّ يَتَخَيَّرُ بَعْدُ مِنَ الْكَلَامِ مَا شَاءَ

.أطرافه 831، 835، 1202، 6265، 6328، - 7381 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۱۱۳)

یہ کتاب الصلاۃ میں مفصلا مشروحا گزری ہے غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (إن الله هو السلام) سے ہے، اس امر پر اتفاق ہے کہ سلام کے جواب میں سلام (کا لفظ استعمال کرنا) ہی مجزیٔ ہوگا (صباح الخير) یا (صباح السعادة) اور (النور) کہہ دینا (شریعت کے لحاظ سے یعنی جس پر ثواب ملے) مجزیٔ نہیں، جس نے لفظِ سلام کے بغیر تحیہ کیا آیا اسے جواب دینا واجب ہے یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ ہے، جواب دینا تبھی واجب ہوگا جب سلام کرنے والے کا سلام سنائی دے تبھی وہ مستحقِ جواب بنے گا، اشارہ کے ساتھ جواب (یا سلام) کافی نہیں بلکہ اس سے تو زجر وارد ہے جیسا کہ ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا روایت کیا کہ یہود و نصاریٰ کی مشابہت نہ کرو کہ یہودی انگلی اور عیسائی کف کے اشارہ سے سلام کرتے ہیں، ترمذی نے اسے غریب قرار دیا بقول ابن حجر اس کی سند ضعیف ہے لیکن نسائی نے جید سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا کہ یہودیوں کی مانند سلام مت کرو کہ وہ سر،

کف یا اشارہ سے سلام کرتے ہیں، نووی لکھتے ہیں اسماء بنت یزید کی حدیث اس کا رد نہیں کرتی جس میں کہتی ہیں کہ رسول اکرم مسجد سے گزرے خواتین کی ایک جماعت بیٹھی ہوئی تھی تو آپ نے تسلیم کے ساتھ ہاتھ ہلایا، تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ زبان سے سلام کے الفاظ بھی کہے اور ہاتھ سے اشارہ بھی کر دیا (گویا دور سے گزرے ہوں گے اس خیال سے ہاتھ بھی ہلا دیا کہ سمجھ جائیں سلام کہا ہے) اسے ابوداؤد نے انہی سے: (فسلم علينا) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، اشارہ سے سلام کی نہی ایسے شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو حساً و شرعاً تلفظ پر قادر ہے وگرنہ یہ بھی مشروع ہے اس کی نسبت جو کسی شغل میں ہے جو مثلاً جوابِ سلام کے تلفظ سے اس کے لئے کوئی چیز مانع ہے مثلاً نمازی، گونگا اور جو دور ہے، اسی طرح بہرے کو سلام کہنا (گو ہمارے اور یہود و نصاریٰ کے مابین فرق یہ ہوگا کہ وہ فقط اشارہ سے سلام کرتے تھے ہم اشارہ اگر کریں گے تو ساتھ میں سلام کے لفظ بھی زبان سے کہیں گے) اگر عربی کے سوا کسی اور زبان میں سلام کہا آیا جواب کا مستحق ہے؟ علماء کے اس بابت تین اقوال ہیں، تیسرا یہ کہ جو عربی میں کہہ سکنے پر قادر ہے اسے واجب ہے کہ عربی کے الفاظ ہی کہے، ابن دقیق لکھتے ہیں بظاہر سلام کے سوا کسی اور لفظ کے ساتھ تحیہ کرنا ترکِ مستحب کے باب سے ہے مکروہ نہیں الا یہ کہ اہلِ دنیا کے اکابرین کی تعظیم میں مبالغہ کرنے کو عمداً ان الفاظِ سلام سے عدول کرے، قاضی حسین اور ایک جماعت کی رائے میں سلام کا فوراً جواب دینا ضروری ہے اگر تاخیر کر دی پھر استدراک کرتے ہوئے جواب دیا تو وہ جواب شمار نہ ہوگا گویا اس کا محل تب جب کوئی عذر نہ ہو، لکھے ہوئے سلام اور جو کوئی ایلچی پہنچائے، کا جواب بھی واجب ہے، اگر بچہ بالغ کو سلام کہے تو اس کا جواب بھی واجب ہے اگر ایک جماعت کو سلام کہا دیگر خاموش رہے ایک ان میں موجود بچے نے جواب دیا تو ایک رائے میں یہ مجزیٔ ہے۔

- 4 باب تَسْلِيمِ الْقَلِيلِ عَلَى الْكَثِيرِ (کم آدمی زیادہ آدمیوں کو سلام کریں)

یہ امر نسبی ہے جو دو کی نسبت ایک اور تین کی نسبت دو وغیرہ کو متناول ہے۔

- 6231 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الْكَبِيرِ وَالْمَارُّ عَلَى الْقَاعِدِ وَ الْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ

أطرافه 6232، 6233، - 6234

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم سے فرمایا کم عمر والا بڑی عمر والے کو اور گزرنے والا بیٹھے ہوئے کو اور کم آدمیوں کی جماعت زیادہ کی جماعت کو سلام کریں۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (یسلم) سب کے ہاں یہی صیغۃ الخبر ہے یہ بمعنی امر ہے احمد کے ہاں عبد الرزاق عن معمر کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اس میں ہے: (لیسلم) ، آگے اس کی تشریح ہوگی ماوردی کہتے ہیں اگر کوئی شخص مجلس میں آئے تو اگر حاضرین کم تعداد میں ہیں تو عمومی انداز میں ایک ہی دفعہ سلام کرنا کافی ہے اگر اہلِ مجلس کثیر تعداد میں تھے تو اس نے بعض (جن کے ساتھ جا کر بیٹھا) کو سلام کے ساتھ خاص کر لیا تو کوئی حرج نہیں کسی ایک کا جواب دے دینا بھی کافی ہوگا اگر کئی ایک کو سلام کیا تو

بھی حرج کی بات نہیں، اگر لوگ بہت زیادہ تعداد میں ہیں تو مجلس میں آتے ہی سلام کہہ دینا مناسب ہوگا اور سلام کی یہ سنت ان سب کے حق میں ادا ہو جائے گی جن کی سماعتوں میں اس کا سلام پڑا اور ان سامعین پر جواب دینا واجبِ کفایہ ہوگا جب بیٹھ جائے تو ان حاضرینِ مجلس کیلئے اس سے سنتِ سلام ساقط ہے جنہوں نے (ابتدائی سلام) نہیں سنا؟ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ اگر اعادہ کر لے تو کوئی حرج نہیں وگرنہ سنتِ سلام اس سے ساقط ہے کیونکہ سب ایک ہی گروہ ہیں اسی طرح کسی ایک یا بعض کے جواب دے دینے سے فرض ادا سمجھا جائے گا، دوم یہ کہ سنتِ سلام ان حضرات کے حق میں ابھی باقی ہے جنہوں نے اس کا پہلا سلام نہیں سنا تو اوائل کے جواب سے دیگر کی طرف سے جواب دینے کا فرض ابھی ادا نہیں ہوا۔

اسے ترمذی نے (الاستئذان) میں نقل کیا۔

- 5 باب تَسْلِيمِ الرَّاكِبِ عَلَى الْمَاشِي (سوار آدمی پیدل چلنے والے کو سلام کرے)

- 6232حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا مَخْلَدٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زِيَادٌ أَنَّهُ سَمِعَ ثَابِتًا مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُسَلِّمُ الرَّاكِبُ عَلَى الْمَاشِي وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ

أطرافه 6231، 6233، - 6234.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ ہی سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا سوار آدمی پیدل چلنے والے کو اور پیدل چلنے والا شخص بیٹھے ہوئے شخص کو سلام کرے اور کم آدمیوں کی جماعت زیادہ آدمیوں کی جماعت کو سلام کرے۔

مخلد سے مراد ابن یزید ہیں جبکہ زیاد، ابن سعد خراسانی نزیلِ مکہ ہیں اسماعیلی کی روایت میں نسبت مذکور ہے۔ (أنه سمع ثابتا الخ) غیرِ ابی ذر کے ہاں (مولی عبد الرحمن بن زید) ہے روح کی آمدہ روایت میں بھی نام مذکور ہے یہ زید مذکور حضرت عمر کے بھائی تھے اسی لئے ثابت کی نسبت عدوی بھی ذکر کی، ابوعلی جیانی بیان کرتے ہیں کہ اصیلی کی جرجانی سے نقلِ صحیح بخاری میں (عبد الرحمٰن بن یزید) ہے، یہ وہم ہے ثابت سے مراد ابن احنف ہیں بعض نے ابن عیاض بن احنف لکھا بعض کے مطابق احنف عیاض کا لقب تھا ثابت کی بخاری میں دو روایتیں ہیں دوسری کتاب البیوع میں گزری۔ (یسلم الراکب الخ) اس روایت میں یہی ثابت ہے یہ روایتِ ہمام میں مذکور نہیں جیسے ان کے ہاں (الصغیر علی الکبیر) مذکور ہے جو یہاں نہیں گویا دونوں نے وہ یاد رکھا جو دوسرے کے ذہن سے نکل گیا آگے ذکر ہوگا کہ عطاء بن یسار نے ہمام کی موافقت کی ہے ان سب سے چار اشیاء حاصل ہوتی ہیں یہ چاروں ترمذی کی حسن عن ابو ہریرہ سے روایت میں مجتمع ہیں، کہتے ہیں دیگر حوالے کے ساتھ بھی ابو ہریرہ سے یہ مروی ہے پھر ایوب وغیرہ کا قول نقل کیا کہ حسن کا ابو ہریرہ سے سماع ثابت نہیں۔

اسے مسلم نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6 باب تَسْلِيمِ الْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ (جان پہچان ہو یا نہ ہو، سب کو سلام کرنا چاہیے)

- 6233حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زِيَادٌ أَنَّ ثَابِتًا أَخْبَرَهُ وَهُوَ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ يُسَلِّمُ الرَّاكِبُ عَلَى الْمَاشِي وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ (سابقہ ہے)

أطرافه 6231، 6232، - 6234

سابقہ باب کی حدیث نقل کی ہے عبد الرحمٰن بن شبل کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے جسے احمد اور عبد الرزاق نے صحیح سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (يسلم الراكب على الراجل و الراجل على الجالس والأقل على الأكثر فمَنْ أجابَ كان له و مَنْ لم يُجب فلاشيء له)۔

علامہ انور باب(يسلم الماشي الخ) کے تحت لکھتے ہیں ان ابواب میں جملۃ الامر یہ ہے کہ شارع نے ان میں دونوں جانب کی مراعات کی ہے تو پیدل کو ترغیب دلائی کہ بیٹھے ہوئے کو سلام کہے اور سوار کو پیدل کی نسبت تا کہ کسی کے دل میں شائبہ تکبر نہ در آئے، قلیل کو پہل کا حکم کثیر کی تعظیم کی رعایت سے دیا کبھی تسلیم سے نقضِ کبر مقصود ہوتا ہے جب اس کا اس سے اندیشہ ہو اور کبھی مسلم علیہ کی تعظیم مراد ہوتی ہے جب اس کا محل ہو، تو یہ دو وجہ ہائے نظر ہیں۔

- 7 باب تَسْلِيمِ الصَّغِيرِ عَلَى الْكَبِيرِ (چھوٹے کا حق ہے کہ بڑے کو سلام کرے)

- 6234 وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الْكَبِيرِ وَالْمَارُّ عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ (سابقہ)

أطرافه 6231، 6232، - 6233

ابوذر کے نسخہ میں یہی ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں (حدثنا أحمد بن أبي عمرو حدثني أبي حدثني إبراهيم بن طهمان) کے طریق سے موصول کیا ہے ابو عمرو سے مراد حفص بن عبد اللہ بن راشد سلمی ہیں جو نیشاپور کے قاضی تھے ابو نعیم نے بھی اسے عبد اللہ بن العباس کے طریق سے اور بیہقی نے ابو حامد بن الشرفی کلاھما عن احمد بن حفص سے موصول کیا، جہاں تک کرمانی کا قول کہ بخاری نے(و قال إبراهيم) اس لئے کہا کہ اس حدیث کو ان سے مقامِ مذاکرہ میں سنا تھا تو یہ عجیب غلطی ہے بخاری نے ان کا زمانہ ہی نہیں پایا کہ وہ ان کی پیدائش سے چھبیس برس قبل وفات پا گئے تھے الادب کی روایت سے ظاہر ہوا کہ ان کے مابین دو واسطے ہیں۔

(والمار على القاعد) روایتِ ہمام میں بھی یہی ہے اور یہ سابق الذکر ثابت کی روایت سے اشمل ہے جس میں (الماشي) تھا کیونکہ وہ اعم ہے کہ گزرنے والا پیدل ہو یا سوار، الادب المفرد کی فضالہ بن عبید کی روایت میں دونوں لفظ مذکور ہیں اسے

ترمذی اور نسائی نے بھی تخریج کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا اس میں ہے: (یسلم الفارس علی الماشی والماشی علی القائم) اگر قائم سے مراد مستقر (یعنی کسی جگہ ٹھہرا ہوا) لیا جائے تو اس کے تحت بیٹھا، کھڑا، ٹیک لگایا ہوا اور لیٹا ہوا سبھی شامل ہیں اگر اسی زاویہ سے سوار کو دیکھیں تو اس میں بھی متعدد صورتیں ہیں، باقی ایک صورت رہ جاتی ہے جس کی بابت کوئی نص واقع نہیں ہوئی وہ یہ کہ جب دو گزرنے والوں کی مڈھ بھیڑ ہو چاہے دونوں سوار ہوں یا پیدل تو مازری نے اس کی بابت کلام کی، لکھتے ہیں اس صورت میں دینی مرتبہ کے لحاظ سے ادنی سلام میں پہل کرے کیونکہ فضیلتِ دین میں شارع نے ترغیب دلائی ہے اس پر (بالفرض) اگر دو سواروں کا آمنا سامنا ہو ان میں سے ایک مرکوب (یعنی سواری) ظاہری طور پر دوسرے کی نسبت اعلیٰ ہے جیسے ایک اونٹ اور دوسرا گھوڑے پر سوار ہے تو گھڑ سوار پہل کرے یا اس قسم کی صورتحال میں فقط دینی مرتبہ ملحوظ کیا جائے تو ادنی سلام میں پہل کرے یہی اظہر ہے دنیوی رتبہ کو اس ضمن میں خاطر میں نہ لایا جائے گا الا یہ کہ وہ سلطان ہو (یعنی صاحب اختیار، اس میں ہر وہ شامل ہو جسے آجکل کی اصطلاح میں باس کہا جاتا ہے) تب فتنہ کے اندیشہ سے ماتحت پہل کرلے، اگر دونوں ملاقاتی ہر جہت سے متساوی ہیں تو ہر ایک مامور بالا بتداء ہے اور دونوں کا بہتر (یعنی اس لمحے) وہ جس نے پہل کی جیسا کہ کتاب الادب کی حدیث المتہاجرین میں گزرا، بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا کہ دو پیدل چلنے والے اگر باہم مجتمع ہوں تو جس نے سلام میں پہل کی وہ (اس لمحے) افضل ہوا اسے انہوں نے ابن جریج عن زیاد بن سعد عن ثابت عن ابو ہریرہ سے روایت کے عقب میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ ابن جریج عن ابو الزبیر عن جابر سے تخریج کیا اور اس میں تصریح بالسماع بھی کی ابو عوانہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں اور بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن جریج سے یہی حدیث بتمامہ مرفوعا زیادت کے ساتھ نقل کی طبرانی نے بسند صحیح اغر مزنی سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے حضرت ابو بکر نے نصیحت کی کہ کوئی تم سے سلام کرنے میں سبقت نہ لے جائے، ترمذی نے حضرت ابو امامہ سے مرفوعا روایت کیا: (إنَّ أُولَى النَّاس بِاللّٰهِ مَنْ بَدَأَ بالسلام) اسے حسن قرار دیا، طبرانی نے حضرت ابو درداء سے روایت نقل کی کہ ہم نے کہا یا رسول اللہ ہم جب ملیں تو کون سلام میں پہل کرے؟ فرمایا: (أطوَعُكم لله) (یعنی جو اللہ کا زیادہ اطاعت گزار ہے)

(والقليل على الكثير) اس کی تقریر گزر چکی اگر معاملہ اس کے معاکس یہ ہو کہ گزرنے والا گروہ تعداد کے لحاظ سے (بیٹھے ہوئے) لوگوں سے کثیر ہے اسی طرح اگر صغیر کبیر کے پاس سے گزرا تو ان دونوں کی بابت میری نظر سے کوئی نص نہیں گزری، نووی نے مرور (یعنی گزرنے) کا اعتبار کیا اور لکھا آنے والا (وارد) سلام میں پہل کرے چاہے صغیر ہو یا کبیر اور چاہے قلیل ہوں یا کثیر ،مہلب کا یہ قول بھی ان کے موافق ہے کہ گزرنے والا داخل کے حکم میں ہے، ماوردی نے ذکر کیا کہ جو شوارع مطروقہ جیسے بازار، میں چلتا ہے وہ صرف بعض کو ہی سلام کہے (یعنی جن سے اس کا مکالمہ یا سامنا ہو) کیونکہ ہر ایک کو سلام کرنے میں لگ گیا پھر تو اپنے کام جس کیلئے گھر سے نکلا ہے، سے گیا اور یہ عرف سے بھی خروج ہے، بقول ابن حجر اس کے لئے معکر نہیں وہ جو بخاری نے الادب المفرد میں طفیل بن ابی بن کعب سے نقل کیا کہتے ہیں میں صبحدم ابن عمر کے ہمراہ بازار جاتا تھا تو کسی دکاندار یا کسی شخص سے ان کا گزر نہ ہوتا مگر اسے وہ سلام کرتے! میں نے (ایک دفعہ) کہا آپ بازار میں نہ تو کوئی خریداری کرتے اور نہ کسی چیز کے نرخ دریافت کرتے ہیں؟ کہنے لگے ہم تو صرف سلام کرنے آتے ہیں انھیں جو ہم سے ملیں! کیونکہ ماوردی کی مراد یہ ہے کہ جو کسی کام سے نکلا وہ اب سلام کہنے سننے ہی

میں نہ لگ جائے اور ابن عمر کے عملِ مذکور سے لگتا ہے کہ وہ کسی اور کام سے ما سوائے سلام کرنے کے نہیں نکلتے تھے تا کہ ثوابِ تسلیم حاصل کریں،

علماء نے ان مذکورہ حضرات کیلئے سلام میں پہل کرنے کے اس حکم کی حکمت کے بارہ میں کلام کی ہے تو ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ صغیر کی سلام میں پہل کبیر کے حق کی خاطر ہے کیونکہ حکم ہے کہ چھوٹے بڑوں کی توقیر کریں اور ان کیلئے متواضع ہوں اسی طرح قلیل کی پہل بھی کثیر کے حق کا احترام ہے کیونکہ ان کا حق زیادہ ہے اور گزرنے والے کو جو پہل کا حکم ہوا کیونکہ وہ داخل ہونے والے سے مشابہ ہے اور سوار کو پہل کے حکم میں حکمت یہ ہے کہ کہیں اس کے دل میں تکبر کا شائبہ نہ آجائے کہ وہ سوار ہے تو تواضع کی ایک راہ سجھائی ابن عربی کہتے ہیں اس حدیث میں جو کچھ بیان ہوا اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی بھی نوع کے ساتھ مفضول فاضل کو سلام میں پہل کرے بقول مازری سوار کو جو پہل کا حکم ہے یہ اس لئے کہ اس کی پیدل پر ایک مزیت وامتیاز ہے تو پیدل کو اس کا عوض یہ دے دیا کہ سوار کو اسے سلام کرنے میں پہل کا حکم دیا یہ احتیاط ملحوظ رکھتے ہوئے کہ سوار میں تکبر نہ در آئے کہ اگر دونوں فضیلتوں کا وہ حائز (یعنی انکا محصِل) ہو جائے اور پیدل کو جو حکم ملا کہ بیٹھے ہوئے کو سلام کہے تو چونکہ بیٹھے ہوئے کو اس سے شر کا خدشہ ہوسکتا ہے (کہ کہیں کوئی چور ڈاکو یا دشمن ہی نہ ہو) بالخصوص اگر وہ سوار بھی ہو تو اگر اس نے پہل کر کے سلام کہا تو گویا اپنے سے اس خدشہ کو دور کیا یا اس لئے کہ تصرف فی الحاجات میں ایک طرح کا تذلُّل ہے جبکہ بیٹھا ہوا صاحبِ مزیت ہے اس لئے گزرنے والے کو پہل کا حکم دیا یا اس وجہ سے کہ گزرنے والے تو کثیر ہوتے ہیں تو بیٹھے ہوئے کو اس مشقت سے محفوظ رکھنا مقصود تھا کہ سب کو سلام کرتا رہے بخلاف گزرنے والوں کے کہ ان پر مشقت نہیں اور جو قلیل ہیں تو اس لئے کہ جماعت کی ایک فضیلت ہے یا اس لئے کہ اگر جماعت (یعنی اکثر) کو حکم ہوتا کہ وہ قلیل کو سلام کہیں تو ان کے کسی فرد سے اندیشۂ تکبر ممکن تھا تو احتیاطاً انہیں حکم دیا کہ وہ کثرت کا احترام کرتے ہوئے سلام میں پہل کریں، مسلم کی روایت میں صغیر کے کبیر کو تسلیم کا ذکر موجود نہیں، اس میں حکمت یہ ہے کہ عمر کی مراعات کی گئی، یہ شرع کے کثیر امور میں ملحوظ ہے، اگر معنوی اور حسی صغر باہم متعارض ہو کہ مثلاً عمر میں کم فرد علم میں زیادہ ہے تو یہ محلِ بحث ہے اس بابت کوئی نقل نظر سے نہیں گزری بظاہر عمر کا ہی اعتبار کرنا ہوگا کیونکہ یہی ظاہر ہے اور احادیث میں یہی مذکور ہوا ہے، جیسے حقیقت کو مجاز پر مقدم کیا جاتا ہے، ابن دقیق العید نے ابن رشد سے نقل کیا کہ صغیر کے کبیر کو تسلیم کے ضمن میں محلِ امر تب جب وہ باہم ملیں (یعنی ایک جیسی حالت میں) اگر ایک سوار اور دوسرا پیدل ہے تب سوار (خواہ صغیر یا کبیر) پہل کرے گا اگر دونوں سوار یا پیدل ہیں تب صغیر پہل کرے،

مازری وغیرہ لکھتے ہیں ان مناسبات پر ان کے مخالف جزئیات کے ساتھ معترض نہ ہوا جائے اس لئے کہ یہ ایسی علل کی حیثیت سے قائم نہیں جو واجب الاعتبار ہوں کہ ان سے عدول اب جائز نہیں یعنی بالفرض اگر پیدل چلنے والے نے سوار کو سلام میں پہل کر دی (یا مثلاً کبیر نے صغیر یا کثیر نے قلیل کو) تو یہ ممتنع نہیں کیونکہ سلام کے اظہار وافشاء کا حکم ہے ہاں حدیث میں اس وارد کی مراعات اولیٰ ہے اور یہ خبر بمعنی امر اور استحبابی ہے (اس تفصیل کی ضرورت تب پڑسکتی ہے اگر کوئی تنازع اٹھ کھڑا کہ کون سلام میں پہل کرے تب یہ حدیث پیش کی جائے گی) ترکِ مستحب کراہت کو مستلزم نہیں ہاں اسے خلافِ اولی ضرور کہا جاسکتا ہے تو اگر مامور بالا ابتداء نے ترکِ سلام کیا اور دوسرے نے پہل کر لی تو مامور مستحب کا تارک اور دوسرا سنت کا فاعل ہوا ہاں اگر اس نے مبادرت کر لی (اور مامور کو پہل کرنے

کا موقع ہی نہ دیا) تب یہ تارکِ مستحب قرار پائے گا، متولی کہتے ہیں اگر سوار یا پیدل نے حدیث کے مدلول کی مخالفت کی تو یہ مکروہ ہے کہتے ہیں وارد ہر حال میں پہل کرے کرمانی لکھتے ہیں اگر یہ کہا ہوتا کہ کبیر صغیر کو سلام میں پہل کرے اور کثیر قلیل کو تو بھی مناسب ہوتا کیونکہ غالب صورتحال یہ ہے کہ صغیر کو کبیر سے خوف (یعنی ضرر کا اندیشہ) ہوتا ہے اور قلیل کو کثیر سے تو ان کے پہل کی صورت میں وہ خوف سے امن میں ہوں گے لیکن چونکہ اہلِ اسلام سبھی ایک دوسرے سے مامون ہیں تو ان احکامات میں جانبِ تواضع کو ملحوظ رکھا اور جہاں کہیں طرفین میں سے ایک کا راجح ہونا معلوم وظاہر نہ ہو تو سلامتی و دعاء کے ساتھ اعلام راجع الی الاصل ہوگا تو اگر پیدل چلنے والے تعداد میں کثیر اور بیٹھے ہوئے قلیل ہیں تو اب تعارض ہے اب حکم ان دو آدمیوں کے حکم کی مانند ہوگا جن کا آمنا سامنا ہوا تو اب جس نے پہل کر لی وہ افضل ہوا البتہ پیدل کی جانب کی ترجیح محتمل ہے جیسا کہ ذکر گزرا۔

8 - باب إِفْشَاءِ السَّلاَمِ (اِفشائے سلام)

افشاء بمعنی اظہار ہے مراد یہ کہ لوگوں کے درمیان سلام کرنے کو عام کیا جائے تا کہ احیائے سنت ہو (اور الفت ومودت کے جذبات عام ہوں) بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ ابن عمر سے روایت نقل کی کہ جب سلام کہو تو بآوازِ بلند کہو کہ یہ اللہ کی طرف سے تحیہ ہے، نووی کہتے ہیں کم از کم آواز اتنی بلند ہو کہ مسلم علیہ سن پائے وگرنہ سنت کا عامل نہ کہلائے گا (یعنی سنتِ سلام کا) سلام کے ساتھ رفعِ صوت سے ایسی جگہ مستثنیٰ ہے جہاں جاگتے ہوؤں کے ساتھ ساتھ کچھ افراد سوئے ہوئے بھی ہیں تو اب سنت وہ جو صحیح مسلم کی حضرت مقداد سے روایت میں بیان ہوئی کہ نبی اکرم جب رات کے وقت (مسجد میں) تشریف لائے تو اتنی آواز سے سلام کہتے کہ جاگتے ہوئے سن لیں اور سوئے ہوئے بیدار نہ ہوں نووی نے متولی سے نقل کیا کہ اگر جماعت سے آمنا سامنا ہو تو بعض کو سلام کے ساتھ خاص کرنا مکروہ ہوگا کیونکہ سلام کی مشروعیت کا مقصد تحصیلِ الفت ہے اور تخصیص کر لینے میں دوسروں کا ایحاش وتنفیر ہے۔

6235 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ أَبِي الشَّعْثَاءِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَنَصْرِ الضَّعِيفِ وَعَوْنِ الْمَظْلُومِ وَإِفْشَاءِ السَّلاَمِ وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَى عَنِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ وَنَهَانَا عَنْ تَخَتُّمِ الذَّهَبِ وَعَنْ رُكُوبِ الْمَيَاثِرِ وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالْقَسِّيِّ وَالإِسْتَبْرَقِ

أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 5863، 6222، 6654 -

(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۱۴۴)

سند میں جریر سے ابن عبدالحمید اور شیبانی سے ابو اسحاق مراد ہیں اشعث کے والد کا نام سلیم بن اسود تھا۔ (عن معاوية بن قرة) اکثر نے یہی ذکر کیا جعفر بن عوف نے مخالفت کرتے ہوئے شیبانی سے (عن أشعث عن سويد بن غفلة عن البراء) ذکر کیا، یہ شاذ روایت ہے اسماعیلی نے اس کی تخریج کی۔ (أمرنا النبي الخ) اللباس میں لکھا تھا کہ بخاری نے یہ روایت صحیح کے متعدد

مقامات میں تخریج کی ہے اکثر جگہ تا منقل نہیں کی تو یہ وہ جگہ ہے جہاں سات ماموارت اور سات ہی منہیات ذکر کئے ہیں یہاں غرضِ ترجمہ افشائے سلام کے ذکر سے ہے، عیادتِ مریض کی شرح کتاب الطب، اتباع الجنائز کی کتاب الجنائز، عونِ مظلوم کی کتاب المظالم، تشمیتِ عاطس کی کتاب الادب کے اواخر میں گزری ابرار القسم کا ذکر الأیمان والنذور میں آئے گا، منہیات کی شرح الاشربہ ادر کتاب اللباس میں گزر چکی ہے اسی طرح نصرتِ ضعیف کا حکم بھی کتاب المظالم میں بیان ہو چکا حدیثِ براء کے اکثر طرق میں یہ مذکور نہیں اس کی بجائے (إجابة الداعی) ہے اس کی شرح بھی کتاب النکاح کے ابواب الولیمۃ میں گزری، کرمانی کہتے ہیں نصر الضعیف منجملہ اِجابۃ الداعی سے ہے کیونکہ داعی کبھی ضعیف ہوسکتا ہے اور اس کی اجابت سے مراد اس کی نصرت ہوگی اور پھر اس عددِ مذکور کا ظاہری مفہوم مراد نہیں اس لحاظ سے ماموارت کی تعداد آٹھ بنتی ہے، یہی کہا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اجابۃ الداعی اس روایت سے ساقط ہوا ہے اور نصرِ ضعیف سے مراد (عون المظلوم) ہے جو اس کے ایک دیگر طریق میں مذکور ہے اس احتمال کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ بخاری نے اکثر جگہوں میں ان بعض ماموارت کا ذکر حذف کیا ہے جہاں اس حدیث کو بالاختصار ذکر کیا۔

(و إفشاء السلام) الجنائز کی روایت میں (و رد السلام) تھا معنی کے لحاظ سے کوئی مغایرت نہیں کیونکہ ابتدائے سلام اور اس کا جواب باہم متلازم ہیں، ابتدائے سلام إفشاء ہے اس کا افشاء جواب کو مستلزم ہے افشاء السلام حضرت براء کی حدیث کے ایک طریق میں ایک اور لفظ کے ساتھ بھی وارد ہوا اسے بخاری نے الادب المفرد میں: (أفشوا السلام تسلموا) کے الفاظ سے نقل کیا، ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، عبد الرحمٰن بن عوسجہ عنہ کے حوالے سے مسلم کی ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (ألا أدُلُّكُم علىٰ ما تحابون به؟ أفشُوا السلام بينكم) ابن عربی لکھتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ افشائے سلام کے فوائد میں سے اہلِ اسلام کے درمیان باہمی محبت کا حصول بھی ہے کہ اس میں ائتلافِ کلمہ ہے تا کہ شرائعِ دین کی اقامت اور اخزائے کفار پر وقوعِ معاونت کے ساتھ عمومِ مصلحت ہو! سلام ایک ایسا کلمہ ہے جو نفور کو التفات میں بدل دیتا ہے ابن سلام کی مرفوع حدیث میں ہے: (أطعموا الطعام و أفشوا السلام) آگے کہا: (تَدخُلوا الجنة بسلام) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا، ترمذی اور حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا بخاری اور ترمذی نے۔ ابن حبان نے صحیح کہا، عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعا روایت کیا: (اعبدوا الرحمن و أفشوا السلام) اس میں ہے: (تدخلوا الجنان) افشائے سلام بارے کثیر احادیث ہیں مثلا بزار کی حدیثِ زبیر، احمد کی حدیثِ ابن زبیر اور طبرانی کے ہاں ابن مسعود اور ابو موسی وغیرہم سے احادیث اسی طرح نسائی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جب تمہارا کوئی بیٹھے تو بھی سلام کہے (یعنی مجلس میں) اور (جانے کیلئے) کھڑا ہو تو بھی سلام کہے پس اول دوسرے سے اَحق نہیں، ابن ابو شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر سے نقل کیا کہ میں بازار کی طرف نکلتا ہوں اس کے سوا کوئی اور حاجت نہیں ہوتی کہ میں لوگوں کو سلام کروں اور مجھے بھی کیا جائے، بخاری نے الادب المفرد میں طفیل بن ابی بن کعب عن ابن عمر سے نحوہ نقل کیا، تو یہ مذکورہ احادیث اپنی شرط پر نہ ہونے کے باعث اس حدیثِ براء پر اکتفاء کیا،

افشائے سلام کے امر سے استدلال کیا گیا ہے کہ سراً سلام کہنا کافی نہ ہوگا بلکہ جہر مشترَط ہے کم از کم اتنا کہ مسموع ہو سلام بھی اور اس کا جواب بھی، ہاتھ وغیرہ کا اشارہ کافی نہیں جیسا کہ اس کا ذکر گزرا البتہ حالتِ نماز اس سے مستثنیٰ ہے جید احادیث وارد ہیں کہ

نبی اکرم نے نماز کے دوران اشارہ سے سلام کا جواب دیا ہے ابن مسعود سے بھی اس کا نحو مروی ہے مثلا ابوسعید کی حدیث کہ نماز پڑھتے نبی اکرم کو ایک شخص نے سلام کیا آپ نے اشارہ سے جواب دیا اسی طرح جو دور ہے کہ سلام کی آواز اس تک نہیں پہنچ سکتی وہ بھی اشارہ کر سکتا ہے مگر ساتھ میں سلام کے کلمات بھی کہے گا ، ابن ابی شیبہ نے عطاء سے نقل کیا کہ ہاتھ کے اشارہ سے سلام مکروہ ہے سر کے اشارہ سے نہیں، ابن دقیق لکھتے ہیں افشائے سلام کے امر سے ابتداء بالسلام کے وجوب کے قائلین نے استدلال کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ کہنے کی کوئی سبیل نہیں کہ یہ دونوں جانب کی تعمیم پر فرضِ عین ہے کیونکہ اس میں حرج و مشقت ہے تو جب عمومین کی دونوں جانب سے ساقط ہے تو خصوصین کی دونوں جانب سے بھی ساقط ہوا کیونکہ اس قول کا قائل کوئی بھی نہیں کہ ایک پر سوائے باقیوں کے واجب ہے اور ایک کو سلام کہنا واجب ہے سوائے باقیوں کے، کہتے ہیں جب اس صورت میں اس کا (یعنی وجوب کا) سقوط ہے تو استحباب ساقط نہیں کیونکہ فریقین کی نسبت سے عموم ممکن ہے اور یہ بحث ان حضرات کے حق میں ظاہر ہے جو قائل ہیں کہ ابتدائے سلام فرضِ عین ہے لیکن جو فرضِ کفایہ کہتے ہیں ان پر وارد نہیں اگر ہم کہیں کہ فرضِ کفایہ کسی معین ایک پر عائد نہیں ہوتا، کہتے ہیں استحباب سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کی بابت ابتدائے سلام کے ترک کا حکم ہے، مثلا کافر بقول ابن حجر ماقبل حدیث میں آپکا یہ قول اس پر دال ہے : (فإذا فعلتموه تحاببتم) جبکہ مسلمان کفار کی معادات کے ساتھ مامور ہیں تو ایسا فعل ان کی نسبت مشروع نہیں جو محبت و مودت کو متدعی ہو، اس بارے باب (التسلیم علی مجلس فیه أخلاط من المسلمین و المشرکین) میں بحث ہوگی، فاسق کو اور بچے کو مشروعیتِ سلام بارے بھی اختلاف موجود ہے اسی طرح مرد کے عورت یا عورت کے مرد کو کرنے میں بھی اور جب کسی مجلس میں کافر و مسلم موجود ہوں تو مسلم کے حق کی مراعات میں سلام مشروع ہے یا کافر کی موجودی کی وجہ سے یہ ساقط ہو جائے گا؟ بخاری نے ان سب کی بابت تراجم قائم کئے ہیں

نووی لکھتے ہیں سلام کہنے کے عمومی حکم سے وہ شخص مستثنیٰ ہے جو مثلا اکل وشرب یا جماع میں مشغول ہے یا بیت الخلاء، حمام میں ہے یا سویا ہوا ہے یا اونگھ رہا ہے یا نماز میں ہے یا اذان دے رہا ہے تو جب تک وہ ان مذکورہ افعال میں بالفعل مشغول ہے سلام نہ کہا جائے مثلا اگر کھانا کھانے والے کے منہ میں لقمہ نہیں تو اسے سلام کہا جا سکتا ہے خرید وفروخت اور دیگر سارے معاملات میں مصروف لوگوں کو بھی سلام کہا جا سکتا ہے اس کے لئے ابن دقیق العید نے اس امر سے احتجاج کیا ہے کہ لوگ تو ہمہ وقت کسی نہ کام میں مشغول ہی رہتے ہیں اگر اس وجہ سے ترکِ سلام ہو تو افشائے سلام کے حکمِ نبوی کا امتثال حاصل نہ ہو سکے گا کہتے ہیں حمام میں موجود شخص کو سلام کرنے کے مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا ہے کہ یہ شیطان کا گھر ہے اور یہ موضعِ تحیہ نہیں کیونکہ وہ شخص تو صفائی ستھرائی میں لگا ہوا ہے کہتے ہیں یہ اس کی کراہت کیلئے قوی نہیں بلکہ یہ عدمِ استحباب پر دال ہے بقول ابن حجر بخاری کی کتاب الطہارہ میں گزرا تھا کہ اگر حمام میں اس پر چادر ہے تو سلام کہہ دے ورنہ نہیں وہاں اس بارے بحث ہوئی تھی صحیح مسلم میں حضرت ام ہانیٔ سے ثابت ہے کہ میں نبی اکرم کے ہاں آئی آپ غسل فرما رہے تھے اور حضرت فاطمہ نے ستر کیا ہوا تھا تو میں نے سلام کیا نووی لکھتے ہیں اثنائے خطبہِ جمعہ سلام کرنا مکروہ ہے کیونکہ مکمل خاموش رہنے کا حکم ہے تو اگر کوئی سلام کہہ دے تو وجوبِ انصات کے قائلین کے ہاں جواب نہیں دینا چاہئے، جو اسے سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جواب دیا جا سکتا ہے، دونوں وجہوں پر کوئی ایک شخص ہی جواب دے، اور جو تلاوت قرآن میں

مشغول ہے تو واحدی کے بقول اولیٰ یہ ہے کہ اسے سلام نہ کہا جائے اگر کوئی کہہ دے تو صرف ہاتھ کے اشارہ سے جواب دے اگر تلفظ بھی کر لیا تو اب پھر سے تعوذ کر کے پڑھنا شروع کرے، بقول نووی یہ محلِ نظر ہے بظاہر اسے بھی سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مشروع ہے، کہتے ہیں جو نہایت توجہ وخشوع کے ساتھ دعاء کرنے میں مستغرق ہے تو اس کی نظیر بھی قاریِ قرآن کی سی ہے میرے نزدیک اظہر یہ ہے کہ اسے بھی سلام کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس کی توجہ اور خشوع میں فرق آئے گا اور یہ آکل کی مشقت سے بھی زیادہ اسے شاق گزرے گا، جو حالتِ احرام میں تلبیہ میں مصروف ہے اسے سلام کہنا مکروہ ہے کیونکہ قطعِ تلبیہ میں کراہت ہے لیکن اگر کسی نے کہہ دیا تو بول کر جواب دینا واجب ہے،

کہتے ہیں ان میں سے کسی نے سلام کے جواب کے ساتھ تبرع کر دیا (یعنی اس کے ذمہ مشروع تو نہیں لیکن دیدیا) حالانکہ وہ پیشاب وغیرہ میں مشغول تھا تو یہ مکروہ ہے اگر کھانے وغیرہ میں مصروف ہے تو اس موضع میں مستحب ہے جہاں اس کا وجوب نہیں اگر نماز پڑھ رہا ہے تو مخاطبت کے لفظ کے ساتھ جواب دینا جائز نہیں مثلا کہے (علیك السلام) یا فقط (علیك)، اگر ایسا کہہ دیا تو اگر تحریم کے حکم سے واقف تھا تو نماز باطل ہو جائے گی اگر واقف نہ تھا تب اصح یہ ہے کہ باطل نہ ہوگی، اگر غائب کی ضمیر کے ساتھ جواب دیا تب باطل نہیں لیکن مستحب یہی ہے کہ اشارہ سے جواب دے اور اگر فراغت کے بعد لفظا جواب دے تو یہ زیادہ پسند ہے (یعنی اثنائے نماز اشارہ بھی نہ کرے) اگر اذان دے رہا یا تکبیر پڑھ رہا ہے تو بول کر جواب دینا مکروہ نہیں کیونکہ تھوڑا سا وقفہ کر کے پھر سے اذان یا تلبیہ شروع کر سکتا ہے، اس سے تسلسل خراب نہ ہوگا، ابن حجر لکھتے ہیں والد مرحوم نے اذکار پر اپنے نکت میں ان کی قاریِ قرآن بارے کہی بات کا تعاقب کیا کیونکہ اس کے حق میں وہی کچھ ہے جو خود انہوں نے دعا میں مشغول شخص کی بابت کہا تو اس کی مانند وہ بھی جو قرآن کی تلاوت اور اس کے معانی کے تدبر میں مستغرق ہو سکتا ہے (لہذا اسے سلام کر کے اس کی یکسوئی کو خراب نہ کیا جائے) پھر ان کی طرف سے اعتذار پیش کیا کہ داعی چونکہ اپنی طلب کے ساتھ مہتم ہے لہذا اس کی توجہ و استغراق قاریِ قرآن کی نسبت زیادہ ہے، قاریِ قرآن سے تو شرعاً توجہ اور انہماک مطلوب ہے لیکن چونکہ وساوس انسان پر مسلط ہیں لہذا لازم نہیں کہ مکمل طور سے آس پاس سے بے خبر ہو، اس حالتِ علویہ میں ہونا بہت شاذ و نادر ہے اھ، ابن حجر کے بقول یہ امر مخفی نہیں کہ جس تعلیل کا ذکر شیخ (یعنی نووی) نے داعی کی بابت کیا وہ قاری کے حق میں بھی موجود ہے اور جو انہوں نے نماز کے بطلان کا ذکر کیا اگر اس نے مخاطبت کے صیغہ سے سلام کا جواب دے لیا تو یہ متفق علیہ امر نہیں، امام شافعی سے نص منقول ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ اس کا ارادہ حقیقتِ خطاب نہ تھا بلکہ دعا کا تھا بہر حال داعی اور قاری کا بعد از فراغت جواب دینا مستحب ہے بعض حنفیہ نے ذکر کیا کہ جو مسجد میں قراءت، تسبیح یا نماز کے انتظار میں بیٹھے ہیں ان پر سلام کہنا مشروع نہیں اگر کوئی کہہ لے تو جواب دینا واجب نہیں (اہلحدیث کی مساجد میں یہ روش عام ہے کہ نماز کے انتظار میں بیٹھے ہوؤں کو ہر آنے والا سلام کہتا رہتا ہے اسی طرح نماز کا سلام پھرنے کے بعد جو جانے کیلئے اٹھتا ہے سلام کر کے جاتا ہے اسلام آباد کے ایک مدرسہ میں نماز باجماعت میں شامل تھا تو ستر اسی طلبہ آئے سب نے سلام کیا اور ان سب نے واپس جاتے ہوئے بھی کہا تو بظاہر یہ عمل مستحسن نہیں معلوم ہوتا بالخصوص سلام پھیرنے کے بعد کیونکہ نماز کے بعد کے مشروع وظائف کریں یا ان سلاموں کے جواب ہی دیتے رہیں، اگر کوئی کہے کہ کسی ایک کا جواب سب کی طرف سے فرض کفایہ ہے تو کیسے پتہ چلے کہ کسی ایک نے جواب دے لیا

ہے اسی مناسبت سے ایک لطیف واقعہ یاد آیا اسلامی یونیورسٹی میں معہد اللغات کے ہم اساتذہ امتحانی پرچے چیک کرنے ایک جگہ جمع تھے ایک مصری ساتھی استاذ نے پرچوں کا ایک بنڈل پکڑا اور گننے لگا تقریبا آدھے گن لئے تھے کہ ہمارے ایک پاکستانی ساتھی استاذ جنہیں مصافحہ کرنے کا بہت شوق تھا عین اس وقت کمرہ میں داخل اور سب سے مصافحہ کرنا شروع کر دئے اور عین اس مصری استاذ کے سر پر کھڑے ہو کر کہا: السلام علیکم یا أخي اور زبردستی ہاتھ آگے بڑھایا وہ مصافحہ کرتے کرتے گنتی بھول گئے اور پھر سے گننا شروع کر دیا تو سلام کرتے ہوئے عقل سے کام لینا نہایت ضروری ہے، ہمارے کثیر حضرات میں ظاہریت غالب ہے، ستیانہ مدرسہ کے ایک استاذ برسوں قبل ہمارے ہوسٹل میں آئے ہم انہیں ہمراہ لئے فیصل مسجد کے نواح میں گھومنے نکلے اب ہماری آپس میں بات چیت کیا ہونی تھی کہ انہوں نے ہر شخص کو جو سامنے سے آرہا تھا اور وہ سینکڑوں تھے، سلام کرنا شروع کر دیا ان کی زبان سارا وقت السلام علیکم السلام علیکم کہنے سے نہیں تھمی تو اس میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ماشاء اللہ اکثر سے بھی کثیر اہلِ پاکستان بے نمازی اور بغیر داڑھی کے ہیں میرے خیال میں انہیں سلام کرنے میں پہل کرنا مکروہ ہوگا حدیث نبوی : سَلِّمْ عَلىٰ مَنْ عَرَفْتَ و علىٰ مَنْ لَمْ تَعْرِفْ سے مراد یہ بھی نہیں کہ ہر فاسق و فاجر کو سلام کرتے پھریں)

کہتے ہیں اسی طرح اگر خصم (یعنی جھگڑے کا کوئی فریق) قاضی کو سلام کرے تو اس پر جواب دینا واجب نہیں اسی طرح استاذ پر بھی واجب نہیں اگر اس کا شاگرد سلام کہے، ابن حجر کے بقول یہی کہا مگر اس آخری بات پر موافقت نہیں کی جائے گی، افشائے سلام کے عموم میں خود اپنے آپ کو سلام کہنا بھی شامل ہے اگر مثلا ایسی جگہ داخل ہوا جہاں کوئی بھی نہیں کیونکہ قرآن میں ہے: (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوْتاً فَسَلِّمُوْا عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ) [النور: ٦١] بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ابی شیبہ نے حسن سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ خالی گھر میں ان الفاظ کے ساتھ سلام کرنا مستحب ہے: (السلام علينا و على عباد الله الصالحين) (تو اس میں صالح جن اور فرشتے بھی آ گئے اگر وہاں موجود ہیں) طبری نے ابن عباس سے اور علقمہ، عطاء اور مجاہد کے طرق سے بھی اس کا نحو نقل کیا، جس نے کسی کی بابت گمان کیا کہ اگر اس نے سلام کیا تو وہ جواب نہ دے گا تو اس گمان کے باعث سلام کہنا ترک نہ کرے کیونکہ اس کا گمان غلط بھی ہو سکتا ہے، نووی کہتے ہیں بعض غیر محققین کا کہنا کہ ایسا کرنا دوسرے کو گناہگار بنانے کے مترادف ہو سکتا ہے، غباوت ہے کیونکہ شرعی مامورات کو اس قسم کے گمان کے باعث چھوڑا نہیں جا سکتا اگر اس روش پر چلیں تو کثیر منکرات کا انکار باطل ہو جائے، کہتے ہیں جس کے ساتھ ایسا ہو وہ نرم انداز میں کہہ دے سلام کا جواب دینا واجب ہے تو آپ کو چاہیئے کہ جواب دیں تاکہ فرض ساقط ہو ہاں اگر وہ ترک پر جاری رہے تو اسے محلل کرے دے (یعنی اپنے حقِ جواب کو اس سے معاف کر دے) ابن دقیق نے شرح الالمام میں اس قول کو راجح کہا جسے نووی نے مزیف قرار دیا ہے کہ معصیت میں توریطِ مسلم (یعنی موقع فراہم کرنا) کی مفسدت اسے سلام کرنے کی مصلحت سے اشد ہے بالخصوص اگر افشاء کا امتثال اس کے غیر کے ساتھ حاصل ہے۔

9 - باب السَّلَامِ لِلْمَعْرِفَةِ وَغَيْرِ الْمَعْرِفَةِ (جان پہچان ہو یا نہ ہو، سب کو سلام کرنا چاہیے)

یعنی صرف انہی لوگوں کو سلام کہنے پر اکتفاء نہ کرے جنہیں وہ پہچانتا ہے بلکہ سب مسلمانوں کو سلام کہنے کی عادت اپنائے،

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے بخاری نے صحیح سند کے ساتھ الادب المفرد میں ابن مسعود سے نقل کیا کہ ان کا گزر ایک شخص سے ہوا جس نے کہا اے ابوعبدالرحمٰن (ابن مسعود کی کنیت) آپ پر سلام! انہوں نے جواب دیا پھر کہا ایک زمانہ آئے گا لوگ صرف جان پہچان کے بندوں کو سلام کیا کریں گے اسے طحاوی، طبرانی اور بیہقی نے شعب میں ایک دیگر طریق کے ساتھ ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعا روایت کیا: (إنَّ مِنْ أشراطِ الساعة أنْ يَمُرَّ الرجلُ بِالمسجد لا يصلي فيه و أن لا يُسَلِّمَ إلا علىٰ مَن يعرفه) (یعنی قیامت کی نشانیوں میں سے ہے کہ آدمی مسجد سے گزرے گا لیکن وہاں نماز نہ پڑھے گا اور یہ کہ صرف جان پہچان والوں کو سلام کہے گا) طحاوی کی روایت کے الفاظ ہیں: (إن من أشراط الساعة السلام للمعرفة)۔

- 6236حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الإِسْلاَمِ خَيْرٌ قَالَ تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَعَلَى مَنْ لَمْ تَعْرِفْ

طرفاه 12، - 28

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اکرم سے پوچھا اسلام کا کونسا کام بہتر ہے؟ تو آپ نے فرمایا کھانا کھلانا اور جس کو تو جانتا پہچانتا ہو اور جس کو نہ جانتا پہچانتا ہو، سب کو سلام کرنا۔

یزید سے مراد ابن حبیب ہیں جیسا کہ کتاب الایمان میں گزری قتیبة عن لیث کی حدیث میں صراحت ہے۔ (عن أبی الخیر) یہ مرثد ہیں، تمام راوی بصری ہیں حدیث کی شرح کتاب الایمان کے اوائل میں گزری، نووی لکھتے ہیں آپ کے قول: (علی من عرفت الخ) کا معنی یہ ہے کہ جن سے بھی ملاقات (یعنی سامنا) ہو انہیں سلام کرو اسے اپنی جان پہچان کے لوگوں تک محدود نہ کرو، اس میں اخلاصِ عمل، استعمالِ تواضع اور افشائے سلام ہے جو اس امت کا شعار ہے بقول ابن حجر اس میں کئی فوائد ہیں مثلا اگر یہ سمجھ کر ترکِ سلام کیا کہ اسے جانتا نہیں تو عین ممکن ہے اس کے معارف (یعنی تعلقداروں) میں سے ہو تو ترکِ سلام سے اجنبیت پیدا ہو سکتی ہے، کہتے ہیں یہ حکم صرف اہلِ اسلام کے ساتھ خاص ہے (اور جو شکل سے نمازی نظر آتے ہوں) کافر کو سلام میں پہل نہ کرے بقول ابن حجر بعض نے اس سے تمسک کرتے ہوئے کفار کو بھی اس میں شامل کیا ہے مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ اصلا سلام کی مشروعیت صرف مسلمانوں کے لئے ہے، (من عرفت) کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اور جو آپ کا قول: (من لم تعرف) ہے تو اس میں بھی اس کی دلالت نہیں بلکہ اگر جان لے کہ مسلمان ہے تب سلام کرے اگر احتیاطا کر بھی لیا (یعنی یہ باور کرتے ہوئے کہ مسلمان ہوگا) تو ممتنع نہیں حتی کہ ظاہر ہو جائے کہ کافر ہے،

ابن بطال کہتے ہیں بغیر پہچان کے سلام کہنے کی مشروعیت میں حکمت یہ ہے کہ اس طرح مخاطبت کا باب کھلے گا اور یہ باعثِ تانیس ہے کیونکہ اہلِ ایمان کو حکم ہے کہ بھائی بھائی بن کر رہیں کوئی کسی سے مستوحش نہ ہو (یعنی اجنبیت محسوس نہ کرے) اس بابت تخصیص و امتیاز استیحاش کا موجب ہو سکتا اور منہی عنہ تہاجر کے مشابہ بنا سکتا ہے، طحاوی نے المشکل میں حضرت ابوذر کے قصہ اسلام بارے حدیث نقل کی اس میں ہے کہ میں آنجناب تک پہنچا آپ اور آپ کے ایک ساتھی نماز سے ابھی ابھی فارغ ہوئے تھے تو میں اولین

فرد ہوں جس نے تحیہِ اسلام کے ساتھ آپ کو سلام کہا، طحاوی کہتے ہیں یہ ابن مسعود کی حدیث کے منافی نہیں جس میں: (السلام للمعرفة) کی ذم ہے کیونکہ احتمال ہے کہ آپ کے ساتھی حضرت ابوبکر کو انہوں نے پہلے سلام کرلیا ہو یا اس لئے کہ ان کی حاجت نبی اکرم کے پاس تھی نہ کہ ابوبکر کے پاس! بقول ابن حجر احتمالِ ثانی تخصیصِ سلام میں کافی نہیں، اقرب توجیہہ یہ ہے کہ یہ تعمیمِ سلام کے حکمِ شرع سے قبل کا واقعہ ہے (پھر ابھی تو انہوں نے اسلام بھی قبول نہ کیا تھا اور ان احکام سے بھی واقف نہ تھے بلکہ یہ احکام ابھی نازل ہی نہ ہوئے تھے) مسلم نے ان کے اسلام کا قصہ بطولہا ذکر کیا ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم آئے استلام حجر کیا پھر آپ نے اور آپ کے صاحب (ساتھی) نے طواف کیا پھر نماز پوری کی، ابوذر کہتے ہیں: (فَكُنْتُ أَولَ مَنْ حَيَّاهُ بِتَحِيةِ السلام فقال و عليك و رحمة الله) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (و صلی رکعتين خلف المقام فأتيته فإنی لَأولُ الناس حَيَّاهُ بتحية الإسلام فقال و عليك السلام مَنْ أنت؟) (یعنی مقام پہ دو رکعت ادا فرمائیں تو میں آپ کے پاس آیا اور میں پہلا آدمی ہوں جس نے اسلام میں مروج سلام کہا، آپ نے جواباً کہا: وعلیک السلام، آپ کون ہو؟) اس پر محتمل ہے کہ حضرت ابوبکر طواف کے بعد اپنے گھر واپس ہو لئے ہوں اور نبی اکرم جب گھر میں داخل ہوئے تو اکیلے تھے تب ابوذر ان کے ہاں آئے اس کی تائید مسلم کی روایت کرتی ہے بخاری کی المبعث میں ایک اور طریق کے ساتھ ابوذر سے ان کے قصہِ اسلام میں گزرا کہ وہ کھڑے نبی اکرم کے متلاشی رہے آپ کو پہچانتے نہ تھے اور کسی سے پوچھنا بھی مناسب نہ سمجھا حضرت علی نے انہیں دیکھ لیا اور اجنبی پا کر انہیں اپنے پیچھے پیچھے آنے کو کہا حتی کہ نبی اکرم کے پاس لے آئے جہاں وہ مسلمان ہو گئے (تو بظاہر تحیۂ اسلام کے ساتھ سلام کہنے کا یہ واقعہ اسی وقت کا ہے اور اس وقت آپ تنہا تھے)۔

- 6237حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثٍ يَلْتَقِيَانِ فَيَصُدُّ هَذَا وَيَصُدُّ هَذَا وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلاَمِ ، وَذَكَرَ سُفْيَانُ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ .طرفه - 6077 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۹ ص: ۷۴۸)

کتاب الادب میں اس کی مفصل شرح گزری یہ ترجمہ کے رکنِ اول کے مطابق ہے۔

- 10باب آيَةِ الْحِجَابِ (پردے کے حکم کی آیت)

یعنی وہ آیت جس میں ازواج مطہرات کو مردوں سے پردہ کرنے کا حکم دیا گیا اس کے تحت حضرت انس کی حدیث دو طرق سے نقل کی ہے جو تفسیر سورہ احزاب میں مفصل طور سے مشروحا گزر چکی ہے اس کے آخر میں ان کا قول ہے کہ اللہ تعالٰی نے یہ آیت نازل کی: (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ الخ) [الأحزاب: ۵۳] رواۃ معتمر بن سلیمان سے اس کے ذکر پر متفق ہیں البتہ عمرو بن علی فلاس نے معتمر سے روایت کرتے ہوئے ان کی مخالفت کی اور اس کی بجائے یہ آیت ذکر کی: (لَا تَدْخُلُوا بُيُوْتاً غَيرَ بُيُوتِكُمْ حَتّىٰ تَسْتَأْنِسُوْا) [النور: ۲۷] اسے اسماعیلی نے تخریج کیا اور اس کے شذوذ کا اشارہ دیا اور لکھا جماعت نے یہ آیت ذکر نہیں کی۔

- 6238حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ كَانَ ابْنَ عَشْرِ سِنِينَ مَقْدَمَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ فَخَدَمْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَشْرًا حَيَاتَهُ وَكُنْتُ أَعْلَمَ النَّاسِ بِشَأْنِ الْحِجَابِ حِينَ أُنْزِلَ وَقَدْ كَانَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ يَسْأَلُنِي عَنْهُ وَكَانَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ فِي مُبْتَنَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِزَيْنَبَ ابْنَةِ جَحْشٍ أَصْبَحَ النَّبِيُّ ﷺ بِهَا عَرُوسًا فَدَعَا الْقَوْمَ فَأَصَابُوا مِنَ الطَّعَامِ ثُمَّ خَرَجُوا وَبَقِيَ مِنْهُمْ رَهْطٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَطَالُوا الْمُكْثَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَرَجَ وَخَرَجْتُ مَعَهُ كَيْ يَخْرُجُوا فَمَشَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَشَيْتُ مَعَهُ حَتَّى جَاءَ عَتَبَةَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ ثُمَّ ظَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُمْ خَرَجُوا فَرَجَعَ وَرَجَعْتُ مَعَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى زَيْنَبَ فَإِذَا هُمْ جُلُوسٌ لَمْ يَتَفَرَّقُوا فَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَعْتُ مَعَهُ حَتَّى بَلَغَ عَتَبَةَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ فَظَنَّ أَنْ قَدْ خَرَجُوا فَرَجَعَ وَرَجَعْتُ مَعَهُ فَإِذَا هُمْ قَدْ خَرَجُوا فَأُنْزِلَ آيَةُ الْحِجَابِ فَضَرَبَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ سِتْرًا

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170، 5171، 5466، 6239، 6271، - 7421(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ص:۴۸۹)

(و قد كان أبي الخ) تو اس میں اس کی معرفت کے ساتھ ان کے اختصاص کا اشارہ ہے حالانکہ ابی علم، عمر اور رتبہ میں ان سے بڑے تھے۔

- 6239حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ أَبِي حَدَّثَنَا أَبُو مِجْلَزٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا تَزَوَّجَ النَّبِيُّ ﷺ زَيْنَبَ دَخَلَ الْقَوْمُ فَطَعِمُوا ثُمَّ جَلَسُوا يَتَحَدَّثُونَ فَأَخَذَ كَأَنَّهُ يَتَهَيَّأُ لِلْقِيَامِ فَلَمْ يَقُومُوا فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ قَامَ فَلَمَّا قَامَ قَامَ مَنْ قَامَ مِنَ الْقَوْمِ وَقَعَدَ بَقِيَّةُ الْقَوْمِ وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَاءَ لِيَدْخُلَ فَإِذَا الْقَوْمُ جُلُوسٌ ثُمَّ إِنَّهُمْ قَامُوا فَانْطَلَقُوا فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَجَاءَ حَتَّى دَخَلَ فَذَهَبْتُ أَدْخُلُ فَأَلْقَى الْحِجَابَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ ﴾ الْآيَةَ

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170، 5171، 5466، 6238، 6271، - 7421 (سابقہ)

معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں۔(حدثنا أبو مجلز عن أنس) باب (الحمد للعاطس) میں سلیمان تیمی کی حضرت انس سے بلاواسطہ ایک روایت گزری انہوں نے حضرت انس سے متعدد احادیث کا سماع کیا ہے اور کئی احادیث بالواسطہ نقل کیں اس میں ان کے مدلس نہ ہونے کی دلالت ہے۔(قال أبو عبداللہ)یعنی امام بخاری۔(فيه) یعنی حدیث انس میں (من

الفقه الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے باقیوں سے ساقط ہے اور یہی اولی ہے کیونکہ اس کے لئے ایک مستقل ترجمہ بھی آ رہا ہے۔

- 6240 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَقُولُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ احْجُبْ نِسَاءَكَ قَالَتْ فَلَمْ يَفْعَلْ وَكَانَ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ ﷺ يَخْرُجْنَ لَيْلاً إِلَى لَيْلٍ قِبَلَ الْمَنَاصِعِ خَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ وَكَانَتِ امْرَأَةً طَوِيلَةً فَرَآهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَهُوَ فِي الْمَجْلِسِ فَقَالَ عَرَفْتُكِ يَا سَوْدَةُ حِرْصًا عَلَى أَنْ يُنْزَلَ الْحِجَابُ قَالَتْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آيَةَ الْحِجَابِ

أطرافه 146، 147، 4795، - 5237 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۷ص:۴۹۳)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا یعقوب بن ابراہیم سے ابن سعد زہری اور صالح سے مراد ابن کیسان ہیں ابراہیم بن سعد کا زہری سے کثیر احادیث کا سماع بھی ثابت ہے۔(كان عمر الخ)اس کی شرحِ مفصل کتاب الطہارہ میں گزری۔(حرصا على أن ينزل الحجاب فأنزل الخ)اس کے اور حدیث انس کے مابین یہ تطبیق دی جائے گی کہ انہی ایام میں حضرت زینب والا واقعہ ہوا تو دونوں امراس کے نزول کا سبب ہیں اس کی مفصل تقریر تفسیر سورہ احزاب میں گزری ہے، قرطبی نے قبل ازیں یہی تطبیق پیش کی اور لکھا محتمل ہے کہ حضرت عمر نے اس قسم کی بات کئی دفعہ کہی ہو قبل از حجاب اور اس کے بعد بھی اور یہ بھی محتمل ہے کہ کسی راوی نے ایک قصہ کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہو، کہتے ہیں اول اولی ہے کیونکہ حضرت عمر اس معاملہ میں بہت حساس تھے کہ ازواج مطہرات پر کسی کی نظر پڑے اسی لئے آنجناب سے ان کا مطالبہ تھا کہ انہیں پردہ کرائیں تو نزولِ حجاب کے بعد اب ان کی مرضی تھی کہ ازواج مطہرات باہر نکلا ہی نہ کریں تو چونکہ ایسا ممکن نہ تھا لہذا نبی اکرم نے اجازت دی ہوئی تھی کہ ضروری امور کی وجہ سے نکل سکتی ہیں، عیاض کہتے ہیں نبی اکرم کی ازواج کو چہرے اور ہتھیلیوں کے بھی پردے کے حکم کے ساتھ خاص کیا گیا اور دوسریوں کے لئے اس کے مندوب ہونے میں اختلاف ہے (علماء نے) کہا ان (یعنی ازواج مطہرات) کے لئے جائز نہیں کہ گواہی وغیرہ کے لئے ان کا کشف کریں بقول عیاض ان کے لئے اپنے اَشخاص (یعنی وجود) کا ابراز بھی جائز نہیں چاہے مستور ہی ہوں الا یہ کہ براز کی طرف نکلنے وغیرہ جیسی ضرورت ہو، ازواج مطہرات پردے کے پیچھے سے ہی لوگوں کو احادیث بیان کیا کرتی تھیں اور جب کسی حاجت کے لئے نکلتیں تو خوب حجاب وستر کا بندوبست کرتیں (یعنی عام خواتین اور امہات المومنین کے باہر نکلنے کے انداز کا باہمی فرق یہ تھا کہ دیگر خواتین کے لئے حجاب ہی ضروری تھا مگر ان کے لئے اس کے ساتھ ساتھ سترِ شخص بھی یعنی اپنے قد وقامت اور جسموں کو ظاہر نہ کرنا بھی) عام طور سے امہات المومنین حج وغیرہ کے لئے ہودجوں پر سوار نکلا کرتی تھیں

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مطلقاً حجبِ اشخاص کا ان کا دعوی ماسوائے حاجتِ براز کے محلِ نظر ہے وہ حج وغیرہ کو جایا کرتی تھیں جہاں طواف وسعی کے دوران ان کے اشخاص ظاہر ہوتے تھے بلکہ حالتِ رکوب ونزول میں بھی اسی طرح مسجد نبوی کو آتے جاتے بھی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا ہے کہ حضرت سودہ کا یہ قصہ بابِ حجاب میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو لباس

الجلابيب (یعنی لمبی چادر یا قمیص میں ملبوس) میں تھیں، تعاقب میں کہا گیا جلالیب کا اِرخاء غیر کی ان کی طرف نظر سے ستر تھا اور یہ جملہِ حجاب ہی سے ہے۔

- 11باب الاِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ (اجازت لینے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ نظر نہ پڑے)

یعنی اسی کے باعث یہ مشروع ہوا کیونکہ مستاذن اگر بغیر اذن کے داخل ہو جائے تو اس کی نظر کچھ ایسے امر/امور پر پڑسکتی ہے کہ صاحبِ خانہ کو برا لگے بخاری کی الادب المفرد اور ابو داؤد و ترمذی کی۔ اسے انہوں نے حسن قرار دیا، حضرت ثوبان سے مرفوع حدیث میں ہے کہ کسی مسلمان کیلئے حلال نہیں کہ کسی کے گھر کے اندر نظر ڈالے حتی کہ اجازت لے اگر اس نے ایسا کرلیا تو (بغیر اجازت کے) داخل ہو گیا یعنی داخل کے حکم میں ہوا، بخاری اور ابو داؤد کی حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (إذا دخل البصر فلا إذن) (کہ جب نظر دوڑا دی تو اب اجازت کا ہے کی) بخاری نے حضرت عمر سے نقل کیا کہ ایسا کرنے والا فاسق ہے۔

- 6241حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ حَفِظْتُهُ كَمَا أَنَّكَ هَا هُنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ اطَّلَعَ رَجُلٌ مِنْ جُحْرٍ فِي حُجَرِ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَ النَّبِيِّ ﷺ مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ فَقَالَ لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنِكَ إِنَّمَا جُعِلَ الاِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ

طرفاه 5924، - 6901 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص:۵۹۱)

(قال الزهری) سفیان کثیر اوقات صیغہِ تحدیث حذف کر دیا کرتے تھے نہ حدثنا، نہ اخبرنا اور نہ عن! کہتے ہیں ان کا قول: (حفظته كما أنك ههنا) اس بارے صریح نہیں کہ زہری سے اس کا سماع کیا ہے لیکن مسلم اور ترمذی نے حدیثِ مذکور کئی طرق کے ساتھ سفیان سے (عن الزهری) کے لفظ سے تخریج کی ہے اسے حمیدی اور ابن ابو عمر نے اپنی مسانید میں (حدثنا الزهری) کے لفظ سے نقل کیا ابو نعیم نے بھی اسے حمیدی اور ابن ابو عمر کے طریق سے تخریج کیا۔ (عن سهل) حمیدی کے ہاں: (سمعت سهل بن سعد) ہے الدیات میں لیث عن زہری سے ہے: (أن سهلا أخبره) کتاب اللباس میں وعدہ کیا تھا کہ الدیات میں اس کی شرح کروں گا۔ (فی حجر) کشمیہنی کے نسخہ میں (حجرة) ہے۔ (یحك به) ان کے ہاں (بها) ہے، مدری دونوں طرح مستعمل ہے (انك تنتظر) کشمیہنی کے ہاں (تنظر) ہے (من أجل البصر) ابو داؤد کی حدیثِ سعد میں ایک اور سبب مذکور ہے جو مبہما ذکر کیا یہ طبرانی کے ہاں حضرت سعد بن عبادہ سے ہے کہ ایک شخص نبی اکرم کے دروازے کے عین سامنے کھڑا ہو کر اجازت کا طالب ہوا آپ نے فرمایا ہٹ کر کھڑے ہوا کرو، استئذان نظر ہی کی وجہ سے تو مشروع ہوا ہے ابو داؤد نے قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت نقل کی کہ اس زمانہ میں گھروں (کے دروازوں) پر پردے نہ ہوا کرتے تھے تو اللہ نے استئذان کا حکم دیا پھر اللہ خیر لے آیا (یعنی کشائش) تو اب میں نہیں پاتا کہ کوئی اس کا عامل ہو (یعنی اب پردے لٹکا دئے گئے ہیں تو عین سامنے کھڑے ہو کر اجازت مانگتے ہیں کیونکہ اب نظر پڑنے کا خدشہ نہیں) بقول ابن عبد البر میرا خیال ہے اب وہ دروازہ کھٹکھٹانے پر اکتفاء کرنے لگے، انہی کی عبد اللہ بن بسر سے روایت میں ہے نبی اکرم جب کسی گھر والوں کے دروازے پر آتے تو عین اس کے سامنے رخ انور کر کے کھڑے نہ ہوتے لیکن

دائیں یا بائیں جانب اور یہ اسلیئے کہ اس زمانہ میں پردے نہ لٹکے ہوتے تھے۔

- 6242حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ مِنْ بَعْضِ حُجَرِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ بِمِشْقَصٍ أَوْ بِمَشَاقِصَ فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَخْتِلُ الرَّجُلَ لِيَطْعُنَهُ

.طرفاه 6889، - 6900

ترجمہ: انس راوی ہیں کہ ایک شخص نے کسی حجرۂ نبوی میں جھانکا تو نبی پاک تیر کا پھل۔ یا کہا بہت سے تیر کے پھل۔ لے کر۔ گویا اب بھی وہ منظر میں دیکھ رہا ہوں۔ اس کی طرف چپکے سے گئے تا کہ اسے زک لگائیں۔

(بمشقص أو مشاقص) راوی کا شک ہے کہ کیا شیخ نے مفرد کا لفظ بولا تھا یا جمع کا مشقص تیر کی نوک کو کہتے ہیں جب وہ طویل اور نوکدار ہو۔ (یختل) یعنی کسی کی غفلت کی حالت میں طعن لگانا، اس وجہ سے کسی کی آنکھ وغیرہ کو ضرب لگانے کا حکم الدیات میں بیان ہوگا، یہ عمداً نظر بازی کرنے والے کے ساتھ خاص ہے اگر بلا قصد کسی کی نظر پڑ گئی تب حرج نہیں، صحیح مسلم میں ہے کہ نبی اکرم سے اچانک نظر پڑ جانے کی بابت پوچھا گیا فرمایا بس فوراً نظر پھیر لو، ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی سے فرمایا نظر کے پیچھے نظر نہ دوڑاؤ پہلی تو تمہیں معاف ہے (یعنی اگر بلا قصد کے اچانک پڑ گئی ہو) دوسری نہیں، آپ کے قول (من أجل البصر) سے قیاس و علل کی مشروعیت پر استدلال کیا گیا ہے تو اگر دلالت ملی کہ تحریم و تحلیل کوئی اشیاء کے ساتھ معلق (یعنی مقید) ہیں تو اگر وہ (سبب) کسی شیٔ میں پایا گیا تب حکم لگایا جائے گا تو جن حضرات نے اس حدیث سے تمسک کرتے ہوئے استئذان واجب قرار دیا اور اس علت سے اعراض کیا جس کی وجہ سے اسے مشروع کیا گیا تھا تو اس نے حدیث کے مقتضا پر عمل نہ کیا، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ صاحبِ خانہ خود اپنے گھر داخل ہونے کیلیئے استئذان کا محتاج نہیں کیونکہ وہ علت اب مفقود ہے جس کے باعث اس کی مشروعیت ہوئی ہاں اگر کوئی ایسا معاملہ ہو (مثلاً گھر میں غیر محرم خواتین ملنے ملانے آئی ہیں) کہ اس کی ضرورت ہے تب اس کے لئے بھی مشروع ہے، اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ ہر ایک کیلیئے استئذان مشروع ہے حتی کہ محرم رشتہ دار بھی تا کہ (خاص قسم کی) بے پردگی پر ان کی نظر نہ پڑے،

الادب المفرد میں بخاری نے نافع سے نقل کیا کہ ابن عمر کا جو بیٹا بالغ ہو جاتا وہ بغیر استئذان کے (ان کے کمرۂ خاص میں) داخل نہ ہوتا، علقمہ سے نقل کیا کہ ایک شخص نے ابن مسعود سے کہا کیا میں اپنی والدہ کے پاس بھی اجازت لے کر جاؤں؟ کہا اس کی ہر حالت ایسی نہیں ہوتی کہ تم دیکھ سکو (یعنی ان کی ضروریات ہیں مثلاً نہانا دھونا اور کپڑے تبدیل کرنا کہ سگی اولاد کو بھی محتاط رہنا پڑے گا) مسلم بن نذیر سے نقل کیا کہ ایک آدمی نے حضرت حذیفہ سے پوچھا کیا والدہ کے پاس جانے کیلیئے بھی استیذان کی ضرورت ہے؟ کہا اگر ایسا نہ کرو گے تو کبھی ایسی حالت میں دیکھ لو گے کہ تمہیں برا لگے، موسی بن طلحہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں والد صاحب کے ساتھ تھا کہ گھر والدہ کے ہاں داخل ہونے لگے تو میرے سینے پر ہاتھ مارا کہ بغیر اجازت داخل ہوتے ہو؟ عطاء سے نقل کیا کہ میں نے ابن عباس سے پوچھا میں اپنی بہن سے اجازت لے کر جاؤں؟ کہا ہاں، کہا وہ تو میری گود میں پلی ہے، کہا کیا پسند کرو گے کہ اسے عریاں دیکھو؟ ان سب آثار کی اسانید صحیح ہیں، اصولیوں نے اس حدیث کا علت پر تنصیص کے ضمن میں بطور مثال کے ذکر کیا ہے جو قیاس کے ارکان میں سے ہے۔

12 - باب زِنَا الْجَوَارِحِ دُونَ الْفَرْجِ (شرمگاہ کے علاوہ دیگر اعضاء کا زنا)

یعنی زنا کا اطلاق صرف فرج کے ساتھ مختص نہیں بلکہ یہ اعضاء سے بھی سرزد ہوتا ہے (اس تفصیل پر جو حدیث میں مذکور ہوئی) اس میں اجنبی گھر میں بلا استیذان نظر ڈالنے سے نہی کی حکمت کی طرف اشارہ ہے تا کہ ماقبل کے ساتھ مناسبت ظاہر ہو۔

علامہ انور باب (زنا الجوارح الخ) کے تحت لکھتے ہیں علماء کا ایک گروہ اس رائے کا حامل ہے کہ غیر محرم خاتون پر نظر ڈالنا اور اس کا لمس صغیرہ گناہوں میں سے ہے میں کہتا ہوں احادیث اس شخص کے ضمن میں وعید کے ساتھ وارد ہیں جس نے کسی اجنبیہ کو شہوت کی نظر سے دیکھا لہذا یہ کبیرہ گناہ ہے پھر کہا گیا کہ صغائر گناہ ہی کبائر کے وسائل ہیں یہ اپنے اطلاق پر نہیں اس میں تفصیل ضروری ہے جہاں تک حضرت فضل کا اس خثعمی خاتون پر نظر ڈالنا تو یہ اس باب سے نہیں کہ نبی اکرم نے اس ڈر سے کہ شیطان دونوں کے مابین در آئے ان کا چہرہ پھیر دیا تو یہ اس امر پر دال ہے کہ ابھی وہ مرحلہ نہ آیا تھا مگر آپ نے اس سے پہلے ہی ان کا رخ تبدیل کر دیا۔

6243 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمْ أَرَ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِنْ قَوْلِ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدَّثَنِي مَحْمُودٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِمَّا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ ، فَزِنَا الْعَيْنِ النَّظَرُ وَ زِنَا اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيُكَذِّبُهُ.

طرفه - 6612

ترجمہ: ابن عباسؓ نے کہا کہ میں نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے زیادہ صغیرہ گناہوں سے مشابہ کوئی چیز نہیں دیکھی، جو انہوں نے نبی پاک سے بیان کی کہ اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم کی تقدیر میں اس کے حصے کے موافق طرح طرح کے زنا لکھے ہیں، لامحالہ وہ اس سے سرزد ہوں گے، آنکھ کا زنا نظر بد کرنا، زبان کا زنا، اس کی بابت بات کرنا اور نفس خواہش کرتا ہے اور شرمگاہ اس کی خواہش کی تصدیق کرتی ہے یا اس کے نفس کی خواہش کی تکذیب کرتی ہے۔

ابن طاوس کا نام عبداللہ تھا مسند حمیدی کی سفیان سے روایت میں صراحت ہے۔ (لم أر شيئا الخ) بخاری نے سفیان کے طریق سے اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کیا پھر اس پر معمر عن ابن طاوس کی روایت کو معطوف کیا اور اسے مرفوعا بتمامہ ذکر کیا اسماعیلی کی بھی یہی صنیع رہی چنانچہ انہوں نے ابن ابی عمر عن سفیان سے اسے تخریج کر کے معمر کی روایت کو اس پر معطوف کیا اس سے وہم ہوتا ہے کہ دونوں کا سیاق ایک ہے مگر ایسا نہیں ابونعیم نے اسے بشر بن موسی عن حمیدی سے تخریج کیا اس میں ہے کہ ابن عباس سے لمم کے بارہ میں سوال ہوا، کہا میں اس قول ابو ہریرہ سے بڑھ کر اس سے مشابہ کسی کو نہیں دیکھتا: کہ اللہ نے ہر ابن آدم پر زنا سے اس کا حظ لکھ رہا ہے پھر موقوفا یہی حدیث ذکر کی، اس سے پتہ چلا کہ سفیان کی روایت موقوف اور معمر کی مرفوع ہے، معمر کے طریق کے شیخ بخاری ابن غیلان ہیں کتاب القدر میں اسے مفرداً نقل کیا ہے اور وہاں ورقاء عن ابن طاوس کی تعلیق بھی ذکر کی تو اس میں طاوس اور ابو ہریرہ کے مابین ابن عباس کا حوالہ ذکر نہیں کیا گویا طاوس نے ابن عباس سے اسے سننے کے بعد حضرت ابو ہریرہ سے بھی اس کا سماع کر لیا، کتاب القدر میں

اس کی مفصل شرح ہوگی، ابن بطال کہتے ہیں نظر اور نطق کو اس لئے زنا کہا کہ وہ حقیقی زنا کے داعی ہوتے ہیں اسلئے فرمایا: (والفرج یصدق (الخ) کہتے ہیں اس جملہ سے اشہب نے استدلال کیا ہے کہ اگر قاذف کہے(کسی سے) تمہارے ہاتھ نے زنا کیا تو یہ کہنا موجبِ حد نہ ہوگا مگر ابن قاسم نے مخالفت کی اور قرار دیا کہ واجب الحد ہے یہی شافعی کا قول ہے ان کے بعض اصحاب نے مخالفت کی، شافعی کیلئے جیسا کہ خطابی نے ذکر کیا اس امر سے حجت پکڑی گئی کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں افعال کو ہاتھوں کی طرف مضاف کیا گیا ہے: (فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) [الشورىٰ : ۳۰] اور (بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ) [الحج: ۱۰]تو ان دونوں آیتوں میں فقط وہ جرائم و ذنوب مراد نہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ سے ہوں بلکہ بالاتفاق تمام مراد ہیں تو جب کہا تمہارے ہاتھ نے زنا کیا تو گویا اس کی ذات کو اس کے ساتھ موصوف کیا کیونکہ زنا متبعض نہیں اھ (یعنی جسم کے تمام اعضاء اس میں شریک و ملوث ہوتے ہیں) بقول ابن حجر آخری تعلیل محلِ نظر ہے شافعیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ یہ صریح نہیں۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (ما رأيت شيئا أشبه باللمم) کی نسبت سے لکھتے ہیں ابن عباس کی مراد ابو ہریرہ کی اس حدیث سے استفادہ کی تھی اللہ تعالیٰ کے فرمان : (إلا اللمم) کی تفسیر کے ضمن میں تو اسے زنا کے دواعی قرار دیا، زنا کے سلسلہ میں (یعنی اس کے تحقق سے قبل) جو حرکتیں بھی انسان سے سرزد ہوتی ہے (مثلا نظر اور اشارہ بازی وغیرہ) وہ سب لمم اور صغائر ہیں اگر زنا میں بھی ملوث ہوا تو پھر سب زنا ہی قرار پائیں گے اور کبائر وگرنہ صغائر میں جن کی مغفرت ممکن ہے، بعض نے اس سے صغیرہ گناہ کی تعریف مستفاد کی اور کہا معاصی دو نحو پر ہیں: وہ جو تمہیداً وقوع پذیر ہوں اور وہ جو مقصداً واقع ہوتے ہیں، تو جو تمہیداً اور تحصیلِ منتہا کا وسیلہ ہیں وہ صغائر ہیں اور منتہی جو ہے وہ کبیرہ گناہ ہے، میں کہتا ہوں اس ضمن میں ایک تنبیہ ضروری ہے وہ یہ کہ سمع و بصر اور نظر بازی کبھی مقصور بھی رہ جاتے ہیں جب منتہی یعنی زنا کا موقع نہ ملے تو وہ انہی امور پر قناعت کر جاتا اور انہیں حظِ نفس کے لئے مقصور کر دیتا ہے تب ان کے کبائر ہونے میں شک نہیں ہاں اگر سلسلہِ زنا میں ان کا صدور ہو پھر اللہ کا خوف و تقوی آڑے آیا اور زنا سے بچ گیا اور توبہ کر لی (یعنی ان تمہیدی حرکات سے) اور نیکیوں کی راہ پر گامزن ہوا تو امید ہے کہ اس کی ان حرکتوں کو معاف کر دیا جائے گا کیونکہ حسنات اِذہابِ سیآت کرتی ہیں جہاں تک یہ حدیث ہے تو یہ زنا کے دواعی کے بیان میں ہے تم نے سن لیا کہ اگر یہ بذاتہا غیر مقصود تھے یعنی مقصود زنا تک پہنچنا تھا تب یہ صغائر اور لمم ہیں اگر والعیاذ باللہ زنا میں ملوث ہو گیا تو اول و آخر سب کا مواخذہ ہوگا اور سبھی کو زنا کا حصہ سمجھا جائے گا اور تب یہ کبائر قرار پائیں گے اگر ان افعال کو مقصود بنا لیا مثلا کسی عورت سے عشق کرتا ہے تو نظر و سمع کے ساتھ ملتذ ہوتا ہے تو یہ اس کے حق میں کبائر ہیں کیونکہ اب یہ مقصود بالذات ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایک ہی معصیت فاعلین کے اعتبار سے صغیرہ بھی ہو سکتی ہے اور کبیرہ بھی، (قال أبو عبدالله أراد عمر الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ اس لئے کہ خود حضرت عمر بھی بذاتِ خود اس امرِ نبوی کے راوی ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے تو ان کے لئے اس میں تردد کیوں ہوتا؟ البتہ ان کے علم میں یہ تفصیل نہ تھی تو اس بابت تثبت چاہا۔

- 13باب التَّسْلِيمِ وَالاِسْتِئْذَانِ ثَلاَثًا (سلام اور اجازت تین مرتبہ ہے)

یعنی برابر ہے کہ تین مرتبہ اکٹھی استیذان ہو یا انفرادی، حدیثِ انس اول اور حدیثِ ابو موسی ثانی کی شاہد ہے اس کے بعض

طرق میں دونوں کے مابین جمع ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا سلام استیذ ان میں شرط ہے یا نہیں؟ تو مازری نے کہا اس کی صورت یہ ہے کہ السلام علیکم کے بعد کہے کیا داخل ہو جاؤں؟ پھر اسے اختیار ہے کہ اپنا نام بھی ذکر کر دے یا فقط سلام پر اقتصار کرے، یہی کہا مگر اس کے لئے معکر ہے جو آگے باب (إذا قال من ذا فقال أنا) میں ذکر ہو گا۔

- 6244حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلاَثًا وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلاَثًا

طرفاه 94، - 95

ترجمہ: حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی پاک جب سلام کرتے تو تین مرتبہ کرتے اور جب کوئی بات کہتے تو بھی تین دفعہ اسکا اعادہ فرماتے۔

شیخ بخاری ابن منصور ہیں، عبد الصمد سے ابن عبد الوارث اور عبد اللہ بن مثنی سے مراد ابن عبد اللہ بن انس ہیں، اس بارے کتاب العلم کے باب (من أعاد الحديث ثلاثا) کے تحت بحث گزری ہے یہاں سلام کلام پر مقدم ہے وہاں اس کا عکس تھا، اسماعیلی کا قول گزرا تھا کہ سلام کا تکرار استیذ ان کی صورت میں ہی مشروع ہے اور اس کا تعاقب بھی کہ صرف سلام کا بھی تکرار ہو سکتا ہے اگر مثلا مجلس میں کثیر افراد جمع ہیں بعض نے نہیں سنا تھا اور اس نے چاہا کہ سب کو سنا دے، حدیث انس کے معنی میں، اسی کے ساتھ نووی نے جزم کیا، اسی طرح اگر سلام کہا اور خیال کیا کہ سنا نہیں گیا تو اعادہ کرنا مسنون ہے لیکن تین سے زیادہ بار نہ کہے ابن بطال کہتے ہیں یہ صیغہ عموم کا مقتضی ہے لیکن مراد خصوص ہے اور یہی اس کا غالب احوال ہے، یہی کہا پہلے اسی جیسی کرمانی کی کلام بھی گزری اور یہ محلِ نظر ہے،(کان) مجرد مداومت اور تکثیر کو مقتضی نہیں لیکن اس کے بعد فعل مضارع کا استعمال تکرار کا مشعر ہے، اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے تین مرتبہ سلام کر لیا اور اسے گمان ہوا کہ سنا نہیں گیا تو مالک کے نزدیک وہ تحقق ہونے تک مزید بھی سلام کر سکتا ہے جمہور اور بعض مالکیہ کی رائے میں ظاہر خبر کی اتباع کرتے ہوئے اب واپس ہو لے، مازری لکھتے ہیں اس بابت اختلاف ہے کہ جب عدم سماع کا ظن ہو تو کیا تین سے زائد مرتبہ سلام کہہ لے؟ بعض نے اثبات اور بعض نے نفی کی بعض نے کہا اگر استیذ ان سلام کے لفظ کے ساتھ کیا ہے تو اب تین سے زائد نہ کرے بصورت دیگر کر لے۔

- 6245حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ خُصَيْفَةَ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الأَنْصَارِ إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ فَقَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ فَقَالَ مَا مَنَعَكَ قُلْتُ اسْتَأْذَنْتُ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ فَقَالَ وَاللَّهِ لَتُقِيمَنَّ عَلَيْهِ بِبَيِّنَةٍ أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَاللَّهِ لاَ يَقُومُ مَعَكَ إِلاَّ أَصْغَرُ الْقَوْمِ فَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ فَقُمْتُ مَعَهُ فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ذَلِكَ وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنِي ابْنُ عُيَيْنَةَ

حَدَّثَنِي يَزِيدُ عَنْ بُسْرٍ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ بِهَذَا

طرفاه 2062، - 7353 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۲۷۲)

(كنت في مجلس الخ) مسلم کی عمرو الناقد عن سفیان سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ میں مدینہ میں بیٹھا ہوا تھا، حمیدی عن سفیان کی روایت میں ہے میں ایک حلقہ میں تھا جس میں ابی بن کعب بھی تھے۔ (كأنه مذعور) عمرو ناقد کے ہاں ہے: (فزعا أو مذعورا) اس میں ہے کہ ہم نے کہا کیا ہوا؟ بولے حضرت عمر نے انہیں پیغام بھیجا تھا کہ ان سے ملوں تو میں آیا۔۔۔۔الخ ۔ (فقال استأذنت الخ) مسلم کی روایت میں ہے میں نے ان کے دروازے کے پاس تین مرتبہ سلام کیا جواب نہ ملنے پر پلٹ آیا، البیوع میں عبید بن عمیر کے طریق سے ہے کہ ابوموسی اشعری نے حضرت عمر کے ہاں آکر استیذان کیا مگر اجازت نہ ملی گویا کہ وہ مشغول تھے تو ابوموسی واپس ہو گئے اس پر حضرت عمر کو گھبراہٹ ہوئی تو کہا کیا ابھی عبداللہ بن قیس (یعنی ابوموسی) کی آواز نہ سنی تھی؟ انہیں اندر لے آؤ، کہا گیا وہ تو واپس چلے گئے! مسلم کی بکیر بن اشج عن بسر سے روایت میں ہے کہ میں نے گذشتہ کل تین مرتبہ حضرت عمر سے استیذان کیا جب اجازت نہ ملی تو لوٹ گیا آج جب میں ان کے پاس گیا ہوں تو کل کی بابت بتلایا، کہنے لگے ہم نے آپ کی آواز سن لی تھی مگر مشغول تھا تو کیوں نہ اجازت ملنے تک انتظار کیا؟ میں نے کہا میں نے جیسا کہ (نبی اکرم سے) سنا استیذان کیا، ابونضرہ عن ابو سعید کی روایت میں ہے کہ ابوموسی نے حضرت عمر کے دروازے پر آکر استیذان کیا، حضرت عمر نے کہا ایک، انہوں نے پھر استیذان کیا، کہا دو، پھر کیا، کہا تین، پھر وہ پلٹ گئے وہ پیچھے جا کر انہیں واپس لائے، انہی کی طلحہ بن یحیی عن ابی بردہ سے روایت میں ہے کہ ابو موسی حضرت عمر کے ہاں آئے تو کہا: (السلام عليكم) یہ عبداللہ بن قیس ہے! اجازت نہ ملی تو پھر سلام کیا اور کہا یہ ابوموسی ہے! پھر تیسری مرتبہ سلام کیا اور کہا یہ اشعری ہے اس کے بعد پلٹ گئے تو انہوں نے کہا انہیں واپس لاؤ تو بظاہر یہ دونوں سیاق باہم متغایر ہیں اول مقتضی ہے کہ وہ اگلے دن واپس آئے جبکہ اس میں ہے کہ اسی وقت کسی کو بھیج کر واپس بلا لیا، موطا مالک کی روایت میں ہے: (فأرسل في أثره) تطبیق یہ کی جائے گی کہ حضرت عمر جب اپنی مشغولیت سے فارغ ہوئے تو انہیں یاد کیا تو پتہ چلا واپس چلے گئے ہیں کسی کو ان کے پیچھے بھیجا مگر انہیں وہ نہ ملے اگلے دن وہ خود ان کے پاس آئے۔

(ما منعك الخ) الادب المفرد کی عبید بن حنین عن ابی موسی سے روایت میں ہے کہ کہنے لگے اے عبداللہ تم پر یہ امر شاق ہوا کہ میرے دروازے پر رکے رہے؟ جانو کہ لوگوں کو بھی اسی طرح شاق گزرتا ہے جب تمہارے دروازے پر رکے کھڑے رہتے ہیں تو میں نے کہا: (بل استأذنت الخ) اس زیادت سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمر نے قصداً ان کی تادیب کی غرض سے ایسا کیا کیونکہ انہیں خبر ملی تھی کہ ان کا لوگوں کے ساتھ اپنے دورِ گورنری میں یہی تعامل تھا حضرت عمر نے انہیں کوفہ کا گورنر بنایا تھا، اس کے ساتھ ساتھ کچھ مشغول بھی تھے۔

(إذا استأذن أحدكم الخ) عبید بن عمر کی روایت میں ہے: (كنا نؤمر بذلك) عبید بن حنین کی روایت میں ہے کہ کہا کس سے یہ سنا؟ میں نے کہا رسول اکرم سے، ابونضرہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن هذا شيء حفظته من رسول اللهؐ)۔ (لتقيمن عليه الخ) مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے: (و إلا أوجعنك) (یعنی وگرنہ سزا دوں گا) بکیر بن اشج کی روایت میں ہے: (فوالله لأوجعن ظهرك و بطنك أو لتأتيني بِمَنْ يشهد لك على هذا) ابن عمر کی روایت کے الفاظ ہیں: (لتأتيني

علی ذلك بالبینة) ابونضرہ کے ہاں ہے ورنہ تجھے نشانِ عبرت بنادوں گا۔ (أ منکم أحد سمعه الخ)عبید بن عمیر کی روایت میں ہے کہ انصار کی مجلس کی طرف چلے اوران سے پوچھا، ابونضرہ کی روایت میں ہے کیا تم نہیں جانتے کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا تین مرتبہ استیذان ہے؟ وہ اس پر ہنسنے لگے (یعنی ان کی خوفزدگی پر) وہ بولے تمہارا بھائی گھبراہٹ میں ہے اورتم ہنس رہے ہو۔

(إلا أصغر القوم) بکیر کی روایت میں ہے: (فو الله لا یقوم معك إلا أحدثنا سنا، قُمْ یا أبا سعید) (مطلب یہ کہ اس بات کا علم تو ہمارے چھوٹے لڑکوں کو بھی ہے)۔(فأخبرت عمر الخ) مسلم کی روایت میں ہے میں کھڑا ہوا اوران کے ساتھ حضرت عمر کے پاس گیا اور گواہی دی، ابونضرہ کی روایت میں ہے کہ ابوسعید نے کہا چلو میں آپ کے ساتھ اس سزا میں شریک ہوں (یعنی اگر سزا دی) بکیر کی روایت میں ہے میں کھڑا ہوا اور حضرت عمر کو جا کر بتلایا کہ میں نے آنجناب کو یہ کہتے سنا ہے، رواۃ اس امر پر متفق ہیں کہ حضرت عمر کے پاس حضرت ابوموسی کیلئے یہ گواہی دینے والے حضرت ابوسعید تھے مگر بخاری کی الأدب المفرد میں عبید بن حنین کی روایت میں ہے کہ میرے ساتھ ابوسعید خدری یا ابومسعود کھڑے ہوئے اور حضرت عمر کو جا کر بتلایا، مسلم کی طلحہ بن یحیی عن ابو بردہ کی اسی قصہ بارے روایت میں ہے حضرت عمر نے کہا اگر تو اسے گواہی مل گئی تو شام کو وہ منبر کے پاس موجود ہوں گے ورنہ نہیں، تو شام کو آئے تو انہیں وہاں موجود پایا، کہا اے ابوموسی کیا کہتے ہو کیا گواہی مل گئی؟ کہا جی ہاں ابی بن کعب! کہا عدل ہیں کہا اے ابوالطفیل ایک طریق میں ہے اے ابومنذر (یہ حضرت ابی بن کعب کی کنیت ہے) یہ کیا کہتے ہیں؟ کہا میں نے نبی اکرم سے یہ بات سنی تھی، اے ابن خطاب آپ اصحابِ رسول کیلئے عذاب نہ بنیں! کہنے لگے سبحان اللہ میں نے ایک بات سنی تو چاہا کہ اس کا استثبات کرلوں! اس طریق میں یہی واقع ہوا مگر طلحہ بن یحیی میں ضعف ہے، اکثر کی روایت اولی ومحفوظ ہے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ ابوسعید کی گواہی کے بعد ابی بن کعب نے بھی تصدیق کی الادب المفرد کی عبید بن حنین کی مشار الیہ روایت میں ایک مفید زیادت ہے وہ یہ کہ ابوسعید یا ابومسعود نے حضرت عمر کو بتلایا کہ ایک دن ہم نبی اکرم کے ہمراہ چلے آپ کا ارادہ سعد بن عبادہ سے ملنے کا تھا وہاں پہنچ کر سلام کہا مگر اذنِ دخول سنائی نہ دیا پھر سلام کہا اب بھی نہیں پھر تیسری مرتبہ سلام کہا اور فرمایا ہم نے ہمارے ذمہ جو تھا پورا کر دیا، یہ کہہ کر واپس ہو لئے اب سعد کی جانب سے اندر آنے کو کہا گیا تو یہ امر آپ کے قول اور فعل دونوں سے ثابت ہوا، سعد بن عبادہ کا یہ قصہ ابوداؤد نے حضرت قیس بن سعد بن عبادہ کے حوالے سے مطولا نقل کیا ہے طبرانی نے اسے ام طارق مولاۃِ سعد سے تخریج کیا رواۃ متفق ہیں کہ ابوسعید نے یہ حدیث مرفوعا اور قصہِ ابی موسی ان کے حوالے سے بیان کیا ہے مگر جو مالک نے موطا میں (عن الثقة عن بکیر بن الأشج عن بسر عن أبی سعید عن أبی موسی) نقل کیا کہ بالاختصار یہی حدیث ذکر کی اس قصہ کے بغیر، اسے مسلم نے عمرو بن حارث عن بکیر سے مطولا نقل کیا اور ابوسعید کی نبی اکرم سے اس کے سماع کی تصریح کی ان کے ہاں ایک اور روایت میں ہے کہ ابوموسی کہنے لگے اگر آپ میں سے کسی نے نبی اکرم سے یہ بات سنی ہے تو میرے ساتھ چلے تو انہوں نے ابوسعید سے کہا ان کے ساتھ جاؤ، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب لکھا کہ حدیثِ استیذان ابوسعید نے ابوموسی سے سنی ہے تو حضرت عمر کے پاس اہلِ مجلس کی بات کے حوالے سے گواہی دینے گئے تھے گویا بعد ازاں وہ اہل مجلس کے نام بھول گئے کہ کس کس نے نبی اکرم سے یہ بات سنی تھی تو ابوموسی کے حوالے سے اس کی تحدیث کی کیونکہ وہ صاحبِ قصہ تھے، ابن تین نے تعاقب کیا اور لکھا ان کی یہ بات صحیح میں مذکور کے مخالف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ میں

نے حضرت عمر کو خبر دی کہ نبی اکرم نے یہ فرمایا ہے
بقول ابن حجر یہ داؤدی کی بات کے رد میں صریح نہیں تصریح بارے معتمد روایت عمرو بن حارث کی ہے جو اسی طریق سے مروی ہے جس سے مالک نے تخریج کیا تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابوسعید نے حضرت ابوموسی کا یہ واقعہ اس کے وقوع کے ایک عرصہ دراز بعد ذکر کیا کیونکہ جنہوں نے ان سے روایت کیا وہ اس کے مدرک نہیں ہیں اور ابوموسی کے جملہ قصہ سے یہ حدیث مذکور بھی ہے تو گویا راوی نے بھی اس کا اختصار کرتے ہوئے صرف مرفوع حصہ پر اقتصار کیا جس کا حاصل یہ نکلا کہ ابوسعید نے یہ حدیث ابوموسی سے نقل کی ہے اور یہ راوی اس کے آخر میں جو ابوسعید کے حوالے سے نبی اکرم سے اس کا منقول ہونا مذکور ہے، سے غفلت کر گئے، یہ در اصل اختصار کی آفات میں سے ہے تو جو بعض الحدیث پر اقتصار کرنا ہے اسے چاہیے کہ ان امور کا خیال رکھا کرے یہ ایسی شئی کے حذف کی مانند کا جس کے ساتھ متن کا تعلق ہے اور اس کے حذف سے دلالت مختلف ہو سکتی ہے ابن عبدالبر نے ان لوگوں کا شدید رد وانکار کیا ہے جو مدعی ہیں کہ اسے ابوسعید نے ابوموسی سے روایت کیا ہے، کہتے ہیں موطا میں جو ان دونوں کیلئے واقع ہوا وہ ناقلین کی جانب سے ہے کیونکہ حدیث ان پر مختلط ہوگئی ہے، ایک اور جگہ لکھتے ہیں یہ مراد نہیں کہ ابوسعید نے اس حدیث کو ابوموسی سے روایت کیا انہوں نے ان سے صرف ان کے حضرت عمر کے پاس جانے کا قصہ نقل کیا ہے ابوموسی کی اس مرفوع حدیث کے نبی اکرم سے روایت کرنے پر موافقت کرنے والوں میں جندب بن عبداللہ بھی ہیں ان کی روایت طبرانی نے ان الفاظ سے تخریج کی: (إذا استأذن أحدکم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع)۔

(و قال ابن المبارك) اس تعلیق سے بسر کے حضرت ابوسعید سے سماع کا بیان کرنا چاہتے ہیں اسے ابونعیم نے مستخرج میں موصول کیا مسلم کی عمرو الناقد سے روایت میں بھی ان کے سماع کی تصریح ہے اس طرح حمیدی کی سفیان سے روایت میں بھی، ابن عربی نے حضرت عمر کے ابوسعید کی اس حدیث بارے گواہی طلب کرنے کو باعث اشکال سمجھا ہے حالانکہ خود ان کیلئے اس کا مثل واقع ہوا ہے اور یہ ابن عباس کی نبی اکرم کے امہات المومنین سے وقتی علیحدگی بارے طویل حدیث میں جس میں مذکور ہے کہ حضرت عمر نے اس بالاخانہ میں آنے کی کئی بار اجازت مانگی جہاں نبی اکرم فروکش تھے پھر اجازت نہ ملنے پر واپس آگئے حتی کہ اذنِ باریابی ملا تب گئے جیسا کہ بخاری کے نقل کردہ سیاق میں واضح طور سے ہے، انہوں نے اس کا حل یہ پیش کیا کہ اس بابت اپنے علم کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کرنا نہ چاہا یا شائد اس واقعہ کو بھول چکے ہوں، اس روایت میں ان کا قول: (شغلني الصفق بالأسواق) اس کا مؤید ہے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ جو صورتحال حضرت عمر کیلئے اس واقعہ میں پیش آئی تھی وہ حضرت ابوموسی کے اس واقعہ سے مطابقت نہیں رکھتی بلکہ ہر مرتبہ میں استیذان کیا تھا اور (ہر مرتبہ میں) اجازت نہ ملنے پر وہ واپس ہو گئے تھے تیسری مرتبہ بھی جب واپس ہوئے تو نبی اکرم نے بلا لیا تھا اور بخاری کے (ذکر کردہ) الفاظ میرے کہے پر شاہد ہیں میں نے اواخر النکاح میں اس حدیث کے سب طرق کا استیفاء کیا تھا کسی میں ان کے حسبِ دعوی الفاظ نہیں! اس قصہ عمر سے بعض نے تمسک کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ وہ خبرِ واحد قبول نہ کرتے تھے، یہ استدلال بھی کیا گیا کہ اکیلے عدل کی خبر بھی مقبول نہیں حتی کہ کوئی اور بھی ان کے ساتھ منضم ہو جیسے گواہی کے معاملہ میں ہے مگر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ انہوں نے ابوسعید کی خبر جو ابوموسی کی حدیث کے مطابق تھی قبول کی، ابن بطال کہتے ہیں یہ اس قائل کی خطا اور مذہبِ عمر

سے ناواقفیت ہے اس کے بعض طرق میں وارد ہے کہ حضرت عمر نے ابوموسی سے کہا تھا بخدا میں تمہیں متہم نہیں کر رہا لیکن میں نے ارادہ کیا کہ لوگ نبی اکرم سے حدیث کے بیان کرنے میں غیر محتاط نہ ہوا کریں بقول ابن حجر یہ مذکورہ زیادت موطا میں (ربيعة عن غير واحد من علمائهم) کے حوالے سے منقول ہے عبید بن حنین کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ عمر نے ان سے کہا بخدا تم حدیث نبوی پر امین ہو لیکن میں نے چاہا کہ استثبات کرلوں ابو بردہ کی روایت میں بھی یہی ہے جیسا کہ گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوگا کہ خبرِ واحد کی بابت بھی تثبت کرلیا جائے اس اندیشہ کے پیش نظر کہ کہیں کچھ سہو لاحق نہ ہوگیا ہو، حضرت عمر نے بیوی کے خاوند کی میراث سے حصہ پانے کے مسئلہ میں اور مجوسیوں سے جزیہ لینے وغیرہ کئی مسائل میں خبرِ واحد کو قبول کیا ہے لیکن کبھی وہ حالات کے اقتضاء کے مطابق استثبات کیا کرتے تھے، ابن عبد البر کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس وقت ان کے پاس کئی تازہ قبولِ اسلام والے افراد ہوں تو ان کی وجہ سے یہ سختی کی تاکہ وہ باور کرلیں کہ حدیثِ نبوی کا معاملہ بہت حساس ہے مبادا ان میں سے کوئی ترغیب وترہیب بارے نبی اکرم سے حدیث گھڑ لے

بعض کا دعوی ہے کہ حضرت عمر نے حضرت ابوموسی کو پہچانا نہ تھا بقول ابن عبد البر یہ بات بغیر سوچے سمجھے منہ سے نکال دی ہے ابوموسی کی حضرت عمر کے ہاں بڑی قدر ومنزلت تھی، ابن عربی لکھتے ہیں حضرت عمر کی اس صنیع کی بابت اختلافِ اقوال ہے دس اقوال مذکور ہیں جنہیں انہوں نے ذکر کیا مگر اکثر متداخل (یعنی ایک جیسے) ہیں جو میں نے قبل ازیں ذکر کیا اس سے زائد کچھ نہیں، اس حدیث مرفوع سے استدلال کیا گیا ہے کہ استیذان تین مرتبہ سے زائد کرنا جائز نہیں، ابن عبد البر کہتے ہیں ایک قول ہے کہ مطلقا ہی تین سے زائد بار استیذان جائز ہے کیونکہ تین کے بعد واپس ہوجانے کا امر برائے اباحت ہے اور مستاذن سے تخفیف کے بطور ہے زائد کے استیذان میں (شرعی لحاظ سے) کوئی حرج نہیں، کہتے ہیں اصح یہ ہے کہ نہ کرے، اس بارے مازری نے جو نقل کیا اس کا ذکر گزرا بخاری نے الادب المفرد میں ابو العالیہ سے نقل کیا کہ میں حضرت ابوسعید کے ہاں آیا اور سلام کیا مجھے اذنِ دخول نہ ملا میں نے پھر سلام کہا پھر بھی نہ ملا میں ایک جانب ہوگیا تو ایک غلام آیا اور کہا اندر آجائیں ابوسعید کہنے لگے اگر تم تین سے زائد بار استیذان کرتے تو تمہیں اذن نہ دیتا

تین بار کی حکمت بارے اختلافِ اقوال ہے تو ابن ابی شیبہ نے حضرت علی کا قول نقل کیا کہ پہلا اِعلام ہے (یعنی آگاہ کرنا کہ کوئی آیا ہے) دوسرا مؤامرہ ہے (یعنی اہلِ خانہ باہم مشورہ کرلیں کہ آنے والے کو اجازت دینی ہے یا نہیں) اور تیسرا عزمۃ ہے کہ یا تو اسے اذن دے دیا جائے یا لوٹا دیا جائے بقول ابن حجر ابوموسی کی صنیع کہ پہلی مرتبہ اپنا نام دوسری مرتبہ کنیت اور تیسری مرتبہ نسبت ذکر کی، سے اخذ کیا جائے گا کہ اول ہی اصل ہے دوسری صنیع اس خیال سے کہ شائد صاحبِ خانہ پر اس کا معاملہ ملتبس ہے (کہ کون ہے) اور تیسری مرتبہ کا استیذان اگر اس کا ظنِ غالب یہ ہے کہ پہچان لیا ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں بعض کی رائے ہے کہ اس بارے اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (يَا أُيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)[النور: ۵۸] کہتے ہیں یہ اس کی تفسیر میں غیر معروف ہے جمہور نے آیت میں مذکور (ثلاث مرات) سے مراد تین اوقات لئے ہیں (جن کی تفصیل آیت میں ہی آگے مذکور ہے) بقول ابن حجر ابن ابو حاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ ایک انصاری اور ان کی بیوی اسماء بنت مرشد نے کھانے کی دعوت کی لوگ بغیر اجازت ہی آنے لگے تو اسماء نے کہا یا

رسول اللہ یہ کتنی بری بات ہے کہ کئی دفعہ میاں بیوی ایک بستر پر ہوتے ہیں کہ غلام بغیر اذن لئے داخل ہو جاتا ہے اس پر اس آیت کا نزول ہوا، ابو داؤد اور ابن ابی حاتم نے قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا کہ ان سے عورات ثلاث کے استیذ ان بارے استفسار کیا گیا کہنے لگے اللہ تعالیٰ ستیر ہے ستر پسند کرتا ہے لوگوں کے دروازوں پر پردے نہ ہوا کرتے تھے کئی دفعہ میاں بیوی جماع میں مصروف ہوتے تو اچانک غلام یا اولاد میں سے کوئی آجاتا تو حکم نازل ہوا کہ آرام کے ان تین اوقات میں اجازت لے کر آئیں پھر اللہ تعالیٰ نے رزق میں کشائش پیدا کی تو انہوں نے ستور وحجال (یعنی پردے اور آرائش کی چادریں) بنالیں تو لوگوں نے خیال کیا کہ اب اللہ نے انھیں پہلے دئے حکم سے کفایت کر دی ہے (یعنی اب ضرورت نہیں رہی) ایک اور صحیح طریق کے ساتھ ابن عباس سے منقول ہے کہ اکثر لوگ اس پر عمل پیرا نہیں ہوئے میں تو اپنی لونڈی سے بھی کہتا ہوں کہ اجازت لے کر آیا کرے! حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صاحبِ خانہ اگر استیذ ان سن بھی لے تو اگر کسی دینی یا دنیوی شغل میں ہے تو چاہے تو اذن نہ دے چاہے آنے والے نے ایک مرتبہ سلام کہا یا دو یا تین مرتبہ (اگر مصروف نہیں تو بھی اسے اختیار ہے کہ نہ ملے) یہ بھی ظاہر ہوا کہ کئی دفعہ کسی متبحر عالم پر کوئی مسئلہ مخفی رہ سکتا ہے جسے علم میں اس سے کمتر شخص جانتا ہو اس سے اس کے علم وتبحر کے ساتھ موصوف کئے جانے میں کوئی فرق نہیں پڑے گا ابن بطال لکھتے ہیں جب حضرت عمر جیسے شخص کی نسبت یہ ہوا ہے تو ہما وشما کس شمار میں! یہ بھی ظاہر ہوا کہ کسی کی براءت محقق ہونے کی صورت میں اس امر سے جس سے اسے کچھ اندیشہ تھا کہ اس وجہ سے اسے کوئی ناگوار صورتحال درپیش ہو سکتی ہے تو سے اطمینان دلانے سے قبل کچھ اس کی حالت سے محظوظ ہوا جا سکتا ہے جیسے ابو موسی کی حالت دیکھ کر انصار ہنس پڑے تھے مگر شرط یہ ہے کہ اس کا دورانیہ طویل نہ ہو تا کہ اس کے دل پر بار نہ رہے۔

- 14 باب إِذَا دُعِىَ الرَّجُلُ فَجَاءَ هَلْ يَسْتَأْذِنُ

(جب کسی کو دعوت دے کر بلایا جائے تو کیا وہ آ کر اجازت طلب کرے؟)

قَالَ سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِى رَافِعٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ هُوَ إِذْنُهُ

یعنی کیا طلب کئے جانے کو ہی اذن خیال کر لے یا وہاں پہنچ کر استیذ ان بھی کرے؟ (و قال سعید الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (قال شعبۃ) ہے اول محفوظ ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں، ابو داؤد نے عبد الاعلی بن عبد الاعلی عن سعید بن ابی عروبہ سے اور بیہقی نے عبد الوہاب بن عطاء عن سعید بن ابو عروبہ سے نقل کیا، بخاری کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (إذا دُعِیَ أحدُکم فجاء مع الرسول فھو إذنُه) (یعنی جب کسی کو ایلچی بھیج کر بلایا جائے اور وہ ایلچی کے ہمراہ ہی چلتا آئے تو یہی اس کیلئے اذن ہے) ابو داؤد کے ہاں بھی یہی ہے اس زیادت کے ساتھ: (إلی طعام) ابو داؤد کہتے ہیں قتادہ کا ابو رافع سے سماع ثابت نہیں، لؤلؤی سے بھی ابو داؤد میں یہی منقول ہے ابو حسن بن العبد کی روایت میں ان کے الفاظ ہیں: (لم یسمع قتادة من أبی رافع شیئا) یہی کہا مگر بخاری کی کتاب التوحید کی ایک روایت میں ان کا ان سے سماع ثابت ہے اسے انہوں نے سلیمان تیمی عن قتادہ سے تخریج کیا اس میں ہے (أن أبا قتادة حدثه) اس کے باوجود اس حدیث میں ان کے متابع بھی ہیں بخاری نے اسے الادب المفرد میں

محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ سے نقل کیا کہ: (رسول الرجل إلی الرجل إذنه) ابن مسعود سے موقوفا اس کا شاہد بھی ہے کہتے ہیں : (إذا دعی الرجل فھو إذنه) اسے ابن ابی شیبہ نے مرفوعا نقل کیا منذری نے ابو داؤد کے قول پر اعتماد کیا اور کہا بوجہ انقطاع بخاری کے ہاں یہ تعلیقا ہے، یہی کہا اگر ان کے ہاں یہ منقطعا ہوتی تو صیغۂ تمریض استعمال کرتے جیسا اس قسم میں اکثر یہی کرتے ہیں ان کا غالب اسلوب یہ ہے کہ اگر معلق عنہ تک سند صحیح ہے تو جزم کے صیغے استعمال کرتے ہیں جیسے الزکاۃ میں ایک جگہ کہا: (قال طاوس قال معاذ) ایک اثر نقل کیا اور طاوس نے معاذ کا زمانہ نہیں پایا اور اگر معلق عنہ سے اوپر کوئی ایسا راوی ہو جو ان کی شرط پر نہیں تو بھی صیغۂ تمریض استعمال کرتے ہیں جیسے کتاب الطہارہ میں لکھا: (و قال بھز بن حکیم عن أبیه عن جده) اسی طرح جہاں ایسا راوی ہو جو ان کی شرط پر نہیں تو بھی یہی انداز ہوتا ہے جیسے کتاب النکاح میں کہا: (و یذکر عن معاویة بن حیدة) تو ایک حدیث ذکر کی، معاویہ بہز بن حکیم کے دادا تھے مقدمہ میں اس کا ایضاح کیا ہے۔

- 6246حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ أَخْبَرَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فَوَجَدَ لَبَنًا فِي قَدَحٍ فَقَالَ أَبَا هِرٍّ الْحَقْ أَهْلَ الصُّفَّةِ فَادْعُهُمْ إِلَيَّ قَالَ فَأَتَيْتُهُمْ فَدَعَوْتُهُمْ فَأَقْبَلُوا فَاسْتَأْذَنُوا فَأُذِنَ لَهُمْ فَدَخَلُوا

طرفاہ 5375، - 6452 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۸ص:۱۰۷)

یہاں اتنا حصہ ہی نقل کیا جس سے غرضِ ترجمہ پوری ہوئی کتاب الرقاق میں بتمامہ آئے گی، اس کا ظاہر ترجمہ کے ساتھ نقل کردہ حدیث کے معارض ہے اسی لئے جزم بالحکم نہیں کیا مہلب وغیرہ نے اسے دو الگ حالتوں پر منزل کر کے تطبیق دی ہے کہتے ہیں اگر طلب اور آمد کے مابین مدت دراز ہوئی تو اب نئے سرے سے اجازت کی ضرورت ہوگی اسی طرح اگر مدت تو دراز نہیں ہوئی مگر مستدعی کسی ایسی جگہ ہے (مثلا گھر کے اندر) کہ عام طور سے اجازت لینے کی ضرورت ہوتی ہے تو بھی استیذان کرے گا بصورت دیگر ضرورت نہیں! ابن تین کہتے ہیں شائد اول ان لوگوں کے بارہ میں ہے جب مستدعی کے پاس کوئی ایسے افراد نہ ہوں (مثلا خواتین) کہ جن کی وجہ سے استیذان کی ضرورت پڑے، ثانی اس کے برخلاف، کہتے ہیں بہرحال استیذان احوط ہے دیگر نے کہا اگر ایلچی کے ساتھ ہی آ گیا تب استیذان سے مستغنی ہوا اب سلام ملاقات ہی کافی ہے لیکن اگر اس سے متاخر ہوا تو استیذان کی ضرورت ہے طحاوی نے بھی یہی تطبیق دی اور حدیثِ ثانی میں مذکور: (فأقبلوا استأذنوا) سے احتجاج کیا اس سے دلالت ملی کہ ابو ہریرہ ان کے ہمراہ نہ تھے وگرنہ یوں کہتے: (فأقبلنا) یہی کہا۔

علامہ انور باب (إذا دعی الرجل الخ) کے تحت لکھتے ہیں میں کہتا ہوں اس میں بھی احوال مدِ نظر رکھنا چاہئے تو اگر داعی خواتین میں بیٹھا ہے تب دوسری مرتبہ استیذان ضروری ہے صرف دعوت کافی نہ ہوگی۔

- 15باب التَّسْلِيمِ عَلَى الصِّبْيَانِ (بچوں کو سلام کرنا)

ابو ذر کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے، گویا یہ ترجمہ ان حضرات کے رد میں قائم کیا جو کہتے ہیں کہ بچوں کو سلام کرنا مشروع نہیں

کیونکہ وہ تو اہلِ فرض میں سے نہیں ابن ابوشیبہ نے اشعث کے طریق سے نقل کیا کہ حسن کی رائے میں بچوں کو سلام (مشروع) نہ تھا ابن سیرین کی بابت نقل کیا کہ بچوں کو سلام تو کرتے مگر انہیں سنا کر نہیں۔

- 6247حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَيَّارٍ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ مَرَّ عَلَى صِبْيَانٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَفْعَلُهُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ بن مالک کا بچوں سے گزر ہوا تو انھوں نے ان کو سلام کیا اور کہا کہ نبی اکرم بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے

(عن سیار) یہ ابوالحکم ہیں جو نام وکنیت دونوں کے ساتھ مشہور تھے اکثر (عن سیار أبی الحکم) مذکور ہوتا ہے، عَنزی واسطی ہیں اعمش کے ہم طبقہ تھے اپنے شیخ ثابت بنانی سے ایک برس یا زائد قبل فوت ہوئے، صحیحین میں ان کی ثابت سے یہی ایک روایت ہے بزار لکھتے ہیں سیار نے ثابت سے اس کے سوا کوئی اور حدیث مسند نہیں کی بقول ابن حجر شعبہ کی ان سے روایت روایتِ اقران ہے شعبہ نے ثابت سے بھی متعدد احادیث نقل کی ہیں گویا اس کا ان سے سماع نہ تھا تو واسطہ داخل کیا شعبہ نے ایک اور راوی سیار نامی سے بھی روایت کی ہے وہ ابن سلامہ ابوالمنہال ہیں وہ یہاں مراد نہیں، ان کی ثابت سے کوئی روایت نہیں ملتی نسائی نے حدیثِ باب جعفر بن سلیمان بن ثابت سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں کہ نبی اکرم انصار کو ملنے تشریف لاتے تو ان کے بچوں کو بھی سلام کہتے اور سروں پر ہاتھ پھیرتے اور دعا فرماتے! اس سے اِشعار ہوا کہ یہ ایک مرتبہ کی بات نہیں کی بخلاف سیاق الباب کے کہ اس میں ہے: (مر علی صبیان الخ) تو یہ ایک واقعہِ حال کا بیان ہے اسے مسلم، نسائی اور ابوداؤد نے سلیمان بن مغیرہ عن ثابت سے (غلمان) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن سنی اور ابونعیم کی عمل یوم ولیلۃ میں عثمان بن مطر عن ثابت کے طریق سے روایت میں ہے: (فقال السلام علیکم یا صبیان) عثمان ضعیف ہیں ابوداؤد کی حمید عن انس کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا ہم سے گزر ہوا اور میں لڑکوں کے ہمراہ تھا: (و أنا غلام من الغلمان) تو ہمیں سلام کہا اور مجھے ایک پیغام دے کر (کسی طرف) بھیجا، یہ روایت باب (حفظ السر) میں آئے گی بخاری کی الادب المفرد میں اسی طریق سے اس کا نحو ہے اس میں ہے: (و نحن صبیان سَلَّمَ علینا و أرسَلَنی فی حاجة) مجھے کسی کام کو بھیجا اور خود وہیں راستہ میں میرے انتظار میں بیٹھ گئے حتی کہ میں واپس آیا، ابن بطال لکھتے ہیں بچوں کو سلام کرنے میں آدابِ شریعت پر ان کی مشق وتربیت ہے یہ بڑوں کی ردائے تکبر چاک ہونے کا وسیلہ بھی ہے اسی سے تواضع اور نرمی کا اظہار بھی ہوتا ہے،

ابوسعید متولی التتمۃ میں لکھتے ہیں جس نے بچہ کو سلام کہا تو اس پر واجب نہیں کہ جواب دے کیونکہ وہ اہلِ فرض میں سے نہیں ہاں اس کے ولی کو چاہئے کہ اسے جواب دینے کی تعلیم وتدریب دے تا کہ اس کا خوگر بنے اگر کسی جماعت جس میں بچہ بھی تھا، کو سلام کہا اور اس بچہ نے جواب دیا تو یہ ان سے جواب کا اسقاط نہ کرے گا، ان کے شیخ قاضی حسین نے بھی یہی لکھا مستظہری نے اس کا رد کیا نووی کہتے ہیں اصح یہ ہے کہ یہ غیر مجزیٔ ہے اگر بچے نے کسی بڑے کو سلام کہا تو اس پر صحیح قول کے مطابق جواب دینا واجب ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس سے خوبصورت بچہ مستثنیٰ ہے اگر اسے سلام کہنے سے فتنہ کا ڈر ہو تو یہ مشروع نہ ہوگا بالخصوص اگر بلوغت کے قریب ہے اور تنہا ہے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الاستئذان) اور نسائی نے (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 16باب تَسْلِيمِ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ وَالنِّسَاءِ عَلَى الرِّجَالِ
(مردوزن کا ایک دوسرے کوسلام کرنا)

اس ترجمہ کے ساتھ عبدالرزاق کی معمرعن یحی بن ابی کثیر سے منقول اثر کے رد کا اشارہ دیا جو کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ مردوں کا عورتوں اور عورتوں کا مردوں کو سلام کرنا مکروہ ہے، یہ مقطوع یا معضل ہے، جواز سے مراد جب کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، باب کی دونوں حدیثوں سے جواز ماخوذ ہے اس بارے ایک اور حدیث بھی وارد ہے جوان کی شرط پر نہیں یہ اسماء بنت یزید کی حدیث ہے کہتی ہیں نبی اکرم کا ہم عورتوں سے گزر ہوا تو ہمیں سلام کہا اسے ترمذی نے حسن قرار دیا تو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے ان دو حدیثوں سے اخذِ جواز کیا، احمد کے ہاں حدیثِ جابر سے ان کا شاہد بھی ہے، حلیمی کہتے ہیں نبی اکرم معصوم ہونے کے سبب فتنہ سے مامون تھے تو جسے اپنے آپ پر وثوق ہے کہ فتنہ سے سالم رہے گا تو وہ سلام کرسکتا ہے وگرنہ خاموشی ہی اسلم ہے ابونعیم نے عمل یوم ولیلۃ میں حضرت واثلہ سے مرفوعانقل کیا کہ مردعورتوں کو سلام کرلیں مگرعورتیں مردوں کو سلام نہ کریں، اس کی سند کمزور ہے عمرو بن حریث سے بھی موقوفا اس کا مثل نقل کیا اس کی سند جید ہے مسلم میں ام ہانی کی روایت ثابت ہے کہ میں نبی اکرم کے ہاں آئی اور آپ نہانے میں مشغول تھے تو میں نے سلام کہا۔

- 6248حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلٍ قَالَ كُنَّا نَفْرَحُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قُلْتُ وَلِمَ قَالَ كَانَتْ لَنَا عَجُوزٌ تُرْسِلُ إِلَى بُضَاعَةَ قَالَ ابْنُ مَسْلَمَةَ نَخْلٍ بِالْمَدِينَةِ فَتَأْخُذُ مِنْ أُصُولِ السِّلْقِ فَتَطْرَحُهُ فِي قِدْرٍ وَتُكَرْكِرُ حَبَّاتٍ مِنْ شَعِيرٍ فَإِذَا صَلَّيْنَا الْجُمُعَةَ انْصَرَفْنَا وَنُسَلِّمُ عَلَيْهَا فَتُقَدِّمُهُ إِلَيْنَا فَنَفْرَحُ مِنْ أَجْلِهِ وَمَا كُنَّا نَقِيلُ وَلاَ نَتَغَدَّى إِلاَّ بَعْدَ الْجُمُعَةِ

أطرافه 938، 939، 941، 2349، 5403، - 6279 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص: ۵۴۸)

ابن ابو حازم کا نام عبدالعزیز اوران کے والد کا نام سلمہ بن دینار تھا۔ (يوم الجمعة) کشمیہنی کے ہاں (بيوم) ہے الجمعة میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو حازم سے یہ الفاظ گزرے تھے: (كنا نتمنى يوم الجمعة) پھر اس کا یہی سبب ذکر کیا اور آخر میں کہا: (كنا نفرح بذلك)۔ (عجوز) الجمعة میں (امرأة) تھا ان کا نام معلوم نہ کرسکا۔ (بضاعة) مشہور یہ ہے کہ باء پر پیش ہے زیر بھی منقول ہے بعض نے ضاد کی بجائے صاد کہا۔ (قال ابن مسلمة نخل الخ) شیخ بخاری مراد ہیں جو قعنبی ہیں نخل سے مراد باغ ہے الجمعہ میں گزرا کہ یہ انہی خاتون کی ملکیت کھیتی تھی بعض نے بنی ساعدہ کے دُور (دار کی جمع یعنی گھر) قرار دیا جہاں ایک مشہور کنواں بھی تھا یہاں مدینہ کا کچھ مال تھا عیاض نے یہی کہا مال سے ان کی مراد باغ ہے اسماعیلی لکھتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ بئر بضاعہ بئر بستان تھا تو اس سے دلالت ملی کہ اصحابِ سنن کی تخریج کردہ ابوسعید کی حدیث میں جوان کا قول یہ مذکور ہے کہ (كانت تطرح فيها خرق الحيض و غيرها) (یعنی جہاں حیض وغیرہ کی پٹیاں پھینکی جاتی تھیں) تو مراد یہ کہ وہ انہیں باغ میں پھینکا کرتی تو بارش وغیرہ

کے سبب یہ کنویں میں آ جاتیں بقول ابن حجر ابوداؤد نے سنن میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے یہ بضاعہ اور اس کی کھیتیاں دیکھی ہیں اور اس کا پانی بھی دیکھا اپنی سنن کی کتاب الطہارہ میں اس کا مبسوط ذکر کیا ہے طحاوی مدعی ہیں کہ یہ جو ہڑ تھا اسے واقدی سے نقل کیا، اس کے استیعاب کی یہ جگہ نہیں۔

(و تکر کر) ای تطحن جیسے الجمعہ میں گزرا خطابی کہتے ہیں کرکرہ طحن اور جش (یعنی پیسنا اور توڑنا) ہے اس کا اصل کرّ ہے مضاعف کیا کیونکہ عودالرحی (یعنی چکی کی لکڑی) بار بار پیسنے کے دوران گھومتی ہے کبھی کرکرہ بمعنی صوت بھی مراد لیا گیا ہے جیسے جرجرۃ ،نہایت زوراور بھونڈے انداز سے ہنسنے کی آواز کو بھی کرکرہ کہا جاتا ہے یہ قرقرہ سے فائق ہے، باقی شرح الجمعہ میں گزری ہے۔

علامہ انور (کانت عجوز لنا ترسل الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ جو میں پہلے کہا تھا کہ بئرِ بضاعہ سے باغات کو پانی لگایا جاتا تھا صرف اسی جگہ ہی اس کے نام کی تصریح موجود ہے طحاوی کی جریان سے یہی مراد تھی یا اس کنویں سے پانی بغرضِ سیرابی استعمال ہوتا تھا، وہاں مستقر نہ رہتا تھا تو اس معنی میں اس کا پانی جاری تھا بعض نے جب ان کی مراد نہ پائی تو اعتراض جڑ دیا اور کہا وہ کم پانی والا تھا چشمہ نہ تھا گویا اسے ایک طرف سے دوسری طرف جریان پر محمول کیا (یعنی کنویں کے اندر ہی) جب کہ ان کی مراد نبوع من التحت (یعنی نیچے سے پھوٹنا) اور استقاء من الفوق (یعنی اوپر سے پینے کیلئے نکالنا) تھی تو ان پر کم علمی کی پھبتی کسی پھر میں نے کسی شارح کو نہیں دیکھا کہ اس روایت کی طرف توجہ کی ہو حالانکہ یہ ضروری تھا کیونکہ بخاری سے اس کا جریان ثابت ہوا البتہ حموی نے معجم البلدان میں اسے ذکر کیا ہے۔

- 6249حَدَّثَنَا ابْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشَةُ هَذَا جِبْرِيلُ يَقْرَأُ عَلَيْكِ السَّلاَمَ قَالَتْ قُلْتُ وَعَلَيْهِ السَّلاَمُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَرَى مَا لاَ نَرَى تُرِيدُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَابَعَهُ شُعَيْبٌ وَقَالَ يُونُسُ وَالنُّعْمَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَبَرَكَاتُهُ

أطرافه 3217، 3768، - 6201 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص: ۷۱۵).

ابن مقاتل سے محمد اور عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (یاعائشۃ الخ) المناقب میں یہ مشروحا گزری ابن تین کے بقول داؤدی نے اعتراض کیا کہ فرشتوں کے لئے رجال کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا البتہ اللہ نے تذکیر کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے جواب یہ ہے کہ حضرت جبریل نبی اکرم کے پاس جیسا کہ بدء الوحی میں گزرا آدمی کی شکل میں بھی آیا کرتے تھے، ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ مردوں کا عورتوں اور عورتوں کا مردوں کو سلام کہنا فتنہ سے امن ہونے کی صورت میں جائز ہے مالکیہ نے جوان اور بوڑھی کا سدِ ذریعہ کے طور سے فرق کیا (تو ان کے ہاں بوڑھیوں کو سلام کہنا جائز ہے جوان خواتین کو نہیں) ربیعہ نے مطلقا ہی منع کیا کوفی کہتے ہیں عورتوں کے لئے مشروع نہیں کہ مردوں کو سلام میں پہل کریں کیونکہ ان کے لئے اذان ، اقامت اور جہری قراءت کی بھی ممانعت ہے، کہتے ہیں محرم اس سے مستثنی ہے انہیں سلام کہنا جائز ہے، مہلب کہتے ہیں مالک کی حجت باب کی یہ حدیثِ سہل ہے یہ لوگ جوان کے ہاں آیا کرتے اور وہ انہیں یہ طعام پیش کرتی تھیں، ان کے محارم نہ تھے اھ ،متولی کہتے ہیں بیوی ، محرم اور لونڈی کا معاملہ تو ایسے ہی

جیسے مرد مرد کو سلام کہے اگر اجنبی ہے تو یہ محلِ بحث ہے تو اگر وہ خوبصورت ہے کہ فتنہ ہو سکتا ہے تب سلام مشروع نہیں نہ ابتداء نہ جواباً اگر دونوں میں سے کوئی کہہ دے تو جواب دینا مکروہ ہے، اگر بوڑھی ہے کہ فتنہ کا کوئی اندیشہ نہیں تب جائز ہے، اس رائے اور مالکیہ کی رائے کے مابین جوان خاتون کی تفصیل ہے کہ خوبصورت ہے یا نہیں کیونکہ خوبصورتی مظنہ فتنہ ہے بخلاف غیر جمیل جوان کے، اگر کسی مجلس میں مرد وعورتیں جمع ہیں تو امنِ فتنہ کے وقت دونوں طرف سے سلام کر لینا جائز ہے۔

(تابعه شعيب الخ) شعیب کی روایتِ متابعت بخاری نے الرقاق میں موصول کی ہے یونس جو ابن یزید ہیں، کی زیادت کتاب المناقب میں اس حدیث کے ساتھ مذکور گزری ہے نعمان جو ابن راشد ہیں، کی روایت طبرانی نے الکبیر میں موصول کی جزء ہلال الحفار میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے بقول اسماعیلی ہم نے ابن مبارک کی حدیث سے اس میں (و بر كاته) بھی نقل کیا ہے اسے انہوں نے ابو ابراہیم بنانی اور حبان بن موسی کلاہما عن ابن مبارک کے حوالے سے تخریج کیا عقیل اور عبید اللہ بن ابی زیاد نے بھی زہری سے یہی نقل کیا۔

- 17باب إِذَا قَالَ مَنْ ذَا فَقَالَ أَنَا (جب کون ہے؟ کے جواب میں کہے: میں)

نسخہ ابوذر سے باب کا لفظ ساقط ہے، کسی حکم پر جزم نہیں کیا کیونکہ حدیث کراہت میں صریح نہیں۔

- 6250حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا ؓ يَقُولُ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي دَيْنٍ كَانَ عَلَى أَبِي فَدَقَقْتُ الْبَابَ فَقَالَ مَنْ ذَا فَقُلْتُ أَنَا فَقَالَ أَنَا أَنَا كَأَنَّهُ كَرِهَهَا

أطرافه 2127، 2395، 2396، 2405، 2601، 2709، 2781، 3580، 4053 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۳۳۰)

(أتيت النبي ﷺ فى دين الخ) اس کا مفصل ذکر ایک اور طریق کے ساتھ البیوع کی مطولا روایت میں گزرا۔ (فدققت) مستملی اور سرخسی کے ہاں (فدفعت) ہے اسماعیلی کی روایت میں (فضربت الباب) ہے یہ قافین کی روایت کا مؤید ہے مسلم کے ہاں ایک دیگر طریق سے ہے: (استأذنت على النبى الخ) ان کی ایک اور روایت میں (دعوت النبى) ہے۔ (فقال أنا أنا الخ) روایتِ مسلم میں ہے آپ یہ کہتے ہوئے باہر نکلے: (أنا أنا) ایک اور میں ہے: (كأنه كره ذلك) مسند طیالسی کی شعبہ سے روایت میں جزم کے ساتھ ہے: (كره ذلك) مہلب کہتے ہیں آپ نے (أنا) کہنے کو اس لئے برا جانا کہ اس میں بیان نہ تھا (کہ کون ہے) لیکن اگر ایسا شخص ہو جس کی آواز پہچانتا ہے تب کراہت نہیں، بعض نے کہا کراہت کی وجہ یہ تھی کہ حضرت جابر نے بلفظ السلام استیذان نہ کیا تھا، یہ محلِ نظر ہے کہ سیاق میں یہ مذکور نہیں کہ انہوں نے دخول کی اذن مانگی تھی وہ تو صرف نبی اکرم سے ملنا چاہتے اور آپ کو باہر بلا رہے تھے دروازہ اس لئے کھٹکٹایا تا کہ اپنے آنے کی اطلاع دیں پھر بالفعل یہی ہوا کہ نبی اکرم باہر تشریف لائے! داؤدی کہتے ہیں کراہت کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے وہ جواب دیا جس کی بابت پوچھا نہ تھا کیونکہ یہ تو آپ نے جان لیا کہ کوئی دروازہ کھٹکٹھا رہا ہے تو ان کا (أنا) کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میں دروازہ بجا رہا ہوں تو یہ تو آپ کے علم میں ہی تھا، کہتے ہیں یہ آیتِ

استیذان کے نزول سے قبل کا واقعہ ہے بقول ابن حجر یہ کہنا محل نظر ہے کیونکہ آیت کے مدلول اور اس واقعہ کے مابین تنافی نہیں شائد ان کا خیال تھا کہ استیذان دروازہ بجانے کی نیابت کرتا ہے اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ صاحبِ خانہ تک کبھی مستاذِن کی آواز نہیں پہنچ پاتی تو دروازہ بجانے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس تک آواز پہنچے تاکہ قریب آئے یا باہر نکلے تاکہ پھر (شرعی طریقہ سے) استیذان کرے، ان کی اول کلام ان سے قبل خطابی سے بھی صادر ہوئی ہے جنہوں نے کہا ان کا جواب (أنا) جواب کو متضمن نہ تھا لہذا جو ان سے پوچھا گیا تھا اس کی بابت معلوم نہ کراتا تھا، حقِ جواب یہ تھا کہ کہتے (أنا جابر) بخاری نے الادب المفرد میں۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت بریدہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم مسجد میں آئے ابوموسی قراءت میں مشغول تھے تو میں آیا، پوچھا کون؟ میں نے کہا میں ہوں بریدہ! اسی طرح ام ہانئ کی حدیث گزری جس میں ہے کہ پوچھنے پر یوں کہا تھا: (أنا أم هانئ) نووی لکھتے ہیں جب تعارف اس کے بغیر نہ ہوتا ہو کہ وہ اپنی کنیت ذکر کرے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں اسی طرح یہ کہنے میں بھی حرج نہیں کہ میں: (الشيخ فلان) یا (القارئ فلان) ہوں جب تمییز اس کے بغیر حاصل نہ ہوتی ہو، ابن جوزی لکھتے ہیں أنا کی کراہت کا سبب یہ تھا کہ اس میں ایک نوع کا کبر ہے گویا قائل کہہ رہا ہے میں ہوں جسے نام ونسب ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، مغلطائی نے اس کا تعاقب کیا کہ یہ حضرت جابر کے حق میں اس مقام میں متاتی نہیں (اصل بات یہ ہے کہ حضرت جابر ابھی کم عمر اور ناتجربہ کار نوجوان تھے اور ابھی علم پختہ نہ تھا کہ کیسے جواب دیا جاتا ہے جیسے اس عمر کے لڑکوں سے ایسا ہی صدور ہوتا ہے تو آپ نے مناسب جانا کہ لگے ہاتھوں تربیت بھی فرمادیں) یہ جواب بھی ملا کہ اگر ایسا ہوتا تو نبی اکرم کو ان کی تعلیم سے مانع نہ ہوتا تاکہ اس پر مستمر نہ رہیں اور اسے پختہ عادت نہ بنالیں! ابن عربی کہتے ہیں حدیثِ جابر میں دروازہ بجانے کی مشروعیت ہے یہ مذکور نہیں ہوا کہ یہ بجانا کسی آلہ کے ساتھ تھا یا اس کے بغیر، ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے الادب المفرد میں حضرت انس کی روایت نقل کی جس میں کہتے ہیں کہ نبی اکرم کے ابواب ناخنوں کے ساتھ بجائے جاتے تھے، اسے حاکم نے بھی علوم الحدیث میں مغیرہ بن شعبہ سے نقل کیا، یہ صحابہ کرام کے مبالغہ فی الادب پر محمول ہے (یعنی زور سے نہ بجاتے تھے تاکہ اگر آپ آرام کر رہے ہیں تو جاگ نہ جائیں) یہ اس کے لئے حسن ہے جو بیرونی دروازے کے قریب ہی ہوتا ہے جس کے اندرونی کمرہ سے بیرونی دروازہ خاصا دور ہے تو ظاہر ہے آگاہی کے لئے زور سے بجانا پڑے گا، سہیلی نے ان کے ناخنوں سے بجانے کا سبب یہ ذکر کیا کہ آپ کے دردازہ میں کوئی زنجیر نہ تھی اس وجہ سے یہ کرتے تھے ظاہر امر یہ ہے کہ توقیراً، اجلالاً اور ادباً اس طرح کرتے تھے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الاستئذان) ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) اور نسائی نے (عمل اليوم والليلة) میں تخریج کیا۔

18 - باب مَنْ رَدَّ فَقَالَ عَلَيْكَ السَّلَامُ (سلام کے جواب میں واو کا عدم استعمال)

وَقَالَتْ عَائِشَةُ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ .وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ رَدَّ الْمَلَائِكَةُ عَلَى آدَمَ السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ

محتمل ہے کہ کسی کے اس قول کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو کہ لفظِ سلام پر کوئی شئ مقدم نہیں ہونی چاہئے بلکہ ابتداء اور جواب دونوں میں: (السلام عليك) کہنا چاہئے یا اس قول کی طرف کہ مفرد ضمیر استعمال نہ کرے بلکہ (ایک کو بھی جواب دینا ہو یا سلام

کرنا ہوتو) جمع کی ضمیر ہی استعمال کرے یا جس نے کہا جواب میں واوِ عطف ضرور استعمال کرے یا جس نے کہا جواب میں (علیك) پر ہی اقتصار کیا جا سکتا ہے یا جس نے کہا جواب میں صرف (علیك السلام) پر اکتفاء نہ کرے بلکہ (و رحمة الله) بھی کہے تو یہ پانچ مواضع ہیں جن کی بابت آثار وارد ہیں، اول جو ہے وہ سابقہ حدیث جس میں تھا کہ سلام اسم اللہ سے ماخوذ ہے تو چاہے کہ اللہ کے اسم سے پہلے کوئی شیٔ نہ ہو، ابن دقیق نے اس طرف توجہ دلائی بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ اگر سلام کہنے والے نے (علیك السلام) کہا تو یہ مجزیٔ نہ ہوگا، نووی نے متولی سے نقل کیا کہ جس نے ابتداء میں (و علیك السلام) کہا تو یہ (شرعی) سلام نہ ہوگا اور نہ یہ جواب کا حقدار ہوگا، اس کا تعقب سلام کے جواب کے ساتھ کیا گیا کہ اس میں (علیکم) کے لفظ کی تقدیم مشروع ہے بقولِ نووی اگر واو ساقط کر دی اور کہا (علیکم السلام) تو واحدی کے مطابق یہ (جواب نہیں بلکہ) سلام ہے تب اسے جواب کی ضرورت ہے اگر چہ لفظِ معتاد کو قلب کر دیا ہے تو اس طرح نووی نے اختلاف کو اسقاطِ واو اور اس کے اثبات میں کر دیا حالانکہ متبادر الی الذہن یہ ہے کہ اختلاف (واو میں نہیں بلکہ) علیکم کے لفظ کی تقدیم میں ہے جیسا کہ واحدی کی کلام مشعر ہے، نووی لکھتے ہیں دونوں وجہیں محتمل ہیں جیسے نماز کے سلام میں بھی دونوں طرح محتمل ہے اور اصح اس کا حصول ہے پھر ابو جری کی حدیث ذکر کی جس پر پہلے باب میں بات ہو چکی ہے، ثانی جو ہے تو بخاری نے الادب المفرد میں معاویہ بن قرہ سے نقل کیا کہ مجھے والد صاحب قرہ بن ایاس مزنی نے کہا جب کسی شخص نے تمہیں کہا: (السلام علیکم) تو تم (وعلیك السلام) نہ کہو کہ صرف اس کیلئے اسے خاص کرو (یعنی جمع کی ضمیر استعمال کرو) اس کی سند صحیح ہے اس مسئلہ کی فروع سے ہے کہ اگر کسی نے جمع کے صیغہ کے ساتھ سلام کہا تو صیغۂ افراد کے ساتھ رد کافی نہیں کیونکہ صیغہ نہی تعظیم کو مقتضی ہے تو (اگر ایسا نہ کیا تو) جواب بالمثل کا امتثال نہ کیا چہ جائے کہ احسن جواب دیتا، ابن دقیق نے یہ بات کہی، ثالث جو ہے تو نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب متفق ہیں کہ اگر جواب میں بغیر واو کے (علیك) کہا تب مجزیٔ نہ ہوگا اگر واو بھی استعمال کی تو اس میں دو وجہیں ہیں، رابع کی بابت بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ جب انہیں سلام کیا جاتا تو وہ (و علیك و رحمة الله) کہتے تھے اس کا مثل کئی مرفوع احادیث میں بھی وارد ہے، آگے باب (کیف الرد علی أهل الذمة) میں ان کا ذکر کروں گا، خامس پر پہلے باب میں بات ہو چکی ہے۔

(و قالت عائشة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو باب (تسلیم الرجال والنساء) میں گزری۔ (وقال النبی الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الاستیذان کے شروع میں گزری ہے مصنف کا اس لفظ پر جزم اکثر کی روایت کی تقویت کرتا ہے بخلاف نسخۂ کشمیہنی کے۔

- 6251حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْكَ السَّلاَمُ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَرَجَعَ فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ فَقَالَ وَعَلَيْكَ السَّلاَمُ فَارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَقَالَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الَّتِي بَعْدَهَا عَلِّمْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ إِذَا

قُمتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاَتِكَ كُلِّهَا وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ فِي الأَخِيرِ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا

أطرافه 757، 793، 6252، - 6667

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، نبی پاک ایک طرف تشریف فرما تھے تو اس نے نماز پڑھی پھر آ کر نبی پاک کو سلام کہا آپ نے سلام کا جواب دیا پھر فرمایا واپس جاؤ اور نماز پڑھو کہ تم نے نہیں پڑھی، وہ گیا نماز پڑھی پھر آیا سلام کہا جواب دیا اور پھر کہا واپس جاؤ اور نماز پڑھو کہ تمہاری نماز نہیں ہوئی وہ گیا نماز پڑھی پھر آیا اور سلام کہا آپ نے جواب دیا اور پھر وہی بات کہی دوسری یا تیسری دفعہ میں اس نے عرض کی یا رسول اللہ مجھے سکھلا دیں، فرمایا نماز ادا کرنا چاہو تو پوری طرح سے وضو کرو پھر قبلہ رو ہو کے تکبیر کہو پھر جو میسر ہو قرآن کی قراءت کرو پھر رکوع کرو حتی کہ جب اطمینان سے رکوع کر چکو تو سر اٹھاؤ اور پوری طرح سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ میں جاؤ اور تسلی سے کرو پھر سر اٹھاؤ حتی کہ تسلی اور اطمینان سے بیٹھو پھر دوسرا سجدہ کرو اور اسے بھی اطمینان سے کرو پھر سر اٹھاؤ حتی کہ اطمینان سے بیٹھو [یعنی جلسہ استراحت، پھر اگلی رکعت کیلئے جاؤ] اور اسی طرح پوری نماز میں کرو، ابو اسامہ نے اخیر میں کہا: حتی کہ سیدھا کھڑے ہو جاؤ)

عبید اللہ سے مراد ابن عمر بن حفص عمری ہیں۔ (عن أبي هريرة) بعض رواۃ نے اس میں (عن أبيه عن أبي هريرة) ذکر کیا یہ قطان کی روایت ہے جو آخر الباب میں مذکور ہے کتاب الصلاۃ میں بیان کیا تھا کہ کون سی روایت ارجح ہے۔ (أن رجلا الخ) المسیء فی صلاتہ کا قصہ ہے یہاں غرضِ ترجمہ (فقال له وعليك السلام) سے ہے کتاب الصلاۃ میں فقط یہ مذکور تھا کہ نبی اکرم نے سلام کا جواب دیا ایک اور روایت میں تھا: (فقال وعليك) الایمان والنذور کی روایت میں یہ سب اصلاً ہی ساقط ہے باقی شرحِ حدیث کتاب الصلاۃ میں گزری۔

(وقال أبو أسامة الخ) اسے بخاری نے الایمان والنذور میں موصول کیا ہے حاصل یہ کہ یہاں آخر میں ہے: (ثم ارفع حتى تطمئن جالسا) تو بخاری کی مراد یہ ہے کہ اس کے راوی کی مخالفت کی گئی ہے تو ابو اسامہ کی روایت ذکر کی اس کی ترجیح کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، داؤدی نے اصلِ اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہا جالس کو کبھی قائم بھی کہہ لیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے: (مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا) [آل عمران: ۷۵] (یعنی جب تک اسکے سر پہ کھڑے نہ رہو) ابن تین نے اس کا تعقب کیا اور لکھا کہ نبی اکرم کی یہ تعلیم ایک رکعت کے بیان کیلئے واقع ہوئی ہے اس کے بعد جو ہے وہ قیام ہے لہذا (حتى تستوى قائما) ہی معتمد ہے بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ داؤدی بھی یہ بات جانتے ہیں مگر (اس کے باوجود) اس قیام کو جلوس پر محمول کیا اور آیت سے استدلال کیا ہے، اشکال البتہ دوسری روایت میں راوی کے قول: (حتى تطمئن جالسا) میں ہے کیونکہ جلسہ استراحت۔ بالفرض اگر وہ یہاں مراد ہے۔ میں طمانیت (کے ساتھ بیٹھنا) مشروع نہیں ہے (یعنی اس میں ہلکا سا بیٹھنا ہوتا ہے) اسی لئے داؤدی نے اس کی

تاویل کرنے کی ضرورت محسوس کی لیکن جو شاہد لے کر آئے اس نے عکس مراد کر دیا یہاں ضرورت اس شاہد کی تھی جو اس امر پر دال ہوتا کہ قیام کو کبھی جلوس بھی کہہ لیا جاتا ہے، فی الجملہ معتمد ترجیح دینا ہے (نہ کہ تاویل کرنا) جیسا کہ بخاری نے اشارہ کیا اور بیہقی نے اس کے ساتھ تصریح کی، بعض نے اس سے تشہد مراد لینا بھی جائز قرار دیا ہے۔

- 6252حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سَعِيدٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا

أطرافه 757، 793، 6251، - 6667 (سابقہ)

(قال النبي ﷺ ثم ارفع الخ) یہ کتاب الصلاۃ میں بتمامہ گزری ہے۔

علامہ انور (حتي تطمئن جالسا) کی بابت لکھتے ہیں اس میں جلسہ استراحت کی دلیل ہے (میرے خیال میں جلسہ استراحت کی نہیں بلکہ اس میں کیفیت جلوس کی دلیل ہے کیونکہ جلسہ استراحت کا ذکر تو کئی دیگر احادیث میں بھی ہے) مگر بخاری نے اس کے شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ ابو اسامہ نے اس کی بجائے (حتي تستوي قائما) نقل کیا ہے تو رواۃ اس بارے اثباتا اور نفیا باہم مختلف ہیں۔

- 19باب إِذَا قَالَ فُلاَنٌ يُقْرِئُكَ السَّلاَمَ (کسی کا سلام پہنچانا)

نسخہ کشمیہنی میں (يقرأ عليك السلام) ہے یہی حدیث باب کے الفاظ ہیں اس کی شرح مناقب عائشہ میں گزری ہے اس لفظ یعنی (اقرأ السلام) کی تشریح کتاب الایمان میں مذکور گزری ہے۔

- 6253حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ قَالَ سَمِعْتُ عَامِرًا يَقُولُ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ ؓ حَدَّثَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا إِنَّ جِبْرِيلَ يُقْرِئُكِ السَّلاَمَ .قَالَتْ وَعَلَيْهِ السَّلاَمُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ

أطرافه 3217، 3768، 6201، 6249 (اس کا سابقہ نمبر دیکھئے)

نووی کہتے ہیں اس حدیث سے سلام ارسال کرنے کی مشروعیت ثابت ہوئی، ایلچی پر اس کا پہنچانا واجب ہے کیونکہ یہ امانت ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ ودیعت کے ساتھ اشبہ ہے اس بارے تحقیق یہ ہے کہ اگر ایلچی اسے اپنے ذمہ لے لے تو امانت وگرنہ ودیعت سے زیادہ مشابہ ہے، ودائع اگر قبول نہ کی جائیں تو اسے کوئی شئ لازم نہیں کہتے ہیں اس میں ہے کہ جب کوئی کسی کا سلام پہنچائے یا وہ مکتوب حالت میں ملے تو فورا جواب دے اور مستحب یہ ہے کہ پہنچانے والے پر بھی سلام کہے جیسا کہ نسائی کی بنی تمیم کے ایک شخص سے روایت میں ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو اپنے والد کا سلام پہنچایا تو آپ نے یوں جواب دیا: (و عليك وعلي أبيك السلام) المناقب میں گزرا کہ حضرت خدیجہ کو جب آپ نے حضرت جبریل کی طرف سے لایا گیا اللہ کا سلام پہنچایا تھا تو انہوں نے کہا تھا: (إن الله هو السلام و منه السلام و عليك و علي جبريل السلام) حدیث عائشہ کے کسی طریق میں ذکر نہیں

ملا کہ انہوں نے نبی اکرم کو بھی جواب میں مخاطب کیا تھا اس سے دلالت ملی کہ ایسا کرنا واجب نہیں، لفظ ترجمہ کے ساتھ نبی اکرم کے قول سے ایک حدیث وارد ہے جسے مسلم نے حضرت انس سے نقل کیا کہتے ہیں اسلم (قبیلہ) کے ایک نوجوان نے کہا یا رسول اللہ میں جہاد پر جانا چاہتا ہوں، فرمایا فلاں کے پاس جاؤ اور کہو: (إن رسول اللهﷺ يُقرِئُكَ السلام) اور کہتے ہیں جو سامان (یعنی جہاد کا) تجھے دیا تھا وہ میرے حوالے کر دو۔

- 20 باب التَّسْلِيمِ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلاَطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ
(ایسے اہلِ مجلس کو سلام کہنا جن میں غیر مسلم بھی ہوں)

- 6254حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَكِبَ حِمَارًا عَلَيْهِ إِكَافٌ تَحْتَهُ قَطِيفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأَرْدَفَ وَرَاءَهُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَهُوَ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ وَذَلِكَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ حَتَّى مَرَّ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلاَطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَفِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَفِي الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ ثُمَّ قَالَ لاَ تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ أَيُّهَا الْمَرْءُ لاَ أَحْسَنَ مِنْ هَذَا إِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَلاَ تُؤْذِنَا فِي مَجَالِسِنَا وَارْجِعْ إِلَى رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَكَ مِنَّا فَاقْصُصْ عَلَيْهِ قَالَ ابْنُ رَوَاحَةَ اغْشَنَا فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى هَمُّوا أَنْ يَتَوَاثَبُوا فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ ﷺ يُخَفِّضُهُمْ ثُمَّ رَكِبَ دَابَّتَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ أَيْ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ قَالَ كَذَا وَكَذَا قَالَ اعْفُ عَنْهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاصْفَحْ فَوَاللَّهِ لَقَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ الَّذِي أَعْطَاكَ وَلَقَدِ اصْطَلَحَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ عَلَى أَنْ يُتَوِّجُوهُ فَيُعَصِّبُونَهُ بِالْعِصَابَةِ فَلَمَّا رَدَّ اللَّهُ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَذَلِكَ فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ فَعَفَا عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ

(مفصل ترجمہ کیلئے، جلد ۷، ص: ۱۲۸) أطرافه 2987 -- 4566- 5663- 5964

عبد اللہ بن ابی کے قصہ پر مشتمل حدیث اسامہ نقل کی ہے ابن تین کہتے ہیں ان کا قول: (ابن سلول) یہ ہوازن کا ایک قبیلہ تھا، یہ اس کی والدہ کا نام بھی تھا یعنی عبد اللہ کی، اس پر یہ غیر منصرف ہے بقول ابن حجران کی مراد یہ کہ ابن ابی کی والدہ کا نام قبیلہ

مذکورہ کے نام کے موافق ہوا، اس کے جملہ : (فيه أخلاط من المسلمين والمشركين)سے ترجمہ کا ثبوت ہے کیونکہ اس میں ہے کہ نبی اکرم نے وہاں پہنچ کر سلام کیا، کتاب الادب کے باب (كنية المشرك) میں اس طرف اشارہ گزرا ہے، نووی لکھتے ہیں جب کسی ایسی مجلس سے گزر ہو جس میں مسلمانوں کے ساتھ کفار بھی موجود ہیں تو سنت یہ ہے کہ لفظِ تعمیم کے ساتھ سلام کہے اور قصد و نیت میں فقط مسلمان مراد لے، ابن عربی کہتے ہیں جب کسی جگہ اہلِ سنت اور اہلِ بدعت اکٹھے ہوں تو بھی یہی کرے نووی نے حدیثِ باب کے ساتھ استدلال کیا، یہ اس امر پر مفرع ہے کہ کافر کو سلام میں پہل کرنا منع ہے مسلم کی اور بخاری کی الادب المفرد میں سہل بن ابوصالح عن ابیہ عن ابوہریرہ کے طریق سے روایت میں صریحا مرفوعا اس کی نہی مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تبدؤوا اليهود والنصارىٰ بالسلام و اضطرُّوهم إلى أضيَقِ الطريق) (یعنی یہود و نصاریٰ کو سلام کہنے میں پہل نہ کرو اور انہیں راستے کے تنگ حصہ کی طرف جانے پہ مجبور کرو) بخاری کی الادب المفرد میں اور نسائی کی ابوبَصرہ غفاری سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا میں کل یہودیوں کی طرف جانے کا ارادہ رکھتا ہوں تم (وہاں پہنچ کر) انہیں سلام میں پہل نہ کرنا، ایک گروہ کی رائے ہے کہ انہیں پہل کی جاسکتی ہے چنانچہ طبری نے ابن عیینہ سے نقل کیا کہ کافر کو سلام میں پہل کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ)[الممتحنة:۸] اسی طرح حضرت ابراہیم نے اپنے والد سے کہا تھا: (سَلَامٌ عَلَيْكَ)[مریم: ۴۷] ابن ابوشیبہ نے عون بن عبداللہ بن محمد بن کعب سے نقل کیا کہ انہوں نے عمر بن عبدالعزیز سے ذمیوں کو سلام میں پہل کرنے کے بارہ میں پوچھا تو کہا ہم پہل نہ کریں گے البتہ (اگر وہ سلام کریں تو) جواب دے لیں گے، عون کہتے ہیں میں نے پوچھا آپ کیا کہیں گے؟ کہا میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ انہیں سلام میں پہل کرلیں میں نے کہا کیوں؟ کہا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے: (فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلَام) بیہقی حدیثِ ابی امامہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ابوامامہ ہر ملنے والے کو سلام کہہ لیا کرتے تھے اس بابت ان سے سوال ہوا تو کہا اللہ تعالیٰ نے سلام کو ہماری امت کیلئے تحیہ اور ہمارے اہلِ ذمہ کیلئے امان بنایا ہے، تو یہ ابوامامہ کی رائے تھی، ابوہریرہ کی حدیث جس میں انہیں سلام میں پہل کرنے سے نہی ہے اولیٰ ہے، عیاض نے آیت (سے استدلال) کا یہ جواب دیا اسی طرح حضرت ابراہیم کے اپنے والد کو سلام کہنے کا کہ اس کے ساتھ ان کا قصد متارکت و مباعدت تھا نہ کہ تحیہ کے بطور کہا (یعنی الوداعی سلام جبکہ شرعی سلام تو ازرہِ مودت و الفت اور تعلق قوی کرنے اور بڑھانے کی غرض سے ہوتا ہے)

بعض سلف نے تصریح کی ہے کہ قولہ تعالیٰ: (وَ قُلْ سَلَام فَسَوْفَ يَعْلَمُوْن)[الزخرف: ۸۹] آیتِ قتال سے منسوخ کردیا گیا تھا طبری لکھتے ہیں نبی اکرم کے کفار کو سلام کرنے کی بابت حدیثِ اسامہ جب وہ مسلمانوں کے ہمراہ تھے اور ابوہریرہ کی کفار کو سلام کرنے سے نہی بارے حدیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں کہ حدیثِ ابی ہریرہ عام اور حدیثِ اسامہ خاص ہے تو حدیثِ ابوہریرہ سے خاص کیا جائے یہ امر کہ پہل کرنا بغیر سبب و حاجت کے ہو (سبب سے مراد) حقِ صحبت، حقِ جوار یا مکافات (یعنی بدلہ) وغیرہ، جس سلام کی ان سے پہل کرنے سے منع کیا وہ مشروع سلام ہے (یعنی ہیلو ہائے اور صبح بخیر جیسے کلمات کہنے میں حرج نہیں) اگر ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو ان کے مسلم علیہم کے دائرہ سے خروج کو مقتضی ہوں تو یہ جائز ہے مثلا کہا جائے: (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) جیسے نبی اکرم نے ہرقل (اور دیگر بادشاہوں) کے نام اپنے مکتوب میں (سَلَامٌ عَلٰى مَنِ اتَّبَعَ

الْهُدیٰ) لکھوایا تھا، عبد الرزاق نے معمر عن قتادہ سے نقل کیا کہ اگر اہل کتاب کے گھروں میں جانا پڑے تو (السلام علیٰ مَنِ اتَّبعَ الْهُدیٰ) کہیں گے، ابن ابوشیبہ نے ابن سیرین سے بھی اس کا مثل نقل کیا ابو مالک سے نقل کیا کہ جب مشرکوں کو سلام کہو تو یوں کہو: (اَلسَّلَامُ عَلَیْنَا وَ عَلیٰ عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِیْن) وہ خیال کریں گے کہ تم انہیں سلام کہہ رہے ہو حالانکہ حقیقت میں تم ان سے سلام کو پھیر رہے ہو، قرطبی حدیث: (وَ إذا لَقِیْتُمُوهم فی الطریق فاضطرُّوهم إلی أضیقه) کی بابت لکھتے ہیں یعنی تنگ راستے میں ان کیلئے احتراما ایک طرف نہ ہو جاؤ (کہ وہ آسانی سے گزر جائیں بلکہ جیسے ہو بغیر پرواہ کئے ویسے ہی چلتے رہو) اس پر یہ جملہ معنی میں پہلے جملہ کے مناسب ہوگا یہ نہیں مراد کہ آمنا سامنا ہونے پر انہیں راستے کے کنارے کی طرف دھکیل دو کیونکہ یہ ان کیلئے اذی ہے اور ہمیں بغیر سبب کے انہیں تکلیف دینے سے منع کیا گیا ہے۔

- 21 باب مَنْ لَمْ يُسَلِّمْ عَلَى مَنِ اقْتَرَفَ ذَنْبًا وَلَمْ يَرُدَّ سَلاَمَهُ حَتَّى تَتَبَيَّنَ تَوْبَتُهُ وَإِلَى مَتَى تَتَبَيَّنُ تَوْبَةُ الْعَاصِي

(جو گناہگاروں کو سلام نہیں کرتے اور نہ جواب دیتے ہیں اور عاصی کی توبہ کی کیا نشانی ہے؟)

وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو لاَ تُسَلِّمُوا عَلَى شَرَبَةِ الْخَمْرِ (ابن عمر نے کہا کہ شرابیوں کو سلام نہ کہو)

جہاں تک حکمِ اول ہے تو اس بارہ میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، جمہور نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ فاسق بدعتی کو سلام نہ کیا جائے نووی کہتے ہیں اگر کوئی مجبوری ہو کہ ترک کی صورت میں دین و دنیا کا کوئی ضرر لاحق ہوسکتا ہے تب حرج نہیں یہی ابن عربی نے لکھا اور مزید یہ بھی کہ نیت یہ کرے کہ سلام اسمائے ربانی میں سے ایک اسم ہے گویا کہہ رہا ہے اللہ تم پر نگران ہے، مہلب کہتے ہیں اہلِ معاصی کو ترکِ سلام سنتِ ماضیہ ہے کثیر اہل علم نے یہی بات اہلِ بدعت کے بارہ میں کہی ایک جماعت نے مخالفت کی جیسا کہ سابقہ باب میں گزرا ابن وہب کہتے ہیں ہر ایک کو سلام کر لینا جائز ہے خواہ کافر ہی ہو، اس آیت سے حجت پکڑی: (وَ قُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنا)[البقرة : ۸۳] تعاقب کیا گیا کہ دلیل دعوی سے اعم ہے بعض حنفیہ نے اہلِ معاصی کے ساتھ خوارمِ مروت کے متعاطی کو بھی ملحق کیا ہے (یعنی جس کا طرز و سلوک مروت کے تقاضوں کے منافی ہے) جیسے کثرتِ مزاح، فحش گوئی کرنے والا اور راستوں میں اس غرض سے بیٹھنے (اور پھرنے) والا کہ عورتوں پر تانک جھانک کرے ابن رشد کہتے ہیں امام مالک کا قول ہے کہ خواہش پرستوں کو سلام نہ کیا جائے ابن دقیق العید لکھتے ہیں یہ انہیں تادیب اور سبق سکھلانے اور ان سے اظہارِ براءت کرنے کیلئے ہو،

جہاں تک حکمِ ثانی کا تعلق ہے تو اس بابت بھی اختلاف کیا گیا ہے ایک قول ہے کہ ایک برس، بعض نے کہا چھ ماہ اس کا استبرائے حال کیا جائے (یعنی اس کے طور و اطوار کی نگرانی کی جائے) بعض نے پچاس دن کا کہا جیسے حضرت کعب کے قصہ میں ہوا، بعض نے قرار دیا کہ کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ جب قرائن سے اندازہ ہو کہ اپنی توبہ میں سچا ہے مگر اس بارہ میں ایک ساعت یا ایک دن ناکافی ہوگا اور یہ جنایت دجانی (یعنی جرم اور مجرم) کے اختلافِ حال اور نوعیت پر منحصر ہے، داؤدی نے ان حضرات پر اعتراض کیا جو استبرائے حال کی مدت پچاس روز مقرر کرتے اور اس کا ماخذ حضرت کعب کے واقعہ کو قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ مدت نبی اکرم نے مقرر نہ

کی تھی آپ نے تو ان کے ساتھ بائیکاٹ کا حکم صادر فرمایا تھا جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے اذن نہ ہو (تو اتفاقاً پچاس دن بعد ان کی توبہ کی قبولیت نازل ہوئی) لہذا یہ واقعۂ حال ہے اس میں کوئی عموم نہیں، نووی لکھتے ہیں جہاں تک بدعتی یا کسی گناہِ عظیم کے مرتکب شخص کا تعلق ہے جس نے ابھی تک توبہ نہیں کی تو نہ ایسوں کو سلام کیا جائے اور نہ ان کے سلام کا جواب دیا جائے جیسا کہ اہل علم کی ایک جماعت کا موقف ہے بخاری نے اس کے لئے قصۂ کعب سے احتجاج کیا ہے، عدمِ توبہ کی تقیید جید ہے لیکن حضرت کعب کے قصہ سے اس کے لئے استدلال محلِ نظر ہے کہ وہ تو (اس وقت) اپنی تقصیر پر نادم وتائب تھے مگر اللہ کی طرف سے ان کی توبہ کی قبولیت بارے آگاہی آنے تک ان سے بات چیت کرنا موخر کیا گیا تھا ان کا قصیہ یہ تھا کہ ان سے بات نہ کی جائے حتی کہ توبہ قبول ہو، جواب یہ ممکن ہے کہ حضرت کعب کے قصہ میں قبولیتِ توبہ کی اطلاع تو ممکن تھی (کہ نزولِ وحی کا زمانہ تھا) اب تو ظاہری علامتیں ہی مدنظر رکھی جائیں گی مثلاً ندامت کا اظہار اور گناہوں سے اجتناب اور اس کے صدق کی امارت۔

(اقترف) ای اکتسب (ارتکاب کیا) یہی اکثر کی تفسیر ہے، ابوعبیدہ نے تہمت کے ساتھ مفسر کیا۔ (و قال عبد الله الخ) شربۃ شارب کی جمع ہے بقول ابن تین لغوی اس وزن پر اس کی جمع نہیں کرتے وہ تو شارب (کی جمع میں) شرب جیسے صاحب/صحب کہتے ہیں اور فاسق اور کاذب کی جمع میں فسقه اور کذبۃ بھی کہا ہے (لہذا شربہ بھی ٹھیک ہے) اس اثر کو بخاری نے الادب المفرد میں حبان بن ابوجبلہ عن ابن عمرو بن العاص سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے: (لا تسلموا علی شُرَّاب الخمر) اور یہ بھی: (لا تَعُوْدُوا شُرَّاب الخمر إذا مرضوا) (یعنی شرابیوں کی بیمار اگر ہوں تو عیادت بھی نہ کرو) طبرانی نے حضرت علی سے موقوفاً اس کا نحو نقل کیا صحیح کے بعض نسخ میں (و قال عبد الله بن عمر) ہے اسماعیلی نے بھی یہی ذکر کیا سعید بن منصور نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا: (لا تسلموا علی من شرب الخمر ولا تعودوهم إذا مرضوا ولا تصلوا علیهم إذا ماتوا) (یعنی شرابیوں کو نہ سلام کہو، نہ عیادت کرو اور نہ جنازہ پڑھو) ابن عدی نے بھی اس سے بھی ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر سے یہ مرفوعاً روایت کیا۔

- 6255حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ كَعْبٍ قَالَ سَمِعْتُ كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُ حِينَ تَخَلَّفَ عَنْ تَبُوكَ وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كَلاَمِنَا وَآتِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأُسَلِّمُ عَلَيْهِ فَأَقُولُ فِي نَفْسِي هَلْ حَرَّكَ شَفَتَيْهِ بِرَدِّ السَّلاَمِ أَمْ لاَ ؟ حَتَّى كَمَلَتْ خَمْسُونَ لَيْلَةً وَآذَنَ النَّبِيُّ ﷺ بِتَوْبَةِ اللَّهِ عَلَيْنَا حِينَ صَلَّى الْفَجْرَ

أطرافه 2757، 2947، 2948، 2949، 2950، 3088، 3556، 3889، 3951، 4418، 4673، 4676، 4677، 4678، 6690، - 7225

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت کعب سے سنا اپنے تبوک سے پیچھے رہ جانے کا واقعہ بیان کر رہے تھے، کہتے ہیں کہ نبی پاک نے ہم سے بات کرنا منع کر دیا، میں نبی پاک کے ہاں آتا اور سلام کہتا پھر اپنے دل میں کہتا کیا جواب میں آپ کے ہونٹ مبارک ہلے تھے یا نہیں؟ حتی کہ پچاس دن گزر گئے پھر نبی پاک نے نمازِ فجر کے بعد بتلایا کہ اللہ نے ہماری توبہ قبول کر لی ہے۔

شیخ بخاری یحی بن عبد اللہ بن بکیر ہیں، قصہ کعب پر مشتمل روایت کا ایک حصہ نقل کیا یہ بطولہ اسی اسناد کے ساتھ المغازی میں گزری یہاں وہی حصہ لائے جس میں غرضِ ترجمہ ہے یعنی تادیباً ترکِ سلام وجواب تو اس قسم کی صورت جمہور کے نزدیک افشائے سلام کے امرِ نبوی سے مستثنیٰ ہے ابوامامہ نے اس کا عکس کیا چنانچہ طبری نے جید سند کے ساتھ ان سے نقل کیا ہے کہ کسی بھی شخص مسلم ہو یا نصرانی صغیر ہو یا کبیر تو اسے سلام کرتے اس بابت جب ان سے پوچھا گیا تو کہا ہمیں افشائے سلام کا حکم ہے گویا وہ دلیلِ خصوص پر مطلع نہ تھے ابن مسعود نے اس سے یہ بھی مستثنیٰ کیا کہ جب مسلمان کسی دینی یا دنیوی ضرورت کے تحت اس کا محتاج ہو جیسے حقِ مرافقت کی ادائیگی، طبری نے صحیح سند کے ساتھ علقمہ سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں ابن مسعود کا ردیف تھا کہ ایک دہقان ہمارا رفیقِ سفر ہوا جب اس کا راستہ آیا تو الگ ہونے لگا عبد اللہ نے اس پر نظر جمائی اور کہا السلام علیکم، میں نے کہا آپ مکروہ نہ سمجھتے تھے کہ انہیں سلام میں پہل کی جائے؟ کہا ہاں مگر اب حقِ صحبت مدنظر رکھی ہے طبری کی بھی یہی رائے ہے اور اسی پر آنجناب کے حدیثِ اسامہ میں مذکور سلام کو محمول کیا، ماقبل باب میں اس کا جواب مذکور گزرا۔

علامہ انور باب (من لم یسلم علی من اقترف ذنبا) کے تحت لکھتے ہیں بخاری کی مراد یہ ہے کہ اگرچہ جسے پہچانیں یا جسے نہ پہچانیں سب کو سلام کرنا مشروع ہے مگر کبھی تعزیراً اس کا ترک کیا جا سکتا ہے تو علانیہ فاسق کو سلام نہ کہا جائے جہاں تک کافر کو سلام کرنے کا تعلق ہے تو بعض نے اسے بوقتِ ضرورت جائز کہا تو اگر وہ مسلمانوں کی مجلس میں ہے تب تو ظاہر ہے البتہ نیت میں وہ صرف مسلمانوں کو رکھے۔

- 22 باب كَيْفَ يُرَدُّ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ السَّلاَمُ (غیر مسلموں کے سلام کے جواب میں کیا کہے؟)

اس ترجمہ میں اشارہ ہے کہ اہلِ ذمہ کے سلام کا جواب دینا منع نہیں، تبھی جواب دینے کی کیفیت بارے ترجمہ لائے ہیں اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) تو یہ اس امر پر دال ہے کہ اگر احسن نہیں تو جیسا سلام کسی نے کیا اس جیسا ہی جواب دے دیا جائے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، حدیثِ مسلم و کافر کے سلام کے جواب کے تفرقہ پر دال ہے ابن بطال کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس آیت کے عموم کے پیشِ نظر اہلِ ذمہ کے سلام کا جواب دینا فرض ہے ابن عباس سے ثابت ہے کہ جو تجھے سلام کرے خواہ مجوسی ہی کیوں نہ ہو اسے جواب دو شعبی اور قتادہ نے بھی یہی کہا مالک اور جمہور منع کرتے ہیں عطاء کا قول ہے کہ آیت مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے لہذا کافر کے سلام کا مطلقاً ہی جواب نہ دیا جائے گا تو اگر تو ان کی مراد یہ ہے کہ جواب میں سلام کا لفظ نہ استعمال کیا جائے تب تو ٹھیک وگرنہ یہ احادیث ان کا رد کرتی ہیں۔

- 6256 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكَ فَفَهِمْتُهَا فَقُلْتُ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَقَدْ قُلْتُ وَعَلَيْكُمْ

أطرافه 2935، 6024، 6030، 6395، 6401، - 6927 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۴۳۷)

(أن عائشة قالت) صالح بن کیسان نے بھی یہی نقل کیا جیسا کہ کتاب الادب میں گزرا سفیان نے زہری عن عروہ سے نقل کیا: (عن عائشة قالت) یہ استتابۃ المرتدین میں آئے گی۔ (دخل رهط الخ) ان کے نام نہ جان سکا لیکن طبرانی نے ضعیف سند کے ساتھ زید بن ارقم سے نقل کیا ہے کہ میں نبی اکرم کے پاس تھا کہ ایک یہودی جس کا نام ثعلبہ بن حارث تھا آیا اور کہا: (السام عليك يا محمد) آپ نے جواب میں کہا: (وعليكم) تو اگر یہ محفوظ ہے تو محتمل ہے یہ شخص بھی اس جماعت کے ہمراہ ہو اور اسی نے گفتگو کا آغاز کیا ہو جیسا کہ معمول ہے کہ جماعت کے ایک فرد کی کلام کو پوری جماعت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ ذہنا اور رضاً وہ بھی اس کے ہمنوا ہوتے ہیں۔

(فقالوا السام) اصول میں یہی ساکن الف کے ساتھ ہے آگے ذکر ہوگا کہ یہ ہمز کے ساتھ بھی وارد ہے، سوم کی موت کے ساتھ تفسیر کتاب الطب میں گزری ہے بعض نے (الموت العاجل) کہا۔ (ففهمتها الخ) ابن ابی ملیکہ عن عائشہ کی روایت میں جو کتاب الادب میں گزری، تھا: (بل عليكم السام والذام) یہ ذم میں ایک لغت ہے یہ بھی کہا گیا کہ ذم میں میم مشدد اور ذام میں مخفف ہے عیاض کہتے ہیں رواۃ اس بابت باہم مختلف نہیں کہ اس حدیث میں ذام ذال کے ساتھ ہے ابن اعرابی نے (الدام) جو دائم میں ایک لغت ہے بھی نقل کیا بقول ابن بطال ابو عبید نے السام کی تفسیر موت کے ساتھ کی ہے خطابی ذکر کرتے ہیں کہ قتادہ نے اس کے برخلاف اس کی تاویل کی چنانچہ عبدالوارث بن سعید عن سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں ہے قتادہ کہا کرتے تھے کہ (السام عليكم) کا مفہوم ہے (تسامون دينكم) (یعنی تم اپنے دین کی ذلت کا سبب بنو) اور یہ یعنی سام مصدر ہے سئم سآمة وسآماً جیسے رضع رضاعة و رضاعاً، ابن بطال کہتے ہیں تفسیر قتادہ کو میں نے نبی اکرم سے بھی مروی پایا ہے چنانچہ بقی بن خالد نے اپنی تفسیر میں سعید عن قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم صحابہ کے ساتھ تشریف فرما تھے کہ ایک یہودی آیا اور سلام کہا صحابہ نے جواب دیا، آپ نے فرمایا جانتے ہو اس نے کیا کہا تھا؟ عرض کی سلام کہا تھا فرمایا اس نے کہا تھا: (سام عليكم أي تسامون دينكم) ابن حجر کے بقول (اس روایت میں بھی) محتمل ہے کہ (أي تسامون دينكم) قتادہ کا قول ہو جیسا کہ عبدالوارث کی روایت نے تبیین کی ہے، بزار اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ عن انس سے روایت نقل کی کہ ایک یہودی کا نبی اکرم اور صحابہ کی مجلس سے گزر ہوا تو سلام کہا صحابہ نے جواب دیا نبی اکرم نے فرمایا جانتے ہو اس نے کیا کہا تھا؟ اس نے کہا تھا: (السام عليكم أي تسامون دينكم) اسے واپس لاؤ وہ آیا تو آپ نے پوچھا تم نے کیا کہا تھا؟ کہا میں نے کہا تھا: (السام عليكم) فرمایا جب اہلِ کتاب تمہیں سلام کریں تو کہو: (عليكم ما قلتم) (جو تم نے کہا وہ تم پر بھی ہو یعنی اگر سلام تو سلام، اگر کوئی اور لفظ تو وہی تمہارے لئے)۔

(و اللعنة) محتمل ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنی فطانت سے ان کی کلام سمجھ لی اور جواباً یہ کہا یہ گمان کرتے ہوئے کہ نبی اکرم کے گمان میں ہوگا انہوں نے سلام کا لفظ ہی بولا ہے تو نہایت شد و مد سے ان کا رد و انکار کیا یا محتمل ہے نبی اکرم سے پہلے سن چکی ہوں (کہ یہ جواب دینا ہے مگر اس روایت کے سیاق سے لگتا ہے کہ نہیں سنا تھا کیونکہ اس میں ہے کہ آپ نے سمجھایا کہ نرمی اختیار کرتے ہیں

انہوں نے عرض کی آپ نے سنانہیں یہ یہودی کیا کہہ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا میں نے بھی وعلیکم کہہ کر معاملہ ان پر الٹا دیا تو اگر پہلے سے سنا ہوتا تو یہ گفتگو نہ ہوتی) جیسا کہ باب کی ابن عمر اور انس کی حدیثوں میں ہے ان کیلئے لعنت کے لفظ کا اس لئے اطلاق کیا کہ وہ معین کافر کو اس کی حالتِ راہنہ دیکھتے ہوئے خصوصا جب اس سے ایسا قول یا فعل صادر ہو جو تادیب کا مقتضی ہو، ملعون کہنا جائز سمجھتی ہوں یا ان کے علم میں ہوگا کہ یہ کفر پر ہی مریں گے تو اطلاقِ لعن کیا اور اسے مقید بالموت نہ کیا ظاہر امر یہ ہے کہ نبی اکرم نے چاہا کہ وہ اپنی زبان کو سخت الفاظ کے ساتھ آلودہ نہ کریں یا افراط فی السب کا انکار فرمایا، اوائل کتاب الادب کے باب(الرفق) میں اس سے متعلق کچھ بحث گزری ہے، زندہ معین مشرک پر لعنت کرنے کے جواز کے بارے کتاب الدعوات کے باب (الدعاء علی المشرکین) میں کلام آئے گی۔

(فقد قلت علیکم) مسلم کے ہاں معمر وشعیب کی زہری سے روایت میں بھی یہی حذفِ واو کے ساتھ ہے ان کی سفیان سے روایت میں اسی طرح نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے روایت میں اثباتِ واو کے ساتھ ہے مہلب کہتے ہیں اس حدیث سے اکابرین کا مکاید (یعنی ریشہ دوانیوں) کا انخداع (یعنی ایسا ظاہر کرنا کہ دھوکے میں ہیں اور ان کی سازشیں سمجھ نہیں رہے)اور اس کا معارضہ کرنا ثابت ہوا اس طور کہ وہ سمجھ نہ کرسکیں، جب اس کے رجوع کی امید ہو(یعنی راستی کی راہ پر) بقول ابن حجر یہ تقیید محل نظر ہے کیونکہ یہودی تب اہلِ معاہدہ تھے تو بظاہر ایسا آپ نے تألف کی مصلحت کے تحت کیا۔

- 6257حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِﷺ قَالَ إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمُ الْيَهُودُ فَإِنَّمَا يَقُولُ أَحَدُهُمُ السَّامُ عَلَيْكَ فَقُلْ وَعَلَيْكَ طرفه - 6928

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا یہودی جب تمہیں سلام کہتے ہیں تو دراصل وہ: السام علیکم کہتے ہیں جواباً تم یہ کہا کرو: وعلیک

(فقل و علیك) بخاری کے تمام نسخوں میں یہی ہے الادب المفرد میں بھی اسماعیل بن ابواویس عن مالک سے یہی نقل کیا جبکہ تمام رواۃِ موطا کے ہاں (فقل علیك) ہے بغیر واو کے اسے ابونعیم نے مستخرج میں یحی بن بکیر کے طریق سے اور عبداللہ بن نافع کے طریق سے کلاہما عن مالک اثباتِ واو کے ساتھ ذکر کیا، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ موطا میں یحی بن بکیر سے بغیر واو کے مذکور ہے، ابن عبدالبر کی کلام کا مقتضا یہ ہے کہ عبداللہ بن نافع کی روایت بغیر واو کے ہے کیونکہ لکھتے ہیں رواۃِ موطا میں سے کسی نے مالک سے واو نقل نہیں کی بقول ابن حجر لیکن دارقطنی کے ہاں الموطآت میں روح بن عبادہ عن مالک کے طریق سے (فقل و علیکم) ہے واو اور ضمیرِ جمع کے ساتھ! دارقطنی کہتے ہیں قولِ اول۔ یعنی مالک سے ۔اصح ہے ابن حجر کے مطابق اسے اسماعیلی نے روح، معن اور قتیبہ تینوں مالک سے، کے حوالوں سے بغیر واو اور ضمیرِ مفرد کے ساتھ نقل کیا، اسے بخاری نے استتابۃ المرتدین میں یحی قطان عن مالک وثوری جمیعا عن مالک بن دینار کے طریق سے (قل علیك) نقل کیا ہے لیکن اکیلے سرخسی کے نسخہ میں (فقل علیکم) ہے، مسلم اور نسائی نے عبدالرحمن بن مہدی عن ثوری سے (فقولوا و علیکم) نقل کیا انہی دونوں نے اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن دینار سے بغیر واو کے

نقل کیا مسلم کے ایک صحیح نسخہ میں واو کے اثبات کے ساتھ ہے، نسائی نے ابن عیینہ عن ابن دینار سے یہ الفاظ نقل کئے: (إذا سلم علیکم الیهودی و النصرانی فإنما یقول السام علیکم فقل علیکم) ابو داؤد نے عبد العزیز بن مسلم عن عبداللہ بن دینار سے ابن مہدی عن ثوری کی مانند نقل کیا بعد ازاں لکھتے ہیں مالک اور ثوری نے بھی اسے عبداللہ بن دینار سے ابن مہدی عن ثوری کی روایت کے مانند نقل کیا بعد ازاں لکھتے ہیں مالک کی حدیثِ بخاری نے اور ثوری کی حدیث بخاری و مسلم دونوں نے تخریج کی ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ روایتِ مالک ان دونوں کے ہاں واو کے ساتھ ہے جہاں تک ابو داؤد ہیں تو شائد انہوں نے مالک کی روایت کو ثوری کی روایت پر محمول کیا یا روح بن عبادہ کی مالک سے روایت پر اعتماد کیا، منذری نے بخاری کی طرف اس کی نسبت میں تجوز سے کام لیا کیونکہ ان کے ہاں یہ صیغۂ افراد کے ساتھ ہے ابن عمر کی اس حدیث کا ایک سبب ہے جس کا ذکر آگے کروں گا۔

- 6258حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِی شَیْبَةَ حَدَّثَنَا هُشَیْمٌ أَخْبَرَنَا عُبَیْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِی بَکْرِ بْنِ أَنَسٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِذَا سَلَّمَ عَلَیْکُمْ أَهْلُ الْکِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَیْکُمْ

طرفه - 6926 (سابقہ، اس میں اہلِ کتاب مذکور ہے).

مختصراً نقل کیا قتادہ نے انس سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے شعبہ عنہ کے حوالے سے تخریج کیا اس میں ہے کہ صحابہ کرام نے آپ نے پوچھا اہلِ کتاب ہمیں سلام کرتے ہیں تو ہم کیسے جواب دیا کریں؟ فرمایا: (قولوا وعلیکم) بخاری نے الادب المفرد میں ہمام عن قتادہ سے نقل کیا کہ ایک یہودی گزرا اور کہا: (السام علیکم) صحابہ کرام نے جواب دیا، آپ نے بتلایا اس نے (السام علیکم) کہا تھا اس یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے اعتراف کیا، فرمایا: (رُدُّوا علیه) (یعنی یہی کلمات اس پر لوٹا دو) ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں شیبان سے روایتِ ہمام کی مانند نقل کیا، حدیثِ عائشہ کے اثنائے بحث ایک اور طریق کے ساتھ قتادہ سے اس میں زیادت کا ذکر گزرا ہے، استتابۃ المرتدین میں ہشام بن زید بن انس سے آئے گا کہ میں نے حضرت انس کو سنا کہتے تھے ایک یہودی کا گزر ہوا اور نبی پاک سے کہا: (السام علیك) آپ نے جواب میں فرمایا: (و علیك) پھر صحابہ سے کہا جانتے ہو اس نے کیا کہا تھا؟ اس نے کہا تھا: (السام علیك) صحابہ نے عرض کیا ہم اسے قتل نہ کر ڈالیں؟ فرمایا جب اہل کتاب تمہیں سلام کریں تو کہو (وعلیکم) طیالسی کی روایت میں ہے کہ قتل کرنے کی اجازت حضرت عمر نے مانگی تھی ان سب روایات کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ ہر راوی نے وہ کچھ بیان کیا جو اس نے یاد رکھا سیاق کے لحاظ سے سب سے اتم ہشام بن زید کی روایت ہے گویا بعض صحابہ نے جب نبی اکرم نے آگاہ کیا کہ یہودی یہ کہتے ہیں، استفسار کیا کہ ہم پھر کن الفاظ میں جواب دیا کریں؟ جیسا کہ شعبہ نے قتادہ سے نقل کیا، یہ سوال ہشام بن زید کی روایت میں واقع نہیں ہے، رواۃ حضرت انس سے جواب کے لفظ میں باہم مختلف نہیں ہوئے جو ہے: (و علیکم) ابو داؤد سنن میں لکھتے ہیں حضرات عائشہ، ابو عبد الرحمٰن جہنی اور ابو بصرہ کی روایتوں میں بھی یہی ہے، منذری لکھتے ہیں حضرت عائشہ کی روایت تو متفق علیہ ہے بقول ابن حجر یہ یہی باب کی پہلی حدیث ہے، کہتے ہیں ابو عبد الرحمٰن کی روایت ابن ماجہ اور ابو بصرہ کی نسائی نے تخریج کی ہے ابن حجر وضاحت کرتے ہیں کہ در اصل یہ ایک ہی حدیث ہے یزید بن ابی حبیب عن ابی الخیر سے اس میں اختلاف کیا گیا ہے تو عبد الحمید بن جعفر نے ابو بصرہ کہا اسے نسائی اور طبرانی نے نقل کیا جبکہ ابن اسحاق نے ابو عبد الرحمٰن ذکر کیا، اسے

احمد، ابن ماجه اور طحاوی نے نقل کیا ابن اسحاق کے بعض اصحاب نے ان سے عبد الحمید کی مثل ہی نقل کیا اسے طحاوی نے تخریج کیا ہے محفوظ جماعت کا قول ہے نسائی کے الفاظ ہیں: (فإنْ سَلَّمُوا عليكم فقولوا وعليكم)

اہل کتاب کے سلام کے جواب میں واو کے اثبات واسقاط بارے علماء باہم مختلف ہیں کیونکہ ان دو روایتوں کی بابت بھی ان کا اختلاف ہے کہ کون سی ارجح ہے تو ابن عبد البر نے ابن حبیب سے نقل کیا کہ واو استعمال نہ کی جائے کیونکہ اس میں تشریک ہوگا (یعنی میں بھی اور تم بھی) اس بابت تفصیل سے لکھا کہ اس قسم کی ترکیب میں واو اول جملہ کی تقریر کو مقتضی اور ثانیہ کی اس پر زیادت ہوتی ہے جیسے کوئی کہے زید کاتب ہے اور تم کہو: اور شاعر! تو یہ دونوں وصفوں کے اس کے لئے ثبوت کو مقتضی ہے کہتے ہیں جمہور مالکیہ نے اس کی مخالفت کی، ان کے بعض شیوخ کا قول ہے کہ (عليكم السلام) سین کی زیر کے ساتھ ہے (يعني الحجارة) ابن عبد البر نے اسے کمزور قرار دیا اور لکھا ہمارے لئے اہلِ ذمہ کو گالی دینا مشروع نہیں اس کی تائید نبی اکرم کے حضرت عائشہ کے قول پر انکار سے ہوتی ہے، ابن عبد البر نے ابن طاوس سے نقل کیا کہ (علاكم السلام) کہے انہوں نے اس کا تعاقب کیا، سلف کی ایک جماعت یہ رائے رکھتی ہے کہ ان کے جواب میں (عليكم السلام) کہنا جائز ہے بعض نے اس آیت سے احتجاج کیا: (فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلام) ماوردی نے اسے شافعیہ کی بھی منجملہ آراء کے ایک رائے قرار دیا لیکن (و رحمة الله) نہ کہے، ایک قول ہے کہ مطلقا ہی جائز ہے ابن عباس اور علقمہ سے ضرورۃً جواز کا قول منقول ہے اوزاعی سے ہے کہ اگر سلام کہہ لو تو صالحین نے سلام کہا ہے اور اگر ترک کرو تو صالحین نے کیا ہے ایک گروہِ علماء کی رائے ہے انہیں اصلاً ہی جواب نہ دیا جائے بعض نے اہل ذمہ اور اہل حرب کا تفرقہ کیا ہے

ان سب اقوال میں راجح وہ جس پر اس حدیث کی دلالت ہے لیکن یہ اہل کتاب کے ساتھ مختص ہے احمد نے جید سند کے ساتھ حمید بن زادویہ جو اصح قول کے مطابق حمید الطویل سے دیگر ایک شخصیت ہیں، عن انس سے نقل کیا کہ ہمیں حکم ہے کہ اہلِ کتاب کے سلام کے جواب میں (و عليكم) سے زائد نہ کہیں ابن بطال نے خطابی سے ابن حبیب کے قول کی مانند نقل کیا اور کہا جس نے بغیر واو کے (عليكم) نقل کیا ہے ان کی روایت واو والی روایت سے احسن ہے کہ تب اس کا معنی ہوگا جو تم نے کہا اسے میں تم پر لوٹاتا ہوں جب کہ واو کے ساتھ معنی ہوگا (عليَّ و عليكم) (یعنی مجھ پر بھی اور تم پر بھی) کیونکہ واو حرفِ تشریک ہے اور گویا اسے خطابی کی معالم السنن سے نقل کیا وہ اس میں رقم طراز ہیں کہ عامۃ المحدثین واو کے ساتھ جب کہ ابن عیینہ اس کے بغیر روایت کرتے ہیں اور یہی درست ہے،

خطابی نے الإعلام من شرح البخاری میں اس رائے سے رجوع کرلیا جب کتاب الادب میں حضرت عائشہ کی اس حدیث پر شرح لکھی، ابن ابی ملیکہ عنہا کے طریق سے حدیثِ باب کی مانند اسے ذکر کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی: (أ و لَمْ تسمعي ما قلت؟ رَدَدْتُ عليهم فيستجاب لي فيهم ولا يستجاب لهم فِيَّ) خطابی کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ دعا کرنے والا جب ظلم (یعنی ناحق) پر مشتمل کوئی دعا کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اسے قبولیت نصیب نہیں ہوتی اور نہ مدعولہ میں یہ دعا اپنے لئے کوئی جگہ پاتی ہے حدیثِ جابر سے اس کے لئے شاہد ہے کہتے ہیں کچھ یہودیوں نے نبی اکرم کو (السام) کہہ کر سلام کیا آپ نے جواب میں کہا (وعليكم) حضرت عائشہ نے غصہ کے عالم میں کہا کیا آپ نے ان کی کلام نہیں سنی! فرمایا کیوں نہیں! (قد رددت عليهم فنُجَابُ عليهم ولا يجابون فينا) اسے مسلم نے اور بخاری نے الادب المفرد میں ابن جریج کے طریق سے نقل کیا ہے تو جس نے

روایت بالواو کا انکار کیا ہے وہ حضرت عائشہ کی طرف سے اس مراجعت اور نبی اکرم کے جواب سے غافل رہے، ہمارے دور کے بعض حضرات نے بڑی جسارت سے کام لیتے ہوئے بابِ ہذا کی حدیثِ انس پر کلام کی اور کہا مالک سے صحیح بغیر واؤ کے ہے ابن عیینہ نے بھی یہی روایت کیا اور واو والی روایت اصوب ہے کیونکہ اس کے حذف کے ساتھ کلام ان کی طرف راجع ہوئی اور اثبات کے ساتھ اشتراک واقع ہوتا ہے تو جو واو کی روایت کی تضعیف اور من حیث المعنی اس کا تخطئہ کرتے ہیں یہ ماسبق کے ساتھ مردود ہے، نووی کہتے ہیں درست یہ ہے کہ واو کا حذف اور اثبات دونوں ثابت و جائز ہیں اور اثبات اجود ہے اس میں کوئی مفسدت نہیں اسی پر اکثر روایات ہیں، اس کے معنی کی دو توجیہیں ہیں ایک یہ کہ جب انہوں نے کہا آپ پر موت وارد ہو تو جواب ملا اور تم پر بھی یعنی موت کے معاملہ میں ہم تم برابر ہیں سب نے مرنا ہے، دوم یہ کہ واو برائے استیناف ہے نہ کہ برائے عطف وتشریک، تقدیرِ کلام یہ ہے کہ: (و علیکم ما تستحقونه من الذم) (یعنی تم پر ہو وہ ذم جس کے تم مستحق ہو)

بیضاوی لکھتے ہیں عطف میں کوئی شئی مقدر ہے جو یہ محتمل ہے کہ: اور میں کہتا ہوں تم پر وہی ہو جو ہمارے لئے چاہتے ہو یا جس کے تم مستحق ہو، یہ ان کے کلام (علیکم) پر معطوف نہیں، قرطبی لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ واو برائے استیناف ہے بعض نے زائدہ کہا ،اولی جواب یہ ہے کہ ہماری ان کی بابت دعا مقبول ہے ان کی ہماری بابت نہیں، ابن دقیق ابن رشد سے ایک تفصیل کے ناقل ہیں جس سے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے کہتے ہیں جس نے صاف سنا کہ اس نے سام یا سلام کہا ہے وہ حذفِ واو کے ساتھ جواب دے اور جس پر یہ امر مشتبہ ہو وہ اثبات کے ساتھ تو اس طرح ہمارے سامنے چھ اقوال آتے ہیں، نووی عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں جس نے سام کو موت کے ساتھ مفسر کیا تو اس صورت میں ثبوتِ واو بعید نہیں اور جس نے سآمۃ (یعنی اکتاہٹ میں کرنا) کے ساتھ کیا تب اس کا اسقاط ہی عمدہ ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں بلکہ اثباتِ واو کی روایت ثابت ہے اس سے تفسیر بالموت کو ترجیح ملتی ہے اور یہ ثقہ کی تغلیط نہیں کہ کافر کو سلام میں پہل کرے اسے باجی نے عبدالوہاب سے نقل کیا، باجی کہتے ہیں اس لئے کہ آپ نے صرف جواب کی وضاحت کی ہے ابتدائے سلام کہنے کی نہیں، یہی کہا ابن عربی نے مالک سے نقل کیا کہ اگر کسی نے کسی کو مسلمان سمجھتے ہوئے سلام کر دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ کافر تھا تو ابن عمر اس صورت میں اپنا سلام واپس کر لیتے تھے مالک کہتے تھے نہیں (یعنی واپس نہیں لینا چاہئے) بقول ابن عربی کیونکہ اب واپس لینے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اسے سلام کہے جانے سے کچھ حاصل نہیں ہوا کیونکہ اس نے تو مسلمان کا قصد کیا تھا، دیگر کا کہنا ہے (سلام واپس لینے کا) ایک فائدہ ہے اور وہ کافر کو باور کرانا کہ تم سلام کے اہل نہیں ہو بقول ابن حجر بالخصوص جب سلام کہنے والا ان افراد میں سے ہو جن کی اقتداء کی جاتی ہے یا کوئی ایسا شخص وہاں ہو جس سے اس کے انکار کا اندیشہ ہے، اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ یہ جواب کفار کے ساتھ مختص ہے مسلمان کے سلام کا جواب دینے میں یہ مجزئ نہیں بعض نے کہا واو کے ساتھ مجزئ ہے اس کے بغیر نہیں بقول ابن دقیق العید تحقیق یہ ہے کہ معنائے سلام کے حصول میں تو کافی ہے البتہ قولہ تعالی: (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) کے امتثالِ امر میں کفایت نہ کرے گا یعنی اگر بغیر واو کے جواب دیا (یعنی کہا : علیکم) واو کے ساتھ تو متعدد احادیث میں وارد ہے مثلاً طبرانی کی ابن عباس سے روایت کہ ایک شخص آیا اور نبی اکرم کو (سلام علیکم) کہا آپ نے یوں جواب دیا: (و علیك و رحمة الله) ان کی اوسط میں حضرت سلمان سے روایت میں ہے ایک شخص نے نبی اکرم سے کہا: (السلام

عليك يا رسول الله) آپ نے جوابا کہا: (و عليك) ابن حجر رائے دیتے ہیں چونکہ اس صیغہ کے ساتھ غیر مسلموں کے سلام کا جواب دینا مشتہر ہے تو مسلمان کے سلام کے جواب میں یہ کہنا مناسب نہیں اگرچہ اصلِ رد میں مجزی تو ہے۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 23 باب مَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِ مَنْ يُحْذَرُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِيَسْتَبِينَ أَمْرُهُ
(مشکوک خطوط پڑھ لینا جائز ہے)

گویا اشارہ کرتے ہیں کہ کسی کے خط کو پڑھنے سے نہی میں جو اثر وارد ہے اس سے یہ صورت حال مستثنیٰ ہے کہ اگر کوئی خرابی پیدا ہونے کا خدشہ ہو، اسے ابو داود نے ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا کہ جس نے اپنے بھائی کے مکتوب میں دیکھا تو گویا اس نے آگ میں نظر ڈالی، اس کی سند ضعیف ہے۔

- 6259حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ بُهْلُولٍ حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنِي حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ وَأَبَا مَرْثَدٍ الْغَنَوِيَّ وَكُلُّنَا فَارِسٌ فَقَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فَإِنَّ بِهَا امْرَأَةً مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَعَهَا صَحِيفَةٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ قَالَ فَأَدْرَكْنَاهَا تَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ لَهَا حَيْثُ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ قُلْنَا أَيْنَ الْكِتَابُ الَّذِي مَعَكِ قَالَتْ مَا مَعِي كِتَابٌ فَأَنَخْنَا بِهَا فَابْتَغَيْنَا فِي رَحْلِهَا فَمَا وَجَدْنَا شَيْئًا قَالَ صَاحِبَايَ مَا نَرَى كِتَابًا قَالَ قُلْتُ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا كَذَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي يُحْلَفُ بِهِ لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لأُجَرِّدَنَّكِ قَالَ فَلَمَّا رَأَتِ الْجِدَّ مِنِّي أَهْوَتْ بِيَدِهَا إِلَى حُجْزَتِهَا وَهْيَ مُحْتَجِزَةٌ بِكِسَاءٍ فَأَخْرَجَتِ الْكِتَابَ قَالَ فَانْطَلَقْنَا بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ مَا حَمَلَكَ يَا حَاطِبُ عَلَى مَا صَنَعْتَ قَالَ مَا بِي إِلاَّ أَنْ أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَا غَيَّرْتُ وَلاَ بَدَّلْتُ أَرَدْتُ أَنْ تَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي وَلَيْسَ مِنْ أَصْحَابِكَ هُنَاكَ إِلاَّ وَلَهُ مَنْ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ قَالَ صَدَقَ فَلاَ تَقُولُوا لَهُ إِلاَّ خَيْرًا قَالَ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِنَّهُ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ فَدَعْنِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ قَالَ فَقَالَ يَا عُمَرُ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمُ الْجَنَّةُ قَالَ فَدَمَعَتْ عَيْنَا عُمَرَ وَقَالَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ

أطرافه 3007، 3081، 3983، 4274، 4890، - 6939 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص:۴۹۲)

یہ تفسیر سورۃ الممتحنہ میں مشروحا گزری ہے، شیخ بخاری اصلا انبار سے تھے کوفہ آباد ہوئے ستہ میں سے کسی اور نے ان سے تخریج نہیں کیا اسے المغازی اور التفسیر میں دیگر حوالوں سے تخریج کیا تھا المغازی میں ان کے شیخ اسحاق بن ابراہیم تھے باقی سند یہی تھی، بقیہ رواۃ سب کے سب کوفی ہیں ابن تین کہتے ہیں بہلول کا معنی ہے: ضحاک (یعنی بہت ہنسنے والا) باء پر زبر نہ پڑھی جائے گی کیونکہ لغتِ عرب میں فعلول کا وزن موجود نہیں، مہلب کہتے ہیں اس حدیث علی سے ہتک ستر الذنب اور عاصی خاتون کا کشف (یعنی بوقت ضرورت) ثابت ہوا اور جو روایت ہے کہ کسی کا خط نہیں پڑھنا چاہئے مگر اسکی اذن سے تو وہ اس شخص کے حق میں کہ مسلمانوں کے معاملہ میں وہ متہم نہ ہو (یعنی جاسوس یا غدار نہ ہو) جو متہم ہے اس کی کوئی حرمت نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ بوقتِ ضرورت عورت کی شرمگاہ پر نظر ڈالی جاسکتی ہے جب اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو (گویا علاج وغیرہ کے سلسلہ میں اگر مجبوری ہو کہ لیڈی ڈاکٹر اس مرض کی موجود نہیں تو اس سے علاج کرانے میں حرج نہیں چاہے کوئی حساس اور کشفِ عورہ والا معاملہ ہو) ابن تین کہتے ہیں حضرت عمر کا حضرت حاطب کی گردن مارنے کی اذن طلب کرنے حالانکہ آپ نے فرمادیا تھا کہ ان کی بابت کلمۂ خیر ہی کہو اس امر پر محمول ہے کہ وہ آپ کی یہ ہدایت سن نہ پائے تھے یا یہ بات آپ کی اس ہدایت سے قبل کہی تھی اور یہ بھی محتمل ہے کہ اللہ کے معاملہ میں اپنی شدت وحمیت کے سبب اس نہی کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہو کہ اس کے حق میں کوئی قولِ سیّئ نہیں کہنا (کہ کافر یا منافق ہوگئے ہیں) اس تقصیر کی ضروری سزا دینے میں کوئی مضائقہ نہ سمجھا تو نبی اکرم نے تبیین کی کہ وہ اپنے اعتذار میں صادق ہیں اور اللہ نے معاف کردیا ہے۔

- 24 باب كَيْفَ يُكْتَبُ الْكِتَابُ إِلَى أَهْلِ الْكِتَابِ (اہلِ کتاب کو کس طرح خط لکھا جائے)

- 6260حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي نَفَرٍ مِنْ قُرَيْشٍ وَكَانُوا تِجَارًا بِالشَّأْمِ فَأَتَوْهُ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ قَالَ ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُرِءَ فَإِذَا فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ السَّلاَمُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى أَمَّا بَعْدُ

أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 5980، 7196، - 7541

قصہ ہرقل بارے حدیثِ ابی سفیان کا ایک طرف نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں اس سے اہلِ کتاب کی طرف بسملہ کی کتابت کا جواز ملا اسی طرح کاتب کے مکتوب الیہ سے قبل اپنا نام لکھنے کا بھی، اس میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو اہل کتاب کے ساتھ مراسلت میں بوقت ضرورت سلام لکھنے لکھانے کو جائز قرار دیتے ہیں بقول ابن حجر علی الاطلاق سلام کا جواز محلِ نظر ہے حدیث کا مدلول یہ ہے کہ سلام مقید ہے جیسے اس مکتوبِ نبوی میں یہ عبارت لکھی: (السلام علی مَنِ اتَّبَعَ الْهُدىٰ) یا اس جیسی کوئی اور تقیید ہونی چاہئے، اس بارے اختلاف کا کتاب الاستیذان کے آغاز میں ذکر گزرا ہے۔

- 25 باب بِمَنْ يُبْدَأُ فِي الْكِتَابِ (آغاز میں اپنا نام لکھے یا مکتوب الیہ کا)

- 6261 وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ رَبِيعَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ رَجُلاً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَخَذَ خَشَبَةً فَنَقَرَهَا فَأَدْخَلَ فِيهَا أَلْفَ دِينَارٍ وَصَحِيفَةً مِنْهُ إِلَى صَاحِبِهِ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ نَجَرَ خَشَبَةً فَجَعَلَ الْمَالَ فِي جَوْفِهَا وَكَتَبَ إِلَيْهِ صَحِيفَةً مِنْ فُلاَنٍ إِلَى فُلاَنٍ

أطرافه 1498، 2063، 2291، 2404، 2430، - 2734 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۳ ص: ۴۱۷)

بنی اسرائیل کے ایک شخص کا قصہ جو ہزار دینار کا مقروض تھا گویا جب اپنی شرط پر اس بابت کوئی مرفوع حدیث نہ ملی تو اس پر اقتصار کیا یہ سابقہ شریعتوں کے امور کو قابلِ احتجاج سمجھنے کے ان کے قاعدہ پر ہے کہ اگر ہمارے شریعت میں بغیر انکار وخلاف کے ان کا ورود ہوا ہو بالخصوص جب اسلوبِ مدح میں ذکر ہو اور اس میں ہے کہ صاحبِ مکتوب نے اپنا نام پہلے لکھا تھا: (من فلان إلى فلان) حدیثِ ہرقل سے اس پر احتجاج کرنا بھی ممکن تھا لیکن اس کا ترک اس لئے کر دیا ہوگا کہ کبیر کا صغیر اور عظیم کا صغیر کے نام مکتوب میں اپنا نام پہلے لکھنا ہی اصل ہے تردُد تب ہو جب اس کا عکس ہو یا دونوں رتبہ میں مساوی ہوں، الادب المفرد میں خارجہ بن زید بن ثابت کے طریق سے امیر معاویہ کا خط وارد کیا جس میں ہے: (لعبد الله معاوية أمير المؤمنين لزيد بن ثابت) ابن عمر سے بھی اس کا نحو وارد کیا ابوداؤد کے ہاں ابن سیرین عن ابوعلاء بن حضرمی عن العلاء سے ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو خط لکھا اور اپنا نام پہلے لکھا، عبدالرزاق نے معمر عن ایوب سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے وہ خط پڑھا اس میں تھا: (من العلاء بن الحضرمي إلى محمد رسول الله)، نافع سے نقل کیا کہ ابن عمر نے اپنے غلمان کو حکم دیا ہوا تھا کہ جب انہیں خطوط لکھیں تو اپنے نام پہلے لکھیں انہی سے ہے کہ حضرت عمر کے عمال جب انہیں خطوط لکھتے تو اپنے اسماء پہلے لکھتے، مہلب کہتے ہیں سنت یہ ہے کہ کاتب اپنا نام پہلے لکھے معمر عن ایوب سے ہے کہ مکتوب الیہ کا نام بھی پہلے لکھا جا سکتا ہے، مالک سے اس بارے سوال ہوا تو کہا اس میں (یعنی مکتوب الیہ کا نام اولا لکھنے میں) کوئی حرج نہیں یہ ایسے ہی جیسے کوئی مجلس میں کسی کے بیٹھنے کو سکڑ گیا ان سے کہا گیا کہ اہل عراق تو کہتے ہیں اپنے سے قبل کسی کا نام مت لکھو خواہ تمہارا باپ یا ماں یا کوئی اور تجھ سے بڑا؟ تو اس پر تنقید کی بقول ابن حجر ابن عمر کی بابت جو ذکر ہوا وہ ان کا حال تھا وگرنہ بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح نافع سے نقل کیا کہ ابن عمر کو حضرت معاویہ سے کوئی کام تھا تو اپنا نام پہلے لکھنا چاہا تو (حاضرین) متواتر کوشاں رہے (کہ ایسا نہ کریں) حتی کہ یہ لکھا: (بسم الله الرحمن الرحيم إلى معاوية) ایک روایت میں بسم اللہ کے بعد أما بعد بھی ہے، عبداللہ بن دینار کے حوالے سے نقل کیا کہ ابن عمر نے عبدالملک بن مروان کو (اس کے خلیفہ بننے پر) اپنی بیعت کے خط میں یوں لکھا: (بسم الله الرحمن الرحيم لعبد الملك أمير المؤمنين من عبدالله بن عمر سلام عليك الخ) کتاب الاعتصام میں اس کا ایک طرف ذکر ہوگا وہیں اس بارے بات ہوگی۔

(و قال الليث الخ) الکفالہ میں اسے موصول کرنے والوں کا ذکر ہوا وہاں یہ روایت مطولا گزری ہے۔ (و قال عمر الخ) یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف، یہ مدنی ہیں واسطے آئے صدوق ہیں مگر ان میں ضعف ہے بخاری میں فقط اسی جگہ مذکور ہیں، اس تعلیق

کو بخاری نے الادب المفرد میں (حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانة حدثنا عمر) کے حوالے سے موصول کیا ہے یہ (حديث أبي طاهر المخلص) کے تیسرے جزو میں مطولا منقول ہے اس کی سند یہ ہے: (حدثنا البغوي حدثنا أحمد بن منصور حدثنا موسى)، کتاب الکفالہ میں اثنائے شرح اس کے فوائد مذکور ہوئے۔ (عن أبي هريرة) کشمیہنی، نسفی ،اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ہے: (سمع أبا هريرة)۔ (نجر) کشمیہنی کے ہاں (نقر) ہے، ابن تین لکھتے ہیں اس شخص کے قصہ سے تمسک کرتے ہوئے اولیاء کی کرامات کا اثبات کیا گیا ہے جمہور اشعریہ ان کے اثبات کی رائے رکھتے ہیں شافعیہ کے ابو اسحاق شیرازی اور مالکیہ کے ابومحمد بن ابوزید اور ابوالحسن قابسی نے انکار کیا، بقول ابن حجر جہاں تک شیرازی ہیں تو ان سے یہ محفوظ نہیں البتہ یہ بات ابواسحاق اسفرائینی سے نقل کی گئی ہے، دوسرے دونوں حضرات نے انکار کیا ہے جو انبیاء میں سے کسی نبی کے لئے بطور مستقل معجزہ کے واقع ہو جیسے بغیر والد کے ایجادِ ولد اور ساتوں آسمانوں کی طرف بیداری کی حالت میں جسم کے ساتھ اسراء، امام الصوفیہ ابوقاسم قشیری نے اپنے رسالہ میں اس کی تصریح کی ہے اس کا بسط کسی اور مناسب جگہ ہوگا ممکن ہے کتاب الرقاق میں ہو۔

- 26 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ

(نبی اکرم کا انصار سے کہنا: اپنے سردار کیلئے کھڑے ہو جاؤ)

یہ ترجمہ آنے والے (کے استقبال) کے لئے بیٹھے حضرات کے کھڑے ہونے کے حکم (کے بیان) کے لئے باندھا گیا ہے، اس بابت موجود اختلاف کے باعث کسی حکم پر جزم نہیں کیا بلکہ حسبِ عادت لفظِ حدیث پر اختصار کیا۔

- 6262حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ أَهْلَ قُرَيْظَةَ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدٍ فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَيْهِ فَجَاءَ فَقَالَ قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ أَوْ قَالَ خَيْرِكُمْ فَقَعَدَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ هَؤُلاَءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ قَالَ فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ وَتُسْبَى ذَرَارِيُّهُمْ فَقَالَ لَقَدْ حَكَمْتَ بِمَا حَكَمَ بِهِ الْمَلِكُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَفْهَمَنِي بَعْضُ أَصْحَابِي عَنْ أَبِي الْوَلِيدِ مِنْ قَوْلِ أَبِي سَعِيدٍ إِلَى حُكْمِكَ

.أطرافه 3043، 3804، - 4121 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۵۲۴)

(عن سعد بن إبراهيم عن الخ) کتاب المغازی کے باب (غزوة بني قريظة) میں شرحِ حدیث کے اثناء اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا وہاں یہ بات ذکر کی تھی کہ دار قطنی نے العلل میں نقل کیا کہ ابو معاویہ نے اسے عیاض بن عبدالرحمٰن عن سعد بن ابرہیم عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا ہے سعد سے محفوظ (عن أبي أمامة عن أبي سعيد) ہے۔ (على حكم سعد) ابن معاذ مراد ہیں، تصریح گزری۔ (من قول أبي سعيد إلى حكمك) یعنی شروع سے ان کے قول: (على حكمك) تک، اس

حدیث میں بخاری کے یہ صاحب محتمل ہیں کہ محمد بن سعد کاتبِ واقدی ہوں انہوں نے طبقات میں اسی سند کے ساتھ ابوالولید سے اسے تخریج کیا ہے یاممکن ہے ابن فریس ہوں بیہقی نے شعب میں محمد بن ایوب رازی عن ابوالولید سے اسے تخریج کیا ہے، کرمانی نے اس کا مطلب یہ لیا کہ بخاری کہہ رہے ہیں میں نے تو ابوالولید سے (علی حکمك) سنا مگر میرے بعض ہم درس ساتھیوں نے ان سے (إلى حكمك) نقل کیا ہے یعنی بجائے (علی) کے (إلى) یہی کہا، ابن بطال لکھتے ہیں اسی حدیث سے امام اعظم (یعنی حکمران) کا اکابرین کے اکرام واحترام کا حکم ملا اسی طرح اس کی مجلس میں اہلِ فضل کے اکرام کی مشروعیت کا بھی اور ان کے لئے احتراما کھڑے ہونے کا بلکہ سب حاضرین کو اس کا مکلف بنانا بھی، بعض حضرات اس سے منع کرتے ہیں ان کا احتجاج ابوامامہ کی روایت سے ہے جو کہتے ہیں نبی اکرم عصا تھامے ہماری طرف تشریف لائے ہم آپ کے احترام میں کھڑے ہوئے تو فرمایا مت کھڑے ہوا کرو جیسے عجمی ایک دوسرے کے لئے کھڑے ہوتے ہیں،

طبری نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں اضطراب اور مجہول راوی ہے، عبداللہ بن بریدہ کی حدیث سے بھی حجت لی جس میں ہے کہ ان کے والد حضرت معاویہ کے ہاں داخل ہوئے تو انہیں بتلایا نبی اکرم نے فرمایا ہے جس نے پسند کیا کہ لوگ اس کے لئے کھڑے متمثل ہوں: (مَن أحَبَّ أنْ يَتَمَثَّلَ له الرجال قِياما) (یعنی جس نے پسند کیا کہ لوگ اس کیلئے کھڑے رہیں) اس کے لئے آگ واجب ہوئی طبری نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا اسی حدیث میں اس امر کو پسند کرنے سے نہی ہے اس امر سے منع نہیں کیا کہ اکراما واحتراما کسی کے لئے کھڑے ہو جائیں (اس سے پوچھے یا اس کے کہے بغیر) ابن قتیبہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ مراد اس کے سر کے پاس (مسلسل) آدمی کھڑے رہیں (جب تک وہ بیٹھا ہے) جیسا کہ عجم کے بادشاہوں کا دستور تھا کسی کا ساتھی مسلمان کے لئے جب وہ سلام کرے احتراما کھڑے ہونا (یعنی اس کے استقبال اور مصافحہ وغیرہ کو) منع نہیں، ابن بطال نے جواب کے لئے نسائی کی عائشہ بنت طلحہ عن عائشہ کے حوالے سے نقل کردہ روایت سے استدلال کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم جب حضرت فاطمہ کو آتا دیکھتے تو انہیں خوش آمدید کہتے پھر کھڑے ہو کر انہیں بوسہ دیتے پھر ان کا ہاتھ پکڑ کر اپنی جگہ بٹھلاتے بقول ابن حجر اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے، ترمذی نے حسن اور ابن حبان وحاکم نے صحیح قرار دیا اس کی اصل صحیح میں ہے المناقب اور الوفاۃ النبویۃ میں گزری لیکن وہاں آپ کے قیام ذکر موجود نہیں تھا، ابوداؤد نے اس پر باب القیام کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا اور اس کے ساتھ ابوسعید کی حدیث بھی تخریج کی، الادب المفرد میں بخاری نے بھی یہی کیا اور ان دونوں کے ساتھ ساتھ حضرت کعب کے قصۂ توبہ والی روایت بھی نقل کی جس میں ہے: (فقام إلَيَّ طلحةُ بن عبيد الله يُهَرْوِل) آمدہ باب میں بھی س کی طرف اشارہ ہے،

ابوامامہ کی حدیث جس کا ذکر ہوا، اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نقل کیا ابن بریدہ کی روایت حاکم نے تخریج کی ہے اس میں ہے کوئی حکمران نہیں جس کے سر پر آدمی کھڑے رہیں اور وہ چاہتا ہو کہ اس کے پاس خصوم کی کثرت ہو تو وہ جنت میں داخل ہوا (یعنی ایسا نہ ہوگا) حسین المعلم عن عبداللہ بن بریدہ عن معاویہ کے طریق سے، معاویہ سے اس کا ایک طریق بھی ہے جسے ابوداود اور ترمذی نے نقل کیا اور ترمذی نے حسن قرار دیا، بخاری نے الادب المفرد میں اسے ابومجلز سے تخریج کیا کہتے ہیں حضرت معاویہ ابن زبیر اور ابن عامر کی طرف نکلے تو (ان کے لئے احتراما) ابن عامر کھڑے ہو گئے جب کہ ابن زبیر بیٹھے رہے حضرت معاویہ نے ان سے کہا بیٹھ جاؤ میں

نے رسول اکرم سے سنا جو پسند کرے کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہو رہیں وہ اپنا ٹھکانہ آگ سے بنالے، یہ سیاق ابو داؤد کا ہے اسے احمد نے حماد بن سلمہ عن حبیب بن الشہید عن ابومجلز، اسی طرح عن اسماعیل بن علیہ عن حبیب اسی کی مثل نقل کیا، شعبہ عن حبیب سے بھی اس کا مثل ہے مزید یہ بھی کہ ابن زبیر کھڑے نہ ہوئے (و کان أرزنهما، قال فقال مَه) (یعنی ابن زبیران کی نسبت زیادہ باوقار تھے) اسے انہوں نے مروان بن معاویہ عن حبیب سے بھی ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خرج معاوية فقاموا له) باقی حماد کے سیاق کی طرح ہے،

جہاں تک ترمذی ہیں تو انہوں نے اسے ثوری عن حبیب سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ معاویہ نکلے تو ابن زبیر اور ابن صفوان کھڑے ہوگئے، کہا بیٹھ جاؤ تو آگے حماد کے سیاق کی مانند ذکر کیا، سفیان ثوری اگرچہ جبال الحفظ (یعنی حفظ کے پہاڑوں) میں سے ہیں مگر کثیر تعداد اور ان میں شعبہ جیسے محدث بھی ہیں، کی روایت ایک کی نسبت اولیٰ ہے کہ محفوظ ہو (سوائے ثوری کے) سب کا اتفاق ہے کہ ابن زبیر کھڑے نہ ہوئے تھے اور جو ابن عامر کی جگہ ابن صفوان ذکر کر دیا تو اس کا معاملہ سہل ہے کہ ممکن ہے یہ بھی موجود ہوں اور دونوں کھڑے ہوئے ہوں، اس کی تائید صیغۂ جمع کے استعمال سے ہوتی ہے اسی طرح مروان بن معاویہ کی مذکورہ روایت میں

بخاری نے الادب المفرد میں ابن قتیبہ کی نقل کردہ تطبیق کی طرف اشارہ کیا ہے تو اولا اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب قيام الرجل لأخيه) (یعنی آدمی کا اپنے بھائی کے استقبال کو کھڑے ہونا) اور یہ تینوں مشار الیہ احادیث نقل کیں پھر یہ ترجمہ لائے: (باب قيام الرجل للرجل القاعد) (یعنی بیٹھے ہوئے شخص کیلئے لوگوں کا کھڑے رہنا/ ہونا) اور: (باب من كره أن يقعد ويقوم له الناس) (یعنی جس نے مکروہ قرار دیا کہ خود تو بیٹھا ہو اور لوگ اس کے لئے کھڑے رہیں) ان آخری دونوں کے تحت حضرت جابر کی روایت نقل کی جس میں ہے کہ نبی اکرم کو کوئی عارضہ لاحق تھا ہم نے آپ کی اقتداء میں اور آپ بیٹھ کر امامت کرا رہے تھے، نماز ادا کی آپ ہماری طرف ملتفت ہوئے اور اشارہ کیا کہ بیٹھ جاؤ جب سلام پھیرا تو فرمایا تم بھی فارس و روم جیسا فعل کرنے جا رہے تھے وہ اپنے فروکش بادشاہوں کے سامنے کھڑے رہتے ہیں، ایسا نہ کرو یہ صحیح حدیث ہے مسلم نے اسے تخریج کیا،

بخاری نے ایک ترجمہ اس عنوان سے بھی باندھا ہے: (قيام الرجل للرجل تعظيما) (یعنی تعظیما ایک شخص کا دوسرے کیلئے کھڑے ہو جانا) اس کے تحت ابومجلز کے طریق سے حضرت معاویہ کی مذکورہ بالا روایت نقل کی، مالک سے منقول کا محصل انکارِ قیام ہے کہ جب تک وہ شخص جس کی خاطر کھڑے ہوئے تھے بیٹھ نہیں جاتا اگرچہ وہ کسی شغل میں لگا ہو (یعنی ان کے نزدیک احتراما کھڑے ہوا جا سکتا ہے لیکن مسلسل کھڑے رہنا کہ جب تک وہ محترم شخصیت بیٹھ نہ جائے یہ ان کی رائے میں ناجائز ہے) ان سے سوال کیا گیا کہ ایک بیوی اپنے شوہر کا نہایت اکرام واحترام کرتی ہے کھڑے ہو کر اس کا استقبال کرتی اور (کوٹ و جرسی وغیرہ) کپڑے اتارتی ہے اور جب تک وہ بیٹھ نہیں جاتا کھڑی رہتی ہے (تو اس بارے کیا رائے ہے) کہا اٹھ کر استقبال کرنے میں تو حرج نہیں مگر پھر مسلسل کھڑے رہنا حتی کہ وہ بیٹھ جائے تو یہ جبابرہ (یعنی جابر بادشاہوں) کا فعل ہے اس کی اجازت نہیں، عمر بن عبد العزیز نے بھی اس کا انکار کیا، خطابی کہتے ہیں صاحبِ خیر اور فاضل آدمی پر سید کے لفظ کے اطلاق کا بھی ثبوت ملا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ مرؤوس (یعنی ماتحت) کا رئیسِ فاضل، امامِ عادل اور متعلم کا عالم کیلئے احتراما کھڑے ہو جانا مستحب ہے مکروہ ان کیلئے ہے جو ان صفات سے متصف نہ ہوں، حدیث: (مَن أحب أن يقام له) کا معنی یہ ہے کہ کبر ونخوت کے طریق پر جو لوگوں کو قطار کی شکل میں کھڑے ہونا/ رہنا لازم کرے، منذری نے

ابن قتیبہ اور بخاری کی مذکورہ بالا تطبیق کو ترجیح دی ہے کہ منہی عنہ قیام وہ کہ شخص جس کیلئے یہ قیام ہے وہ بیٹھا ہے اور لوگ کھڑے ہیں،

ابن قیم نے حاشیہِ سنن میں اس قول کو رد کیا اس وجہ سے کہ حدیثِ معاویہ کا سیاق اس کے خلاف پر دال ہے اس کی دلالت تو یہ ہے کہ انہوں نے اپنے لئے تعظیما قیام مکروہ جانا تھا اور یہ قیام (جس کا ابن قتیبہ اور بخاری نے حوالہ دیا) قیام للرجل نہیں کہلاتا بلکہ یہ تو اس کے سر کے ارد گرد یا اس کے قدموں کے پاس، کہتے ہیں قیام تین مراتب میں منقسم ہے اول: کسی کے سر کے پاس (مسلسل) قیام، یہ فعلِ جبابرہ ہے دوم: کسی کے آنے پر استقبال کیلئے کھڑے ہو جانا، اس میں کوئی حرج نہیں اور سوم: فقط رؤیت پر قیام، یہ مختلف فیہ ہے بقول ابن حجر خصوص کے ساتھ کبراء میں سے کسی بیٹھے ہوئے کے سر کے پاس کھڑے رہنے کے بارہ میں ایک روایت وارد ہے جسے طبرانی نے اوسط میں حضرت انس سے نقل کیا جس میں ہے کہ تم سے پہلے اقوام اس وجہ سے (بھی) ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے (حد سے زیادہ) اپنے بادشاہوں کی تعظیم کی کہ جب وہ بیٹھے ہوئے ہوتے تھے لوگ کھڑے رہتے تھے (بعد ازاں بھی جہاں جہاں درباروں میں یہ طریقہ رائج تھا مثلاً مغلوں، ترکوں اور ایران وغیرہ کے بادشاہ، ان کی بادشاہتیں قائم نہ رہیں) پھر منذری نے طبری کا قول نقل کیا کہ انہوں نے اس نہی کو اس شخص پر مقصور کیا ہے جسے اپنے لئے لوگوں کا کھڑا ہونا پسند ہو کیونکہ اس میں خود نمائی اور خود ستائی کا پہلو ہے نووی نے بھی اس قول کو ترجیح دی، آگے ذکر ہوگا پھر منذری نے بعض سے جو اس کے مطلقا منع ہونے کا موقف رکھتے ہیں، نقل کیا کہ انہوں نے قصہِ حضرت سعد سے احتجاج کرنے کو یہ تاویل کرتے ہوئے رد کیا کہ نبی اکرم نے انہیں گدھے جس پر سوار وہ آئے تھے اور زخمی تھے، سے اتارنے کی غرض سے کھڑے ہونے کو کہا تھا، کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے بقول ابن حجر گویا وہ اس قائل کے مستند سے واقف نہیں احمد کے ہاں علقمہ بن وقاص کے طریق سے حضرت عائشہ کی مسند سے غزوہِ بنی قریظہ کا حال، قصہِ سعد بن معاذ اور ان کے موقع پر آنے کے ذکر پر مشتمل مفصل روایت منقول ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (قال أبو سعيد فلما طلع قال النبي ﷺ قوموا إلى سيد كم فَأنزِلُوه) (یعنی جب وہ پہنچے تو نبی پاک نے فرمایا اپنے سردار کی طرف کھڑے ہو جاؤ اور انہیں اتارو) اس کی سند حسن ہے یہ زیادت اس متنازع قیام کی مشروعیت پر اس قصہِ سعد سے استدلال کرنے کو خادش ہے، نووی نے کتاب القیام میں اس کے ساتھ احتجاج کیا اور ذکر کیا کہ بخاری، مسلم اور ابوداؤد نے بھی اس سے احتجاج کیا تھا مسلم کے الفاظ ہیں میں آدمی کے آدمی کیلئے قیام میں اس سے اصح حدیث نہیں پاتا، الشیخ ابوعبداللہ بن حاج نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا اگر حضرت سعد کیلئے مامور بہ قیام متنازع فیہ ہوتا تو انصار کو اس کے ساتھ خاص نہ کرتے، افعالِ قرب میں اصل تعمیم ہے اگر ان کیلئے یہ قیام بطورِ برّ واحترام ہوتا تو سب سے پہلے آپ کیلئے یہ کیا جاتا اور آپ اکابر صحابہ کرام کے آنے پر اس کا حکم دیا کرتے تو جب آپ نے ایسا کوئی حکم نہیں دیا اور نہ خود اپنے لئے یہ کرایا نہ صحابہ کرام اس کے فاعل ہوئے تو یہ سب اس امر پر دال ہوا کہ حضرت سعد کیلئے یہ قیام وہ نہ تھا جس کی بابت یہ ساری بحث ہو رہی ہے (یعنی استقبالی اور احترامی قیام) وہ صرف انہیں سواری سے اتارنے کیلئے کھڑے ہوئے تھے کیونکہ وہ زخمی تھے جیسا کہ بعض روایات میں یہ مذکور ہے اور چونکہ عربوں کی عادت تھی کہ قبائل اپنے بڑوں کی خدمت کرتے تھے اسی لئے انصار کو بطورِ خاص یہ حکم دیا نہ کہ مہاجرین کو بھی پھر ان میں سے بھی بعض نہ کہ سب کو یعنی قبیلہِ اوس کیونکہ حضرت سعد انہی کے سردار تھے! بالفرض اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ مامور بہ قیام برائے اعانت نہ تھا پھر بھی یہ متنازع فیہ نہیں بلکہ یہ اس لئے تھا کہ وہ غائب تھے اور مشروع یہ ہے کہ جب کوئی کافی عرصہ بعد آئے تو

کھڑے ہوکراس کا استقبال کیا جائے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ قیامِ مذکورانہیں ہدیہ تہنیت پیش کرنے کیلئے ہواس وجہ سے کہ اللہ نے انہیں یہ بڑا مقام عطا کیا کہ لوگوں نے انہیں فیصل ٹھہرایا اوران کے فیصلہ پر راضی ہونے کا اظہار کیا اوراس غرض سے بھی قیام مشروع ہے

پھرابوالولید بن رشد سے نقل کیا کہ قیام کی چار صورتیں ہیں، اول: محظور، یہ وہ قیام جواس شخص کیلئے جوخوداز رہِ تعاظم وتکبراس کا خواہاں ہو، دوم: مکروہ قیام، یہ وہ جوتکبر وتعاظم کے سبب تونہیں مگر خدشہ ہے کہ اس وجہ سے دل میں کچھ اس طرح کا خیال آسکتا ہے پھراس میں بادشاہوں کے ساتھ تشبُّہ بھی ہے، سوم: جائز قیام، یہ جوبطورِ بر واحترام ہو یعنی کوئی اپنی مرضی سے کسی کے لئے احتراما و استقبالا کھڑا ہو جائے اس شخص کی رضا وارادہ اس میں شامل نہ ہواور وہ جبابرہ کے ساتھ تشبہ سے بھی مامون ہے، چہارم: مندوب قیام، یہ اس شخص کیلئے جوسفر سے واپس آیا ہے تواس پر خوشی کے اظہار اور سلام کرنے کیلئے کھڑے ہوکر ملنا یا جسے کوئی نعمت ملی ہے تواس پر مبارک باد پیش کرنے کیلئے کھڑے ہونا یا کسی مصیبت کی تعزیت کرنے کیلئے، توربشتی شرح المصابیح میں لکھتے ہیں آپ کے قول: (قُوموا إلى سيد كم) کا مفہوم یہ تھا کہ ان کی اعانت اور سواری سے انہیں اتارنے کیلئے، اگر تعظیم مراد ہوتی تو (لسيد كم) فرماتے، طیبی نے تعاقب کیا کہ تعظیم کیلئے نہ ہونے سے لازم نہیں کہ اکرام بھی نہ ہو، الی اور لام کا جوفرق بیان کیا وہ ضعیف ہے کیونکہ اس مقام میں (إلى) لام کی نسبت اَفخم ہے گویا کہا ان کی طرف استقبال اور اکرام کیلئے چلو، یہ وصفِ مناسب مشعر بالعلیہ پر ترتُبِ حکم سے ماخوذ ہے! آپ کا (سيد كم) کہنا علتِ قیام تھی کیونکہ وہ معزز رئیس تھے بیہقی لکھتے ہیں علی وجہ البر والاکرام کھڑے ہونا جائز ہے جیسے انصار حضرت سعد اور طلحہ حضرت کعب کیلئے کھڑے ہوئے اور جس کیلئے کھڑا ہوا جائے وہ اسے اپنا استحقاق نہ سمجھے کہ اس کے ترک پر اظہارِ ناراضی یا شکوہ کرے یا کسی کو عتاب کا نشانہ بنائے

ابوعبداللہ (ابن الحاج) کہتے ہیں اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر امر شرع نے جسے مکلّف کیلئے مندوب کیا کہ اس کی طرف چلے اور وہ متاخر ہوا حتی کہ مامور لاجلہ آگیا تو اس کی طرف قیام اس مشی سے جوفوت ہوا، کا عوض ہے نووی نے حضرت طلحہ کے حضرت کعب کیلئے قیام سے بھی احتجاج کیا ابن الحاج نے اس کا یہ جواب دیا کہ حضرت طلحہ انہیں تہنیت دینے اور مصافحہ کرنے کیلئے کھڑے ہوئے تھے اسی لئے اس روایت کو بخاری نے یہاں معرضِ استشہاد میں پیش نہیں کیا بلکہ اسے (المصافحة) میں وارد کیا ہے اگر ان کا قیام یہ زیرِ بحث قیام ہوتا تو اسے الگ باب میں نقل نہ کرتے پھر کہیں منقول نہیں کہ نبی اکرم خود ان کیلئے کھڑے ہوئے ہوں یا اس کا حکم دیا ہو اور نہ کسی اور نے یہ کیا، حاضرین میں سے حضرت طلحہ اس میں اس لئے منفرد ہوئے کہ دونوں کے مابین نہایت مودت تھی اور معمول یہی ہے کہ مودت اور باہمی تعلقات کی بنیاد پر ہی ہر ایک اپنے انداز سے تہنیت دیتا ہے اور کسی کی خوشی پر خوش ہوتا ہے بخلاف سلام کے کہ یہ ہر ایک کیلئے مشروع ہے چاہے پہچانتا ہو یا نہیں اور مودت میں تفاوت حقوق میں تفاوت کے سبب سے ہے اور یہ معہود امر ہے، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ دیگر کئی حضرات جن کی بھی حضرت کعب کیلئے وہی مودت ہو جو حضرت طلحہ کے دل میں تھی وہ حضرت کعب سے وقوعِ رضا پر مطلع نہ ہوئے ہوں اور حضرت طلحہ مطلع ہوئے کیونکہ یہ ان کے طویل بائیکاٹ کے بعد وقوع پذیر ہوا تھا اور حضرت کعب کے قول: (لم يقم إلى من المهاجرين غيره) میں اشارہ ہے کہ انصار کھڑے ہوئے ہوں گے پھر ابن الحاج نے لکھا اگر حضرت طلحہ کا یہ فعل اسی زیر بحث قیام پر محمول کیا جائے تو لازم آتا ہے کہ حاضرین میں سے جو کھڑے نہ ہوئے انہوں نے مندوب کا ترک کیا اور ان سے یہ گمان

نہیں کیا جا سکتا (پھر نبی اکرم خاموش نہ رہتے کہ بیانِ حکم کا وقت تھا) نووی نے حضرت فاطمہ کی نسبت سابق الذکر حدیثِ عائشہ سے بھی استدلال کیا، اس کا جواب ابن الحاج نے یہ دیا کہ محتمل ہے آپ کا یہ کھڑے ہونا انہیں اپنی جگہ میں بٹھلانے کیلئے ہو نہ کہ یہ زیرِ بحث قیام بالخصوص اس تناظر میں کہ اس دور میں گھر تنگ اور بچھونے وغیرہ قلیل تھے تو اپنی نشست گاہ میں انہیں بٹھلانا اپنی جگہ سے آپ کے قیام کو مستلزم تھا، اس بابت خاصی تفصیل سے لکھا

نووی نے ابو داؤد کی تخریج کردہ حدیث سے بھی احتجاج کیا جس میں ہے کہ ایک روز آنجناب تشریف فرما تھے کہ آپ کے رضاعی والد آ گئے تو آپ نے اپنی چادر مبارک کا ایک حصہ بچھا کر انہیں بٹھایا پھر آپ کی رضاعی والدہ آئیں تو چادر کا دوسرا کنارا بچھا کر وہاں انہیں بٹھلایا پھر آپ کے بھائی آئے تو کھڑے ہو گئے اور اپنے سامنے انہیں بٹھلایا ابن الحاج نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا کہ یہ قیام بھی زیرِ بحث قیام نہیں وگرنہ تو آپ کے رضاعی والدین اس کے زیادہ حقدار تھے آپ ان کے آنے پر اس لئے کھڑے ہوئے کہ یا تو اپنی چادر مبارک اب پوری طرح بچھا دیں یا جہاں تشریف فرما تھے وہاں کشائش پیدا کرنے کیلئے نووی نے امام مالک کی نقل کردہ روایت جس میں عکرمہ بن ابو جہل کا قصہ مذکور ہے سے بھی احتجاج کیا کہ جب فتحِ مکہ کے دن وہ یمن کی طرف بھاگ گئے اور ان کی بیوی ان کا پیچھا کر کے انہیں مسلمان بنا کر واپس لے آئی تو جب نبی اکرم کی نظر ان پر پڑی تو خوشی سے اٹھ کر جلدی سے آگے بڑھے، اسی طرح حضرت جعفر جب حبشہ سے پہنچے تو آپ نے کھڑے ہو کر ان کا استقبال کیا اور فرمایا میں بتلا نہیں سکتا کہ جعفر کی آمد پر زیادہ خوشی ہے یا فتحِ خیبر پر (وہ اسی موقع پر پہنچے تھے) اسی طرح حدیثِ عائشہ کہ زید بن حارثہ مدینہ پہنچے آپ اس وقت میرے گھر میں تھے انہوں نے دروازہ بجایا آپ ان کی طرف کھڑے ہوئے گلے لگایا اور بوسہ دیا ابن الحاج نے جواب دیا یہ سب زیرِ بحث قیام نہیں، نووی نے ابو داؤد کی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کردہ روایت سے بھی احتجاج کیا جس میں کہتے ہیں نبی اکرم ہمارے ساتھ تشریف فرما رہتے جب آپ گھر جانے کیلئے کھڑے ہوتے تو ہم بھی کھڑے ہو جاتے حتی کہ ہم دیکھتے کہ آپ گھر میں داخل ہو چکے ہیں، ابن الحاج نے جواب دیا کہ یہ کھڑے ہونا اس غرض سے تھا کہ اب وہ بھی اپنی اپنی حاجات میں مشغول ہونے کی طرف متوجہ ہوتے اور اس لئے کہ آپ کے گھر کا دروازہ مسجد کی طرف نکلتا تھا جو تب اتنی وسیع نہ تھی تو اس وجہ سے کھڑے ہونا پڑتا تا کہ آپ کو جانے کا راستہ ملے، یہی کہا مگر میرے لئے جواب یہ ظاہر ہوا ہے کہ آپ کے اندر چلے جانے تک صحابہ کرام اس لئے کھڑے رہتے تا کہ اگر کوئی اور بات کرنا چاہیں تو انہیں دوبارہ جمع کرنے کا حکم نہ دینا پڑے، کہتے ہیں پھر میں نے سنن ابو داؤد کی مراجعت کی تو وہاں حدیث کے آخر میں ایسی عبارت پائی جس سے میری اس بات کی تائید ملتی ہے یہ اس اعرابی کا قصہ جس نے آپ کی چادر کا کنارہ پکڑ کر کھینچا اور کچھ عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا جس پر آپ نے ایک شخص کو بلایا اور اس کے اونٹ پر تمر و شعیر لادنے کا حکم دیا اس کے آخر میں ہے پھر آپ ہماری طرف ملتفت ہوئے اور فرمایا اب واپس ہو جاؤ اللہ تم پر رحم کرے،

نووی نے اس ضمن میں لوگوں کو ان کے حسبِ مراتب مقام دینے اور بوڑھوں کا اکرام کرنے اور اکابر کی توقیر کرنے کی عمومی ہدایات سے بھی احتجاج کیا ہے، ابن الحاج نے اس بارے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ بطورِ اکرام قیام کو ان مذکورہ عمومات سے مستثنی کرنا ہوگا، نووی نے (حدیبیہ کے مقام پر) حضرت مغیرہ کے نبی اکرم کے سر مبارک کے پاس شمشیر بدست کھڑے ہونے سے بھی احتجاج کیا

ابن الحاج کہتے ہیں یہ ازرہِ احتیاط تھا کیونکہ مشرکین کے وفود آرہے تھے تو اس خدشہ سے کہ کہیں کوئی آپ کو کوئی ایذاء پہنچانے کی کوشش نہ کرے تو یہ بھی محلِ نزاع نہیں پھر معرضِ استشہاد میں نووی نے حضرات معاویہ اور ابوامامہ کی مذکورہ بالا حدیثیں پیش کیں اور ان سے قبل ترمذی کی حضرت انس سے نقل کردہ یہ روایت کہ کوئی انسان صحابہ کرام کو نبی اکرم سے زیادہ محبوب نہ تھا مگر جب آپ کو دیکھتے تو کھڑے نہ ہوتے کیونکہ جانتے تھے آپ ایسا کرنا پسند نہیں فرماتے ہیں، بقول ترمذی یہ حسن صحیح غریب ہے اس پر اس عنوان سے ترجمہ باندھا ہے: (باب کراهية قيام الرجل للرجل) اور حدیثِ معاویہ کیلئے یہ ترجمہ قائم کیا: (باب کراهية القيام للناس) بقول نووی حضرت انس کی حدیث اقرب ما یحتج بہ ہے (یعنی جس کے ساتھ احتجاج کرنا زیادہ مناسب ہے) اس کا جواب دو وجہ کے ساتھ ہے ایک یہ کہ آپ کی یہ روش ان پر خوفِ فتنہ سے تھی کہ آپ کی تعظیم میں افراط کا شکار نہ ہو جائیں تو اس کے مدنظر اپنے لئے ان کا قیام نا پسند فرمایا جیسے حکم دیا تھا: (لا تُطرُونی) (کہ میری تعریف میں حد سے نہ گزر جانا) ان کے بعض کے بعض کیلئے قیام کو ناپسند نہیں کیا وہ ایک دوسرے کیلئے اور آپ کی موجودی میں کسی کیلئے کھڑے ہوئے ہیں آپ نے انکار نہیں کیا بلکہ اس کی تقریر (یعنی اپنے سکوت سے ظاہر کیا کہ یہ درست ہے، یہ حدیث کی تیسری قسم ہے: حدیثِ تقریری، پہلی قسم: قولی اور دوسری: فعلی) کی اور حکم بھی دیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ کے اور صحابہ کرام کے درمیان کمال کا انس، مودت اور صفاء تھا کہ قیام کے ساتھ اکرام میں زیادت کا اب احتمال نہ تھا لہذا اسے بے مقصد جانتے ہوئے منع فرمایا، اگر کسی اور کیلئے بھی یہی محسوسات ہوں تو اس کے لئے قیام کی ضرورت نہ ہوگی ابن الحاج لکھتے ہیں پہلا جواب تام نہیں ٹھہرتا لیکن اگر تسلیم کیا جائے کہ صحابہ کرام اصلاً ہی کسی کیلئے کھڑے نہ ہوتے تھے تو اگر آپ کو خاص بالقیام کریں تو یہ اطراء میں داخل ہو لیکن آپ نے ان کے قیام کی تقریر فرمائی ہے تو یہ کیونکر سائغ ہو کہ آپ کے غیر کے ساتھ تو وہ یہ کریں اور جن کی نسبت اطراء سے بھی بے خوفی نہیں اور آپ کے حق میں اس کا ترک کر دیں؟ اگر غیر کیلئے ان کا ایسا کرنا برائے اکرام تھا تو آپ اس کے زیادہ حقدار تھے کیونکہ آپ کی توقیر تو منصوص علیہ ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کے غیر کیلئے ان کا قیام کسی ضرورت کے تحت تھا کہ وہ سفر سے واپس ہوا ہے یا اسے تہنیت دینے کی غرض سے یا اس قسم کے دیگر اسباب جن کا ذکر گزرا نہ کہ یہ محلِ نزاع والی صورت (یعنی برائے احترام واکرام کھڑے ہونا)

کہتے ہیں آپ کا اسے مکروہ سمجھنا محلِ نزاع کی صورت میں ہے یا اس معنائے مذموم کے پیش نظر جو حدیثِ معاویہ میں مذکور ہے، کہتے ہیں دوسری توجیہ کا جواب یہ ہے کہ کاش وہ اس کا عکس کرتے اور کہتے اگر کسی ساتھی کی صحبت ابھی ناپختہ ہے اور وہ آپ کی قدر ومنزلت سے ابھی پورے طور سے واقف نہیں تو وہ ترکِ قیام پر معذور ہے بخلاف ان صحابہ کے جن کی صحبت متاکد اور آپ کی قدر سے بجا طور پر واقف ہیں تو یہ متجہ ہوتا کیونکہ تب دوسروں کی نسبت مزید البر والاکرام والتوقیر آپ کا حق بنتا ہے، کہتے ہیں اس سے تو یہ کہنا لازم آتا ہے کہ جو آپ کے ساتھ احق تھا اور منزلت میں آپ سے اقرب تھا وہ آپ کی توقیر میں اقل تھا ان سے جو بعید المنزلت تھے اس کمالِ انس ومودت کی وجہ سے جبکہ صحیح احادیث میں مذکور امرِ واقع اس کے برخلاف ہے جیسے قصہ سہو میں واقع ہوا کہ نمازیوں میں ابوبکر وعمر بھی تھے مگر آپ سے بات کرنے میں ہیبت محسوس کی جبکہ ذوالیدین جو ان کی نسبت بعید المنزلت تھے، نے بات کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہ کی، کہتے ہیں اس پر لازم آتا ہے کہ عالم وکبیر کے خواص جو ہیں وہ اس کی تعظیم وتوقیر نہیں کرتے نہ بالقیام اور نہ اس کے غیر کے ساتھ

بخلاف ان سے دیگر کے اور یہ سلف وخلف کے عمل کے برخلاف ہے، نووی نے حدیثِ معاویہ کا جواب دیتے ہوئے کہا اصح واولی بلکہ جس کے ماسوا کہنے کی ضرورت نہیں، یہ ہے کہ اس کا مفہوم مکلف کا زجر ہے کہ وہ لوگوں کا اپنے لئے کھڑا ہونا ناپسند کرے، کہتے ہیں اس میں منہی عنہ یا دیگر قیام سے تعرض نہیں اور یہ متفق علیہ ہے کہتے ہیں منہی عنہ حبِ قیام ہے (یعنی کوئی پسند کرے اور اس کی خواہش ہو کہ لوگ اس کی خاطر کھڑے ہوا کریں) اگر اس کے کہے یا اس کی چاہت کے بغیر لوگ کھڑے ہوں یا کھڑے نہ ہوں مگر اسے کوئی پرواہ نہیں تو اس پر کوئی دوش نہیں، اگر اس نے ایسا چاہا تو وہ تحریم کا مرتکب ہوا چاہے لوگ کھڑے ہوئے یا نہیں، کہتے ہیں ترکِ قیام کیلئے اس سے احتجاج کرنا درست نہیں، اگر کہا جائے قیام منہی عنہ میں وقوع کا سبب ہے تو ہم اسے فاسد قرار دیں گے کیونکہ پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ منہی عنہ میں وقوع صرف اس کی چاہت کے ساتھ متعلق ہے اھ،

بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، ابن الحاج نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ صحابی جس نے اس کا تلقی صاحبِ شرع سے کیا، اس سے نہی عن القیام ہی سمجھتے ہیں اسی لئے جو نہ کھڑا ہوا اس کے فعل کی تصویب کی اور جو کھڑے ہوئے ان کے فعل کا تخطئہ کیا اور حاضرین نے بھی اس کی تائید کی، ابن قیم نے بھی حواشی السنن میں یہی کہا، لکھتے ہیں حدیثِ معاویہ کے سیاق میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ نہی اس شخص کے حق میں وارد ہے جس کی موجودی (یعنی بیٹھے ہوئے ہونے کی صورت) میں لوگ کھڑے رہیں کیونکہ حضرت معاویہ نے یہ حدیث اس وقت بیان کی جب وہ نکلے اور لوگ ان کیلئے احتراماً کھڑے ہوئے پھر ابن الحاج نے وہ مفاسد ذکر کئے جو اس روش کو اپنا لینے پر مترتب ہوتے ہیں کہ مثلاً کبھی یہ امتیاز نہیں ہو پاتا کہ اہلِ خیر و دین اور علم میں سے کون اس اکرام کا مستحق تھا یا کن کیلئے جائز اور کن کیلئے ناجائز یا مکروہ ہے اور ظالم معین کیلئے ناجائز اور متصف بعدم العدالت کسی صاحبِ اختیار کیلئے مکروہ ہے تو اگر قیام کو عادت نہ بنایا جائے تو اس حیص وبیص اور تردد کی بھی ضرورت نہ وہ جبکہ یہ ارتکابِ نہی کا باعث ہو سکتا ہے اور اس کا ترک کبھی شرکا

فی الجملہ بات یہ ہے کہ جب ترکِ قیام استہانت کا مشعر ہو یا اس پر کوئی مفسدت مترتب ہو تب ممتنع ہے اسی طرف ابن عبد السلام نے اشارہ کیا ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بعض محققین سے اس میں یہ تفصیل نقل کی کہ محذور قیام وہ جو دَیدن (یعنی معمول اور عادت) بنالیا جائے جیسے عجم کے ہاں معمول ہے جیسے حدیثِ انس اس پر دال ہے مگر کسی سفر سے واپس آنے والے یا حاکم کے اپنی جائے حکمرانی میں کسی جگہ آمد پر کھڑے ہونا تو اس میں حرج نہیں بقول ابن حجر اس کے ساتھ وہ مناسبات بھی ملتحق ہیں جن کا ذکر ابن الحاج نے کیا کہ کسی کو کوئی تہنیت پیش کرنے یا تعزیت کرنے یا عاجز کی اعانت کرنے یا بیٹھنے کیلئے جگہ کھلی کرنے وغیرہ کی اغراض، غزالی نے قرار دیا ہے کہ بطورِ اعظام قیام مکروہ اور بطورِ اکرام غیر مکروہ ہے یہ اچھا تفرقہ ہے،

ابن تین لکھتے ہیں اس روایت میں آپ کے قول: (حکمت فیھم بحکم الملك) کو ہم نے قابسی کے نسخہ میں ملک کی لام پر زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے یعنی حضرت جبریل جنہوں نے آپ کو اللہ کی طرف سے یہ خبر دی جبکہ اصیلی کے نسخہ میں اس پر زیر ہے ای (بحکم اللّٰہ) یعنی تمہارا فیصلہ اللہ کے فیصلہ کے موافق ہے۔

27 - باب الْمُصَافَحَةِ (مصافحہ کرنا)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَلَّمَنِي النَّبِيُّ ﷺ التَّشَهُّدَ وَكَفِّي بَيْنَ كَفَّيْهِ وَقَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَامَ إِلَيَّ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ يُهَرْوِلُ حَتَّى صَافَحَنِي وَهَنَّأَنِي (ابن مسعود کہتے ہیں مجھے نبی پاک نے تشہد سکھلایا اور میری کف آپ کے دونوں ہاتھوں کے درمیان تھی، کعب بن مالک کہتے ہیں میں مسجد میں داخل ہوا تو نبی پاک تشریف فرما تھے تو حضرت طلحہ میری طرف تیز چلتے ہوئے اٹھے، مصافحہ کیا اور مجھے مبارکباد دی)

یہ صفحہ سے مفاعلہ ہے اس سے مراد: (الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد) (یعنی ہاتھ کی سطح کو دوسرے کے ہاتھ کی سطح سے ملانا) ترمذی نے ضعیف سند کے ساتھ ابو امامہ سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (تَمَامُ تَحِيَّتِكم بينكم المصافحة) (یعنی تمہارے سلام کی تمامیت مصافحہ ہے) بخاری نے الادب المفرد میں اور ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ حمید عن انس سے مرفوعا نقل کیا کہ اہلِ یمن آئے (و هُمْ أَوَّلُ مَن حَيَّانا بالمصافحة) (یعنی سب سے پہلے اہلِ یمن نے سلام کہنے کے ساتھ ساتھ ہم سے مصافحے بھی کئے) جامع ابن وہب میں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: (و كانوا أول مَنْ أظهر المصافحة)۔ (وقال ابن مسعود الخ) یہ تعلیق نسخہِ ابو ذر سے ساقط ہے آمدہ باب میں اسے موصول کیا ہے۔ (وقال كعب الخ) حضرت کعب کے قصہِ توبہ کے ذکر والی طویل روایت کا ایک حصہ ہے، مصافحہ نبی اکرم کے فعل سے بھی ماخوذ ہے جیسا کہ احمد اور ابو داؤد نے حدیثِ ابو ذر سے نقل کیا آگے باب (المعانقة) میں ذکر ہوگا۔

6263 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ قُلْتُ لأَنَسٍ أَكَانَتِ الْمُصَافَحَةُ فِي أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ نَعَمْ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے پوچھا کیا صحابہ میں مصافحہ کا رواج تھا؟ کہا ہاں۔

(قال نعم) اسماعیلی نے ہمام سے اپنی روایت میں اضافہ کیا کہ حسن بصری بھی مصافحہ کیا کرتے تھے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے مروی ہے کہ کہا یا رسول اللہ آدمی جب اپنے بھائی سے ملے (أ ينحنى له ؟) (یعنی کیا اس کیلئے کچھ جھک جائے؟) فرمایا نہیں، کہا کیا اس کا ہاتھ پکڑے اور مصافحہ کرے؟ فرمایا ہاں! اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا ابن بطال لکھتے ہیں عام علماء کے نزدیک مصافحہ کرنا حسنہ ہے، مالک نے اولا کراہت قرار دیا پھر (رجوع کرلیا اور) مستحب کہا بقول نووی بالاجماع ملاقات کے وقت مصافحہ کرنا سنت ہے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت براء سے مرفوعا نقل کیا کوئی دو مسلمان نہیں ملتے اور مصافحہ کرتے ہیں مگر علیحدہ ہونے سے قبل ان کی مغفرت کردی جاتی ہے ابن سنی نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (و تَكاثرا بِوُدٍّ و نصيحةٍ) (یعنی ایک دوسرے کی تپاک سے خیریت دریافت کی) ابو داؤد کی روایت میں ہے: (و حمدا الله واستغفراه) اسے ابو بکر رویانی نے اپنی مسند میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت براء سے نقل کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم سے ملا تو آپ نے مجھ سے مصافحہ کیا میں نے عرض کی یا رسول اللہ میں سمجھتا تھا یہ زیِ اعاجم سے ہے (یعنی عجم کا طور طریقہ) فرمایا: (نحن أحَقُّ بالمصافحة) تو خبرِ اول کے سیاق کی مانند نقل کیا موطا میں عطاء خراسانی کے مرسل میں ہے: (تَصَافَحُوا يذهب الغل) (یعنی ایک دوسرے سے مصافحے کرو کینہ جاتا رہے

گا) ہمیں یہ موصولا نہیں مل پائی ، ابن عبد البر نے حدیثِ براء وغیرہ سے اس کے شواہد پر اقتصار کیا ،نووی لکھتے ہیں جہاں تک نمازِ صبح اور عصر کے بعد (لوگوں کے) مصافحہ کرنے کی عادت ہے تو ابن عبد السلام نے القواعد میں اسے مباح بدعت کی مثال کے طور سے ذکر کیا نووی کہتے ہیں اصلِ مصافحہ سنت ہے اور بعض احوال میں لوگوں کی اس پر محافظت اسے اصلِ سنت سے خارج نہ کرے گا ابن حجر کے بقول یہ محلِ نظر ہے کیونکہ نفل نماز کی اصل مرغب فیہا سنت ہے اس کے باوجود محققین نے مصافحہ کیلئے کسی وقت کی تخصیص کو مکروہ قرار دیا ہے بعض نے اس قسم کے افعال پر تحریم کا اطلاق کیا جیسے نمازِ رغائب ہے جس کی کوئی اصل نہیں ، امر بالمصافحہ کے عموم سے (غیر محرم) اجنبی (یعنی جس سے کوئی قرابت داری نہیں) عورت اور خوبصورت امرد (یعنی لڑکا جس کی ابھی داڑھی مونچھ نہ آئی ہو) مستثنیٰ ہے۔

- 6264حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي حَيْوَةُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَقِيلٍ زُهْرَةُ بْنُ مَعْبَدٍ سَمِعَ جَدَّهُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ هِشَامٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ

طرفاہ 3694، - 6632 (راوی کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ساتھ تھے اور آپ حضرت عمر کا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے)

حیوہ سے مراد ابن شریح مصری ہیں۔(عبد الله بن هشام)یعنی ابن زہرہ بن عثمان جو بنی تیمم بن مرۃ سے تھے۔(وهو آخذ بيد الخ) مختصراً ذکر کیا اسے مناقبِ عمر میں بھی نقل کیا ، الایمان والنذ ور میں تاما آئے گی وہیں اس بارے بحث ہوگی مزی نے یہاں اس کے ذکر سے غفلت کی نسفی کے نسخہ میں بھی موجود نہیں اسماعیلی نے یہاں اسے رشدین بن سعد اور ابن لہیعہ جمیعا عن زہرہ بن معبد کے طریق سے بتمامہ ذکر کیا اور الایمان والنذ ور سے اسے ساقط کیا ، ابن لہیعہ اور رشدین صحیح کی شروط پر پورا نہیں اترتے ، ابونعیم کیلئے بھی ابن وہب عن حیوہ کے طریق سے یہ واقع نہیں ہوئی تو اسے الایمان والنذ ور میں بتمامہ بخاری کے حوالے سے نقل کیا اور یہاں ابو زرعہ وہب اللہ بن راشد عن زہرہ بن معبد کے حوالے سے ایک مختصر حصہ نقل کیا ، مصافحہ کے باب میں اس حدیث کو داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ پکڑنا غالباً صفحۂ ید سے التقاء کو مستلزم ہے (یعنی مصافحہ کی شکل بن جاتی ہے) اسی وجہ سے آگے حصولِ مصافحہ کے بغیر ہاتھ تھام لینے کے جواز کا ترجمہ لائے ہیں ، ابن عبد البر کہتے ہیں ابن وہب نے مالک سے مصافحہ و معانقہ کی کراہت نقل کی ہے ، سحنون اور ایک جماعت کی یہی رائے ہے مالک سے مصافحہ کا جواز بھی منقول ہے موطا میں ان کی صنیع اسی پر دال ہے سلف و خلف کے علماء کی ایک جماعت جواز کے قائل ہے۔

علامہ انور باب (المصافحة) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ اس میں کمالِ سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ ہوا یک کے ساتھ مصافحہ کرنے سے بھی سنت کی ادائیگی ہو جائے گی ، بخاری نے آگے (الأخذ باليدين) کا باب بھی قائم کیا ہے پھر حدیث پر عمل کے مدعی حضرات تصافحِ بالیدین کا انکار کرتے ہیں چونکہ اس ضمن میں بخاری کے پاس اپنی شرط کے مطابق روایت نہ تھی تو تشہد کے تعلم بارے ابن مسعود کی روایت نقل کی تو استشہاد علی الجنس کے ساتھ استشہاد علی النوع سے اکتفاء کیا ، ان کی حدیث میں بوقتِ تعلیم یہ تصافح ہے نہ کہ بوقتِ تسلیم ، یہ اس سے جدا ہے ہاں البتہ اس کے لئے دو اثر پیش کئے ہیں ، تصافح بالیدین میں ایک مرفوع حدیث بھی ہے جس کی الادب المفرد میں تخریج کی ہے ، مدرسین نے چاہا کہ اس حدیثِ ابن مسعود سے اس پر استدلال کریں تو کہا چونکہ اس میں

مذکور دونوں ہاتھوں کے ساتھ مصافحہ نبی اکرم کی جہت سے تھا تو یہ حدیث اس میں نص ہے جہاں تک راویِ حدیث ابن مسعود کی جہت سے تو اگرچہ اپنے ایک ہاتھ کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے مگر ان سے امید یہی ہے کہ دونوں ہاتھوں ہی سے مصافحہ کیا ہوگا (میرے خیال میں یہ مصافحہ تھا ہی نہیں اور نہ ہی ابن مسعود نے مصافحہ کا لفظ استعمال کیا ہے بس یہ ہے کہ نبی اکرم نے انہیں کلماتِ تشہد کی تعلیم دیتے ہوئے از رہِ شفقت اپنے دونوں مبارک ہاتھوں سے ان کا ہاتھ تھامے رکھا) کیونکہ نبی اکرم نے ان سے دونوں ہاتھوں کے ساتھ مصافحہ کیا تو ان جیسے سے مستبعد ہے کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرتے البتہ راوی نے اس کا ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کی غرض اس کا بیان نہ تھا اور بلا شبہ رواۃ تعبیرات میں باہم مختلف ہو جاتے ہیں تو اپنی عبارات کو اعتبارات پر مخرّج کرتے ہیں تو بعض تفصیل مجمل اور بعض احمال مفصل کر دیتے ہیں لہذا کچھ تعجب نہیں کہ ابن مسعود نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا ہو۔

- 28 باب الأَخْذِ بِالْيَدَيْنِ (دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا)

وَصَافَحَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ ابْنَ الْمُبَارَكِ بِيَدَيْهِ (حماد بن زید نے ابن مبارک سے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا)

ابوذر کی حموی اور مستملی سے نقلِ صحیح میں یہی ہے باقیوں کے ہاں (بالیدین) ہے ایک نسخہ میں (بالیمین) ہے یہ غلط ہے، یہ ترجمہ اور اس کا اثر و حدیث نسخۂ نسفی سے ساقط ہے۔ (و صافح حماد الخ) اسے غنجار نے تاریخِ بخارا میں اسحاق بن احمد بن خلف کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے محمد بن اسماعیل بخاری سے سنا کہتے تھے میرے والد نے مالک سے سنا اور حماد بن زید کو دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کے ساتھ ابن مبارک سے مصافحہ کر رہے تھے بخاری نے اپنی کتاب (التاریخ) میں بھی یہی اپنے والد کے حالات میں ذکر کیا، عبداللہ بن سلمہ مرادی کے ترجمہ میں لکھا مجھے میرے اصحاب یحی وغیرہ نے میرے والد اسماعیل بن ابراہیم کے حوالے سے بیان کیا کہ میں نے حماد بن زید کو دیکھا کہ مکہ میں ابن مبارک ان کے ہاں آئے تو دونوں ہاتھوں کے ساتھ مصافحہ کیا، یحی مذکور سے مراد ابن جعفر بیکندی ہیں ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ ان کے ہاں راجح یہ ہے کہ یہ ایک تابعی عبدالرحمٰن بن یزید نخعی پر موقوف ہے، ابن مبارک نے کتاب البر والصلۃ میں حضرت انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم جب کسی سے ملتے تو خود اس کا ہاتھ نہ چھوڑتے حتی کہ وہ خود چھوڑتا اور نہ روئے اقدس اس کی طرف سے پھیرتے حتی کہ وہ پھیرتا (یعنی جب تک اسے ضرورت ہوتی آپ اس کی طرف متوجہ رہتے)۔

علامہ انور (و صافح حماد بن زید ابن المبارك الخ) کے تحت لکھتے ہیں ابن مبارک ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں ابوحنیفہ سے فقہ سیکھی، بخاری نے حماد کو نہیں پایا اپنے والد کے واسطہ سے یہ سنا ہے اس کے سوا کوئی اور چیز اپنے والد کے واسطہ سے ذکر نہیں کی (پھر یہ بھی براہ راست اپنے والد محترم سے نہ سنا تھا بلکہ جیسا گزرا والد کے بعض ملاقاتیوں نے بتلایا تھا دراصل صغرسنی ہی میں والد انتقال کر گئے تھے)۔

- 6265 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سَيْفٌ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يَقُولُ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَخْبَرَةَ أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ يَقُولُ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَفِّي بَيْنَ كَفَّيْهِ التَّشَهُّدَ كَمَا يُعَلِّمُنِي السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ

عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُه السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَهُوَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْنَا فَلَمَّا قُبِضَ قُلْنَا السَّلَامُ يَعْنِي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 831، 835، 1202، 6230، 6328، - 7381 (اس کا سابقہ نمبر)

(علمنی رسول الخ) ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں تشہد کا لفظ یعنی مفعول مقدم ہے۔(بین ظهرانینا) اس کی اصل (ظهرنا) ہے تثنیہ اس کے متقدم اور متاخر کے اعتبار سے ہے ای (کائن بیننا) الف ونون کی زیادت برائے تاکید ہے پہلے نون پہ زیر جائز نہیں، یہ جوہری وغیرہ نے کہا۔(فلما قبض الخ) اس روایت میں یہی مذکور ہوا صفۃ الصلاۃ کے اواخر میں صفۃ التشھد کے باب میں شقیق بن سلمہ عن ابن مسعود کے حوالے سے روایت میں، یہ زیادت موجود نہیں ، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی، جہاں تک یہ زیادت ہے تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ نبی اکرم کی حیاتِ مبارکہ میں صحابہ کرام (علیك) یعنی کاف خطاب استعمال کیا کرتے تھے جب آپ فوت ہو گئے تو خطاب کا ترک کیا اور ضمیرِ غائب استعمال کرنے لگے اور کہنے لگے:(السلام علی النبی) آخر کی عبارت: (یعنی علی النبی) کے قائل بخاری ہیں وگرنہ ابوبکر بن ابوشیبہ نے اسے اپنی مسند و مصنف میں انہی شیخ بخاری ابونعیم سے نقل کرتے ہوئے آخر میں یہ عبارت ذکر کی: (فلما قبض ﷺ قلنا السلام علی النبی) اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی ابوبکر کے طریق سے یہی نقل کیا، حدیث کی شرح کے اثناء اس بارے سیر حاصل بات کی تھی،

علامہ انور (فلما قبض قلنا السلام علی النبی الخ) کی بابت کہتے ہیں امت نے اس پر عمل نہیں کیا جیسا کہ سبکی نے شرح المنہاج میں اس پر بحث کی ہے پھر اس کی سند میں اضطراب ہے اس کے لئے فتح الباری کا مطالعہ کرو اس کے ساتھ بعض ان لوگوں نے جو عمل بالحدیث کے مدعی ہیں، تشبث کیا ہے اس پر جسے اپنے ذہنوں میں مرکب کیا، میں کہتا ہوں ان کے لئے اس میں کوئی تمسک نہیں دیکھتے نہیں کہ اگر ترکِ خطاب اسی وجہ سے ہوتا جو وہ سمجھتے ہیں تو کیوں نہ آپ کی حیات میں خطاب مسجد نبوی پر ہی آپ کے سامنے مقصور ہوتا وگیر مساجد میں یہ اسلوب استعمال نہ کیا جاتا پھر دیگر علاقوں میں بھی نہ ہوتا اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ (علیك) صرف مسجد نبوی کے نمازی ہی کہا کرتے تھے تو کیا وہ آپ کو سنا کر یہ کہتے تھے یا سراً کہتے تھے؟ بہر حال یہ سوائے تعلّل کے کچھ نہیں ممکن ہے کچھ صحابہ کرام اجتہاد سے کام لیتے ہوئے علی النبی ہی کہتے ہوں مگر امت نسلا بعد نسل علیک کہنے پر ہی عمل پیرا ہے لہذا ان کا شور و شرابہ قابلِ التفات نہیں۔

ابن بطال لکھتے ہیں ہاتھ تھامے رکھنا مصافحہ کا مبالغہ ہے اور علماء کے نزدیک یہ مستحب ہے البتہ ہاتھ کو بوسہ دینے کی بابت اختلاف کیا ہے تو مالک نے انکار کیا اور اس بارے جو مروی ہے اس کا بھی ، دیگر نے جواز قرار دیا ان کی حجت حضرت عمر سے مروی حدیث ہے کہ جب اس غزوہ سے واپس ہوئے جس میں فرار اختیار کیا (غزوۂ موتہ کی بات کی ، حقیقۃً یہ فرار نہ تھا جیسا کہ المغازی کے متعلقہ باب میں تفصیل گزری مگر لوگوں نے یہی سمجھا تو نبی اکرم نے تصحیح فرمائی جیسے یہاں بھی مذکور ہوا) تو انہوں نے کہا ہم فرارون ہیں آپ نے فرمایا بلکہ تم عکارون (یعنی پلٹ کر حملہ کرنے والے) ہو اور میں (فئة المومنین) ہوں (یعنی جو آیت میں مذکور ہوا کہ میدانِ

جنگ سے نہ بھاگو مگر پیچھے لشکر کی کسی جماعت سے مل جانے کی غرض سے، یعنی حکمت عملی کے تحت) کہتے ہیں اس پر ہم نے آپ کے ہاتھ مبارک کو بوسہ دیا تھا، کہتے ہیں ابولبابہ، کعب بن مالک اور ان کے دونوں ساتھیوں نے بھی نبی اکرم کے دستِ مبارک کو بوسہ دیا تھا جب ان کی توبہ کی قبولیت نازل ہوئی تھی اسے ابہری نے ذکر کیا ابوعبیدہ نے حضرت عمر کے ہاتھ کو بوسہ دیا جب وہ شام کے دورے پر آئے، زید بن ثابت نے ابن عباس کے ہاتھ کو بوسہ دیا جب انہوں نے ان کی رکاب تھامی، ابہری کہتے ہیں مالک نے اس صورت میں مکروہ جانا کہ تکبر و تعظم کے طور سے ہو لیکن اگر کسی کی دین، علم اور شرف کی بزرگی کی وجہ سے تقرب الی اللہ کی نیت سے ہو تو جائز ہے! ابن بطال لکھتے ہیں ترمذی نے صفوان بن عسال سے نقل کیا کہ دو یہودی نبی اکرم کے ہاں آئے اور نو آیات کی بابت دریافت کیا (یعنی نو معجزے جو حضرت موسیٰ پر اتارے گئے جیسے اس آیت میں ارشاد ہوا: تسع آیات مبینات) آخر میں ہے کہ دونوں نے آپ کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، ترمذی نے اسے حسن صحیح قرار دیا

بقول ابن حجر ابن عمر کی حدیث بخاری نے الادب المفرد میں اور ابوداؤد نے تخریج کی ہے ابولبابہ کی حدیث بیہقی نے دلائل میں اور ابن مقری نے نقل کی، کعب اور ان کے دونوں ساتھیوں کی روایت بھی ابن مقری نے تخریج کی، ابوعبیدہ کی حدیث جامع سفیان میں مخرج ہے جبکہ ابن عباس کی روایت طبری اور ابن مقری نے نقل کی حضرت صفوان کی روایت نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کی، حاکم نے حکمِ صحت لگایا

الحافظ ابوبکر ابن مقری نے تقبیلِ ید کے موضوع میں ایک رسالہ تصنیف کیا ہے جس میں کثیر احادیث وآثار جمع کئے ان میں سے ایک جید روایت زارع عبدی کی ہے جو وفدِ عبدالقیس میں تھے کہتے ہیں ہم نے اپنی قیام گاہ سے نکلنے میں عجلت کا مظاہرہ کیا (کہ جلد از جلد خدمت نبوی میں حاضر ہوں) اور نبی اکرم کے دست مبارک اور قدم مبارک کو بوسے دینے لگے اس کی سند قوی ہے حضرت جابر سے روایت کیا کہ حضرت عمر نبی اکرم کی طرف کھڑے ہوئے اور دست مبارک کو بوسہ دیا حضرت بریدہ سے اعرابی اور درخت کا قصہ نقل کیا کہ اس نے عرض کی حضور مجھے اجازت دیں کہ آپ کے سر اور پاؤں کو بوسہ دوں، آپ نے اجازت دی بخاری نے الادب المفرد میں عبدالرحمٰن بن رزین سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت سلمہ بن اکوع نے ہمارے لئے اپنا بھاری بھرکم ہاتھ گویا اونٹ کی کف ہو، نکالا ہم اس کی طرف کھڑے ہوئے اور بوسہ دیا، ثابت کی بابت نقل کیا کہ حضرت انس کے ہاتھ کو بوسہ دیا ایک روایت یہ نقل کی کہ حضرت علی نے حضرت عباس کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، ابو مالک اشجعی سے نقل کیا کہ میں نے ابن ابواوفی سے کہا مجھے اپنا ہاتھ پکڑائیں جس کے ساتھ نبی اکرم کا دست مبارک تھام کر بیعت کی تھی تو انھوں نے مجھے اپنا ہاتھ پکڑایا جسے میں نے بوسہ دیا، نووی کہتے ہیں تقوی و زہد، علم وشرف اور دیانت و امانت وغیرہ صفات کے مدنظر کسی کے ہاتھ کو بوسہ دینا مکروہ نہیں البتہ کسی کے مالدار اور صاحبِ شوکت اور دنیوی جاہ وجلال کا حامل ہونے کی وجہ سے ایسا کرنا شدید مکروہ ہے، ابوسعید متولی کے بقول غیر جائز ہے۔

سید انور (و هو آخذ بيد عمر) کے تحت لکھتے ہیں اس میں ہے کہ یہ اخذ مصافحہ کے لئے نہ تھا بلکہ برائے تانیس تھا، مزید کہتے ہیں الا یہ کہ ترقی علی الجنس ہو اور تم کہو مصافحہ بھی تانیس کی غرض سے ہے، جانو کہ ملاقات کے وقت مصافحہ کرنا قولِ تسلیم کی تاکید کے بطور ہے تو قولا تسلیم ایذان بالأمن (یعنی یہ باور کرانا کہ تمہیں مجھ سے امن ہے) ہے اور مصافحہ بیعت کی مانند اور اس پر

تلقین ہے تا کہ دونوں ایک دوسرے سے امن میں ہوں اس کی اہمیت عربوں کے اس زمانہ کے حالات کے تناظر میں ہے جیسا کہ اس کتاب کے مقدمہ میں لکھا کہ قتل و غارت گری ان کا معمول تھا حتی کہ راستے منقطع ہو جاتے اور آمد ورفت موقوف تو سوائے حرمت والے مہینوں کے امن وسلامتی کے ساتھ سفر کرنا ممکن نہ تھا اسلام نے ان کے درمیان امن قائم کیا اور ان کے باہمی خوف کو مودت میں تبدیل کر دیا اور اس کے اظہار کیلئے سلام کا لفظ عطا کیا تا کہ یہ ایک دوسرے سے سلامتی کا شعار اور علامت ہو تو شائد تصافح میں بھی یہی معنی ملحوظ رکھا گیا کیونکہ گویا یہ اس امر پر بیعت (یعنی اقرار) کے مترادف ہے (کہ امن سے رہیں گے) اور لفظا جو ایک دوسرے کی سلامتی کا عہد کیا اس کی تاکید ہے، پھر مصافحہ کی ابتدا اہلِ یمن نے کی جب ان کا وفد نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوا، حجر اسود کا استقبال بھی مصافحہ ہے کہ حدیث میں ہے حجرِ اسود زمین میں یمین اللہ (یعنی اللہ کا دایاں ہاتھ) ہے تو اس کا استقبال مصافحہ کی مانند ہوا۔

- 29 باب الْمُعَانَقَةِ وَقَوْلِ الرَّجُلِ كَيْفَ أَصْبَحْتَ (معانقہ کرنا اور صبح بخیر کہنا)

اکثر کے ہاں یہی ہے نسفی، مستملی اور سرخسی سے نسخہ ابوذر میں (المعانقة) کا لفظ اور واوِ عاطفہ ساقط ہے، دمیاطی نے اپنی اصل میں اسی کو اختیار کیا۔

- 6266حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا بِشْرُ بْنُ شُعَيْبٍ حَدَّثَنِى أَبِى عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَعْبٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيًّا يَعْنِى ابْنَ أَبِى طَالِبٍ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا عَنْبَسَةُ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِى طَالِبٍ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ ﷺ فِى وَجَعِهِ الَّذِى تُوُفِّىَ فِيهِ فَقَالَ النَّاسُ يَا أَبَا حَسَنٍ كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَصْبَحَ بِحَمْدِ اللَّهِ بَارِئًا فَأَخَذَ بِيَدِهِ الْعَبَّاسُ فَقَالَ أَلَا تَرَاهُ أَنْتَ وَاللَّهِ بَعْدَ الثَّلَاثِ عَبْدُ الْعَصَا وَاللَّهِ إِنِّى لَأُرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَيُتَوَفَّى فِى وَجَعِهِ وَإِنِّى لَأَعْرِفُ فِى وُجُوهِ بَنِى عَبْدِ الْمُطَّلِبِ الْمَوْتَ فَاذْهَبْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَنَسْأَلَهُ فِيمَنْ يَكُونُ الأَمْرُ فَإِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ فِى غَيْرِنَا أَمَرْنَاهُ فَأَوْصَى بِنَا قَالَ عَلِيٌّ وَاللَّهِ لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَيَمْنَعُنَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ أَبَدًا وَإِنِّى لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَبَدًا .

طرفه - 4447 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ ص: ۴۷۸)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ باب (الوفاة النبوية) میں اس کی تبیین کی تھی کرمانی لکھتے ہیں شائد یہ ابن منصور ہوں کیونکہ انہوں نے بشر بن شعیب سے روایت کی ہے جو باب (مرض النبیؐ) میں گزری، ابن حجر کہتے ہیں یہ کسی شیٔ پر اسی شیٔ کے ساتھ استدلال ہے کیونکہ وہاں بھی یہی حدیث ہے اور دونوں جگہ ایک ہی صیغہ استعمال کیا ہے تو اگر (کوئی اور) دلیل ان کے پاس ہوتی

کہ وہاں اسحاق سے مراد ابن منصور ہیں تو یہاں ذکر کرتے۔ (و حدثنا أحمد) یہ زہری تک ایک اور اسناد ہے اس سے شعیب کو منفرد گمان کرنے والوں کا رد ہوتا ہے وہاں بیان کیا تھا کہ اسماعیلی نے اسے صالح بن کیسان سے بھی تخریج کیا ہے وہاں مجھے یونس کی یہ روایت یاد نہ رہی تھی اس طرح زہری کے تین حفاظ تلامذہ نے ان سے اسے نقل کیا ہے یہاں کا سیاق احمد کا ہے وہاں شعیب کا سیاق نقل کیا تھا وہیں یہ مشروح ہوئی، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ ترجمہ معانقہ کیلئے قائم کیا مگر باب میں اس کا ذکر موجود نہیں! دراصل چاہتے تھے کہ اس میں آنجناب کے حضرت حسن سے معانقہ والی حدیث نقل کریں جو کتاب البیوع کے باب (ما ذکر فی الأسواق) میں گزری ہے مگر وہاں کی سند کے علاوہ اس کی کوئی سند نہ پا سکے تو یہاں کچھ نقل کرنے سے پیشتر ہی انتقال کر گئے تو بابِ ہذا معانقہ کے ذکر سے خالی رہا، اگلا باب (قول الرجل کیف أصبحت) تھا جس میں حضرت علی کی یہ حدیث تھی تو کاتب نے جب دونوں تراجم کو آگے پیچھے پایا تو دونوں کو ایک سمجھ کر اکھٹا کر دیا کیونکہ المعانقہ کے تحت اس نے کوئی روایت لکھی نہ پائی، بخاری میں کئی دیگر مقامات میں بھی چند ابواب خالی رہ گئے ہیں جن کیلئے (اپنی شرط پر اسانید کے ساتھ) روایات تلاش نہ کر سکے مثلا کتاب الجہاد میں بھی ایک خالی ترجمہ گزرا ہے اھ، بقول ابن حجر جزم کے ساتھ یہ بات کہنا محلِ نظر ہے بظاہر بخاری نے چاہا تھا کہ الادب المفرد کی روایت یہاں بھی نقل کر دیں وہاں بھی باب (المعانقة) موجود ہے جس کے تحت حضرت جابر کی ایک روایت نقل کی جس میں کہتے ہیں مجھے پتہ چلا کہ ایک صحابی رسول ہیں جن کے پاس ایک حدیثِ نبوی ہے تو میں نے اونٹ خریدا اس پر کجاوہ کسا پھر ایک ماہ کا سفر طے کر کے شام پہنچا وہاں عبداللہ بن انیس سے ملنے پہنچا جنہوں نے مجھ سے معانقہ کیا اور میں نے ان سے کہا الخ تو یہ ان کی مراد کے عین مطابق حدیث ہے اس کا ایک حصہ کتاب العلم میں ذکر کیا تھا وہاں کے الفاظ تھے: (و رحل جابر بن عبد الله مسیرة شهر فی حدیث واحد) وہیں اس کی سند بارے کلام کی تھی، جہاں تک ان کا جزم کہ حدیثِ ابو ہریرہ کیلئے کوئی سند تلاش نہ کر سکے تو یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اسے کتاب اللباس میں ایک دیگر سند کے ساتھ نقل کیا ہے اور مناقب حسن میں اسے معلقا ذکر کیا اور کہا: (و قال نافع بن جبیر عن أبی هریرة) تو اس کا ایک حصہ نقل کیا، تو اگر اس کے نقل کا یہاں ارادہ ہوتا تو معلقا بھی ذکر کر سکتے تھے! جہاں تک ان کا قول کہ یہ دراصل دو تراجم تھے اور پہلا ترجمہ حدیث سے خالی تھا تو کاتب نے دونوں کو جمع کر دیا، یہ محتمل ہے البتہ جزم کے ساتھ یہ کہنا محلِ نظر ہے

مقدمہ میں ناقلِ صحیح ابوذر سے کچھ ایسی عبارت ذکر کی تھی جس سے ان کی کہی بات کی تائید ملتی ہے کہ اس کتاب کے بعض سامعین اس کے بعض تراجم کو بعض دیگر کے ساتھ ضم کر کے خالی جگہیں پُر کر دیتے تھے، یہ کام تب کرتے جب کسی حدیثِ موجود کی کسی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کی تشریح سے عاجز رہتے، اس کی تائید بعض نسخوں سے المعانقہ کے لفظ کے اسقاط سے بھی ملتی ہے، المفرد میں (کیف أصبحت) کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت یہی حدیث نقل کی اور معانقہ کے موضوع پر علیحدہ ترجمہ قائم کیا جیسا کہ پہلے ذکر کیا، ابن تین نے بھی ابن بطال کی بات کو قوی قرار دیا ہے کیونکہ ان کے ہاں (باب المعانقة قول الرجل الخ) یعنی بغیر واو کے ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ یہ دراصل دو تراجم ہیں، بعض نے ابن بطال کی اس کلام کا اخذ کیا اور اس پر جزم کیا اور مختصراً اسے نقل کر کے مزید یہ لکھا کہ معانقہ پر ترجمہ قائم کیا پھر اس کا ذکر نہیں کیا ہاں کتاب البیوع میں اس کا ذکر کیا ہے تو گویا ترجمہ قائم کر کے کوئی اور روایت نہ مل سکی اور نہ حضرت حسن کے معانقہ کے ذکر والی حدیث کا کوئی اور طریق ملا اور اسی سند کے ساتھ اسے یہاں نقل کرنا

مناسب نہ جانا کہ ان کی عادت نہیں کہ سندِ واحد کا اعادہ کر دیں یا شائد اس کا اخذ اس امر سے کیا کہ عربوں کی عادت تھی کہ (كيف أصبحت) کہنے کے ساتھ گلے بھی ملتے تھے تو اس کے ساتھ اکتفاء کیا، بقول ابن حجر پہلے دونوں احتمالوں کا جواب دے چکا ہوں جہاں تک آخری احتمال ہے تو یہ دعوی محتاجِ دلیل ہے

بخاری نے الادب المفرد میں باب (كيف أصبحت) کے تحت محمود بن لبید کی حدیث نقل کی ہے کہ جب حضرت سعد بن معاذ کی اکحل (بازو کی ایک رگ) زخمی ہوئی تھی تو نبی اکرم کا جب بھی ان سے گزر ہوتا (مسجد نبوی کے اندر ہی بامر نبوی ہی ان کا خیمہ لگایا گیا تھا) آپ (كيف أصبحت) کہہ کر ان کا حال دریافت کرتے، اس میں معانقہ کا ذکر نہیں ہے اسی طرح نسائی نے عمر بن ابی سلمہ عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے نقل کیا کہ حضرت ابو بکر نبی اکرم کے ہاں آئے اور کہا: (كيف أصبحت؟) فرمایا: (صالح من رجل لم يصبح صائما) ابن ابی شیبہ نے سالم بن ابی جعد عن ابی عمر سے نحوہ نقل کیا بخاری نے الادب المفرد میں حضرت جابر سے روایت کی کہ نبی اکرم سے کہا گیا: (كيف أصبحت) آپ نے فرمایا: (بخير) مہاجر صائغ سے نقل کیا کہ میں نبی پاک کے ایک صحابی کے پاس بیٹھا کرتا تھا تو جب کوئی انہیں (كيف أصبحت) کہہ کر حال چال پوچھتا تو وہ جواب میں کہتے: (لا نشرك بالله) (یعنی اس حال میں صبح کی ہے کہ اللہ کے ساتھ شرک نہیں کرتے) ابو الطفیل کے طریق سے روایت نقل کی کہتے ہیں ایک شخص نے حضرت حذیفہ سے کہا: (كيف أصبحت) یا کہا: (كيف أمسيت يا أبا عبد الله) تو جوابا کہا: (أحْمَدُ الله) حضرت انس سے نقل کیا کہ ایک شخص نے حضرت عمر کو سلام کیا انہوں نے جواب دیا پھر پوچھا (كيف أنت) کیسے ہو؟ اس نے کہا: (أحمد الله) کہا یہی میں تم سے سننا چاہتا تھا (یعنی یہی جواب دینا چاہئے تھا) طبرانی نے اوسط میں اس کا نحو عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعا نقل کیا تو یہ متعدد روایات ہیں جن میں اس قول کے ساتھ معانقہ مقترن نہیں بلکہ حدیثِ باب میں واقع نہیں کہ دو شخص باہم ملتے ہوں تو ایک نے دوسرے سے کہا ہو: (كيف أصبحت) حتی کہ معانقہ کی بابت جو کہا گیا کہ عربوں کی عادت تھی، کو اس پر محمول کیا جائے! اس میں تو فقط یہ ہے کہ حضرت علی کو جب نبی اکرم کے گھر سے نکلتا دیکھا تو نبی اکرم کی حالت کی بابت استفسار کیا تو راجح یہی ہے کہ معانقہ کا ترجمہ حدیث سے خالی تھا جیسا کہ گزرا،

معانقہ بارے حضرت ابو ذر کی حدیث بھی وارد ہے جسے احمد اور ابو داؤد نے عنزہ قبیلہ کے ایک شخص جس کا نام ذکر نہیں کیا، سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابوذر سے پوچھا کیا نبی اکرم آپ لوگوں سے ملتے وقت مصافحہ کیا کرتے تھے؟ کہا میں تو جب بھی ملا آپ نے مصافحہ کیا ایک دفعہ میری طرف پیغام بھیجا میں گھر پر نہ تھا جب واپس آیا اور اطلاع ملی تو میں خدمتِ نبوی میں حاضر ہوا آپ چارپائی پر بیٹھے ہوئے تھے آپ نے مجھ سے معانقہ کیا، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ یہ شخص مبہم ہیں طبرانی نے اوسط میں حضرت انس سے روایت کیا کہ صحابہ کرام جب باہم ملتے تو مصافحہ کرتے اور جب کسی کی سفر سے واپسی ہوتی اس سے معانقہ کرتے، ان کی کبیر میں ہے کہ نبی اکرم جب صحابہ کے پاس تشریف لاتے تو سلام سے قبل مصافحہ نہ کرتے، ابن بطال کہتے ہیں لوگوں نے معانقہ کے بارہ میں اختلاف کیا تو مالک نے اسے مکروہ کہا، ابن عیینہ کے ہاں جائز ہے پھر دونوں کا قصہ سعید بن اسحاق اور یہ مجہول ہیں، عن علی بن یونس لیثی مدنی، وہ بھی مجہول ہیں، کے طریق سے نقل کیا اسے ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں جعفر کے ترجمہ میں ایک اور واسطہ کے ساتھ علی بن یونس سے

نقل کیا ہے کہتے ہیں سفیان بن عیینہ نے امام مالک کے ہاں آنے کیلئے اذن طلب کیا انہوں نے اجازت دی تو کہا (السلام علیکم) جواب دیا پھر کہا: (السلام خاص و عام السلام علیك یا أبا عبد الله و رحمة الله وبرکاته) انہوں نے کہا: (و علیك السلام یا أبا محمد و رحمة الله و برکاته) پھر کہا اگر بدعت نہ ہوتی تو میں آپ سے معانقہ کرتا، وہ بولے انہوں نے معانقہ کیا ہے جو آپ سے بہتر تھے، کہا جعفر نے؟ کہا ہاں، کہا : (ذاك خاص)، کہا: (ما عَمَّهُ يَعُمُّنا) (یعنی جو ان کیلئے عام ہے وہ ہمارے لئے بھی ہے) پھر سفیان نے ابن طاوس عن ابیہ عن ابن عباس کے حوالے سے حدیث نقل کی کہ جب حضرت جعفر طیار حبشہ سے آئے نبی اکرم نے ان سے معانقہ کیا

ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں یہ جھوٹی حکایت ہے اس کی اسناد مظلم (یعنی تاریک) ہے بقول ابن حجر یہ ابن عیینہ سے اس اسناد کے بغیر محفوظ ہے چنانچہ انہوں نے اپنی جامع میں اجلح عن شعبی سے نقل کیا کہ جب حضرت جعفر کی واپسی ہوئی تو نبی اکرم نے ان کا استقبال کیا اور ماتھے پر بوسہ دیا اس کی سند موصول ہے لیکن سند میں محمد بن عبد اللہ بن عبید بن عمیر ہے جو ضعیف ہے ترمذی نے حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ زید بن حارثہ مدینہ آئے تب نبی اکرم میرے گھر میں تھے تو انہوں نے دروازہ بجایا آپ کپڑا کھینچتے ہوئے بغیر قمیص کے ہی باہر نکلے اور انہیں گلے لگایا اور بوسہ دیا، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا قاسم بن اصبغ نے ابو ہیثم بن تیہان سے نقل کیا کہ نبی اکرم کی ان سے ملاقات ہوئی تو آپ نے معانقہ کیا اور بوسہ دیا اس کی سند ضعیف ہے مہلب کہتے ہیں حضرت عباس کے حضرت علی کا ہاتھ پکڑنے میں جوازِ مصافحہ ثابت ہے اسی طرح مریض کا حال دریافت کرنا کہ کیسے صبح کی ہے، اس سے ظنِ غالب پر قسم کے اسلوب کا استعمال بھی ثابت ہوا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ نبی اکرم کی وفات کے بعد اصلاً ہی حضرت علی کا نام خلافت کیلئے زیرِ بحث نہ آیا تھا کیونکہ حضرت عباس نے قسم کھا کر کہا کہ وہ مامور ہوں گے، کیونکہ جانتے تھے کہ نبی اکرم بارِ خلافت کسی اور کو سونپیں گے حضرت علی کا سکوت دال ہے کہ وہ حضرت عباس کی کہی اس بات سے لاعلم نہ تھے، جہاں تک حضرت علی کا خیال کہ اگر آنجناب نے خلافت کو بنی عبد المطلب سے پھیرنے کی تصریح فرمادی تو بعد ازاں کوئی اس کے قریب نہ پھٹکنے دے گا تو معاملہ ایسا نہ تھا جو انہوں نے گمان کیا کیونکہ آپ نے جب فرمایا: (مُرُوْا أبا بكر فَلْيُصَلِّ بالناس) اور کہا گیا اگر آپ بجائے ابوبکر کے عمر کو یہ حکم دے دیں مگر آپ نے ایسا نہ کیا اس کے باوجود حضرت ابوبکر کے بعد لوگوں نے حضرت عمر کو خلیفہ بنایا

بقول ابن حجر یہ ایسے شخص کی کلام ہے جو حضرت علی کی مراد کی فہم نہیں کر سکا الوفاۃ النبویہ میں اسی حدیث کی شرح کے اثناء ان کی بات کی مراد واضح کر چکا ہوں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اس بات سے ڈرے کہ کہیں نبی اکرم کا انہیں خلافت سے منع کر دینا مستقل طور پر اس سے ان کی محرومی کی قاطع حجت نہ سمجھ لی جائے اگر چہ مرض الموت کے دوران خلافتِ ابوبکر پر تنصیص میں اشارہ تھا کہ وہی اس کے احق ہیں تو یہ بطریقِ استنباط تھا نہ کہ بطریقِ نص اگر آپ کا یہ اشارہ دینا مرض الموت میں نہ ہوتا تو قوی بھی نہ ہوتا کیونکہ کئی مرتبہ دیگر صحابہ کرام امامت کرانے میں آپ کے اسفار کے دوران آپ کے قائمقام بنے ہیں اور جو ان کا اول استنباط ہے وہ محلِ نظر ہے کہ حضرت عباس نے مذکورہ بات اپنی فراست اور قرائنِ احوال سے کہی تھی اس کا انحصار ان کے پاس نبی اکرم کی طرف سے حضرت علی کو خلیفہ نہ بنانے کی بابت کسی نص یا ہدایت پہ نہ تھا، یہ سیاقِ قصہ سے عیاں ہے وہاں بیان کیا تھا کہ حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ

حضرت عباس نے نبی اکرم کی وفات کے بعد حضرت علی سے کہا اپنا ہاتھ بڑھاؤ میں خلافت کی بیعت کروں پھر لوگ بھی کر لیں گے مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے پاس نبی اکرم کی طرف سے ایسی کوئی نص نہ تھی

(ألا تراه) کی ضمیر کو ابن تین نبی اکرم کی طرف راجع قرار دیتے ہیں مگر تعقب ہوا کہ اظہر یہ ہے کہ یہ ضمیرِ شان ہے اور یہاں بصری رؤیت مراد نہیں دیگر روایات میں (ألا تری) مذکور ہے۔ (آمرناه) بقول ابن تین یہ مدِ ہمزہ کے ساتھ ہے ای (شاورنا) (یعنی ہم نے مشورہ دیا) کہتے ہیں ہم نے اسے قصر کے ساتھ پڑھا ہے امر سے، بقول ابن حجر یہی مشہور ہے، مراد (سألناه) ہے کیونکہ صیغۂ طلب صیغۂ امر کی طرح ہوتا ہے شائد مراد یہ کہ ہم اصرار کریں گے حتی کہ امر دینے والے کی طرح ہو، کرمانی کہتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ امر میں علو واستعلاء مشترط نہیں (یعنی رتبہ میں کمتر بھی بالاتر کو حکم دے سکتا ہے) ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ سب سے قبل (كيف أصبحت) کی ترکیب طاعونِ عمواس میں استعمال کی گئی مگر اس کا یہ کہہ کر تعقب ہوا کہ عرب اسلام سے قبل بھی اس کا استعمال کرتے تھے پھر اسی حدیث میں اس کا ذکر موجود ہے بقول ابن حجر جواب اسلام میں جو واقع ہوا، پر حملِ اولیت ہے (یعنی سلام سے قبل یہ جملہ بولنا) کیونکہ اسلام دو باہم ملنے والوں کیلئے سلام کی مشروعیت لایا پھر حال چال کی بابت سوال حادث ہوا اور کم لوگ ہی دونوں کے مابین جمع کرتے تھے، سنت یہی ہے کہ سب سے پہلے سلام کہا جائے گویا اس ترکیب کے عام ہونے کا سبب طاعون تھا کہ لوگ ایک دوسرے کی نسبت بڑے فکر مند تھے پھر کثرتِ استعمال سے اس کے ساتھ سلام سے اکتفاء کرنے لگے، یہ فرق کرنا بھی ممکن ہے کہ کسی کے بارہ میں اگر جانتے ہوتے کہ مریض ہے تو اس سے ملتے وقت پہلے اس کا حال دریافت کرتے۔

- 30 باب مَنْ أَجَابَ بِلَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ (کسی کی پکار کے جواب میں لبیک وسعدیک کہنا)

- 6267حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنْ مُعَاذٍ قَالَ أَنَا رَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ قَالَ مِثْلَهُ ثَلاَثًا هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ثُمَّ سَارَ سَاعَةً فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ

أطرافه 2856، 5967، 6500، - 7373 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ ص: ۳۷۲)

6267 -حَدَّثَنَا هُدْبَةُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ عَنْ مُعَاذٍ بِهَذَا

ان دونوں الفاظ کی تشریح کتاب الحج میں گزری، اس حدیث کی کچھ شرح کتاب الجہاد اور کتاب العلم میں ہوئی باقی مفصل کتاب الرقاق میں ہوگی اسی طرح ابوذر کی آمدہ حدیث کی بھی۔

- 6268حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا وَاللَّهِ أَبُو ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ كُنْتُ أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَرَّةِ الْمَدِينَةِ عِشَاءً اسْتَقْبَلَنَا أُحُدٌ فَقَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ مَا أُحِبُّ أَنَّ أُحُدًا لِي ذَهَبًا يَأْتِي عَلَيَّ لَيْلَةٌ أَوْ ثَلاَثٌ عِنْدِي مِنْهُ دِينَارٌ إِلاَّ أُرْصِدُهُ

لِدَيْنٍ إِلَّا أَنْ أَقُولَ بِهِ فِي عِبَادِ اللَّهِ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَأَرَانَا بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْأَكْثَرُونَ هُمُ الْأَقَلُّونَ إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا ثُمَّ قَالَ لِي مَكَانَكَ لَا تَبْرَحْ يَا أَبَا ذَرٍّ حَتَّى أَرْجِعَ فَانْطَلَقَ حَتَّى غَابَ عَنِّي فَسَمِعْتُ صَوْتًا فَخَشِيتُ أَنْ يَكُونَ عُرِضَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَرَدْتُ أَنْ أَذْهَبَ ثُمَّ ذَكَرْتُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا تَبْرَحْ فَمَكُثْتُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ سَمِعْتُ صَوْتًا خَشِيتُ أَنْ يَكُونَ عُرِضَ لَكَ ثُمَّ ذَكَرْتُ قَوْلَكَ فَقُمْتُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاكَ جِبْرِيلُ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ لِزَيْدٍ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّهُ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَقَالَ أَشْهَدُ لَحَدَّثَنِيهِ أَبُو ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ قَالَ الْأَعْمَشُ وَحَدَّثَنِي أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ نَحْوَهُ وَقَالَ أَبُو شِهَابٍ عَنِ الْأَعْمَشِ يَمْكُثُ عِنْدِي فَوْقَ ثَلَاثٍ

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6443، 6444، 7487 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ ص:۱۴۲)

(قلت لزيد) یعنی زید بن وہب، قائل اعمش ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (و قال أبو شهاب عن الأعمش) یعنی زید بن وہب عن ابوذر سے، یہ کتاب الاستقراض میں موصولا گزری اس کے ایراد سے مراد یہ تبیین کہ اس میں (لیلة أو ثلاث عندی) کی بجائے (فوق ثلاث) ہے۔ (فقمت) یعنی وہیں ٹھہرا رہا (یعنی حالتِ قیام مرادنہیں) یہ اس آیت کی نظیر پہ ہے: (وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا)[البقرة: ۲۰] نبی اکرم کے قول سے بھی ان دونوں کا ورود مروی ہے چنانچہ نسائی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، محمد بن حاطب سے نقل کیا کہتے ہیں میری والدہ مجھے لئے ایک شخص کے پاس آئیں جو بیٹھے ہوئے تھے، کہا یا رسول اللہ! آپ نے جوابا کہا: (لبيك وسعديك) بقول ابن حجران کی والدہ ام جمیل بنت مُحلّل ہیں۔

علامہ انور (استقبلنا أحد) کی بابت کہتے ہیں اسی پر اعتماد کرنا مناسب ہے اور جو راوی نے اولا ذکر کیا کہ نبی اکرم نے اس کے لئے کہا جو کہا تو گویا یہ وہم ہے۔

31 - باب لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ مِنْ مَجْلِسِهِ

(کوئی کسی کو اس کی جگہ سے نہ اٹھائے [تا کہ خود وہاں بیٹھ جائے])

حدیث کے الفاظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا، یہ خبر بمعنی النہی ہے ابن وہب نے اسے بلفظِ نہی یعنی (لا يقم) کے ساتھ روایت کیا اسی طرح ابن الحسن نے بھی، قاسم بن یزید اور طاہر بن مدرار نے (لا يقيمن) کہا مسلم کے ہاں لیث سے روایت میں نہیِ مؤکد کا لفظ ہے اسی طرح ان کی سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ سے روایت میں بھی۔

- 6269حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ مِنْ مَجْلِسِه ثُمَّ يَجْلِسُ فِيه

.طرفاه 911، - 6270

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی کسی کو اس کی جگہ سے نہ اٹھائے پھر خود وہاں بیٹھ جائے۔

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں ناقلینِ موطا میں سے صرف ابن وہب اور محمد بن الحسن نے اس کی تخریج کی ہے دارقطنی نے اسے اسماعیل، ابن وہب، ابن حسن، ولید بن مسلم، قاسم بن یزید جرمی اور عبداللہ بن وہب کے طرق سے نقل کیا یہ سب مالک سے اس کے رواۃ ہیں ابونعیم پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو اسے بخاری سے تخریج کیا کتاب الجمعہ میں اسے ابن جریج عن نافع سے نقل کیا تھا آمدہ باب میں یہ عمری عن نافع سے آرہی ہے اس کا سیاق اتم ہے وہی مشروح ہوگی۔

- 32 باب ﴿ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انْشِزُوا فَانْشِزُوا ﴾ الآيَةَ (مجالس میں کشادگی کرنے کا حکم)

آیت کے معنی میں اختلافِ اقوال ہے کہا گیا کہ یہ نبی اکرم کی مجلس کے ساتھ خاص تھی بقول ابن بطال بعض کہتے ہیں یہ خاص مجلسِ نبوی کی بابت تھا اسے مجاہد اور قتادہ سے نقل کیا گیا ابن حجر کے بقول طبری کے قتادہ سے نقل کردہ الفاظ ہیں کہ صحابہ کرام نبی اکرم کی مجلس میں (آپ سے قریب ہونے میں) اتنا تنافس کرتے تھے کہ مجلس تنگ کر دیتے تو ایک دوسرے کیلئے توسُّع کا حکم ہوا، بقول ابن حجر اس سے لازم نہیں آتا کہ اسی کے ساتھ اختصاص ہو، ابن ابو حاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے کہ جمعہ کے دن نازل ہوئی جب بدری مہاجرین وانصار کی ایک جماعت مسجد کے اندر آئی تو بیٹھنے کی جگہ ہی نہ ملی تو ان کیلئے آنجناب نے متاخرین اسلام صحابہ میں سے بعض کو اٹھا دیا اور انہیں ان کی جگہوں میں بٹھلایا، یہ ان پر شاق گزرا منافقین نے باتیں بنائیں تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی، حسن بصری سے منقول ہے کہ اس سے مراد مجلسِ قتال ہے، کہتے ہیں (انشزوا) کا معنی ہے قتال کیلئے کھڑے ہو جاؤ جبکہ جمہور کی رائے میں یہ ہر مجلسِ خیر کیلئے عام ہے۔ (یفسح اللہ) یعنی دنیا وآخرت میں۔

- 6270حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُقَامَ الرَّجُلُ مِنْ مَجْلِسِهِ وَيَجْلِسَ فِيهِ آخَرُ وَلَكِنْ تَفَسَّحُوا وَتَوَسَّعُوا وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَكْرَهُ أَنْ يَقُومَ الرَّجُلُ مِنْ مَجْلِسِهِ ثُمَّ يُجْلِسَ مَكَانَهُ

.طرفاه 911، - 6269

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے منع فرمایا کہ کوئی اپنی مجلس سے اٹھایا جائے اور کوئی دوسرا اس کی جگہ بیٹھ جائے لیکن تمہیں چاہیے کہ مجالس میں وسعت پیدا کرو اور کشائش کرو، ابن عمر ناپسند کرتے تھے کہ (ان کی خاطر) کوئی اپنی جگہ سے اٹھے پھر وہ وہاں بیٹھ جائیں۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (أنه نهى الخ) ثوری کی روایت میں یہی ہے مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ عبید اللہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (لا يقم الرجل الرجل مِنْ مَقعده ثم يجلس فيه)۔ (ولكن تفسحوا الخ) یہ عطفِ تفسیری ہے ابن مردویہ کی قبیصہ عن سفیان سے روایت میں ہے: (ولكن ليقل افسحوا و توسعوا) اسماعیلی نے اسے قبیصہ سے تخریج کیا لیکن ان کے ہاں (لیقل) نہیں، مسلم نے اشارہ کیا ہے کہ اس زیادت میں عبید اللہ نافع سے متفرد ہیں اور مالک، لیث، ایوب اور ابن جریج نے نافع سے اس کے بغیر نقل کیا ہے ابن جریج نے یہ زیادت کی کہ میں نے نافع سے کہا جمعہ کے دن؟ کہا اس کے علاوہ بھی، ابن جریج کی یہ زیادت کتاب الجمعہ میں گزری ہے مسلم کے ہاں حدیثِ جابر میں ہے: (لا يُقيمن أحدُ كم أخاه يوم الجمعة ثم يخالف إلى مقعده فيقعد فيه ولكن يقول افسحوا) تو دونوں زیادت کو مرفوعا جمع کیا اسی سبب ابن جریج نے نافع سے یہ سوال کیا تھا

ابن ابوجمرہ کہتے ہیں یہ لفظ تمام مجالس کیلئے عام ہے لیکن مباح مجالس کے ساتھ مخصوص ہے یا تو علی العموم جیسے مساجد اور حکام اور اہلِ علم کی مجالس یا علی الخصوص جیسے کوئی بعض حضرات کو اپنے گھر میں دعوت وغیرہ کیلئے مدعو کرے! جہاں تک ایسی مجالس جن میں شخص کی مِلک نہیں اور نہ وہ ان کے لئے ماذون تھا (یعنی بلا دعوت چلا آیا) تو اسے محفل سے اٹھایا اور نکالا جا سکتا ہے پھر یہ مجالسِ عامہ کی بات ہے اور لوگوں میں عام نہیں بلکہ غیر مجانین کے ساتھ خاص ہے اور ان کے ساتھ جن سے حصولِ اذی ہو رہا ہو مثلاً لہسن (یا مولی وغیرہ) کی بو جب وہ مسجد میں آئیں اور سفیہہ (یعنی نادان اور کم عقل) جب وہ کسی مجلسِ علم یا مجلسِ قضاء میں داخل ہو، کہتے ہیں اس نہی کی حکمت حقِ مسلم کی تنقیص کا روکنا ہے جس کے باعث دلوں میں تکدر پیدا ہوسکتا ہے اور تواضع کی ترغیب ہے جو باہمی الفت ومودت بڑھانے کا موجب ہو، یہ بھی کہ لوگ مباح میں سواء ہیں (یعنی سب کے حقوق برابر ہیں) تو جو کسی شیَ کی طرف سبقت لے گیا وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور کسی کا استحقاق بغیر حق کے لینا غصب ہے اور یہ حرام ہے تو اس پر کبھی اس کا بعض علی سبیل الکراہت اور بعض علی سبیل التحریم ہوسکتا ہے، کہتے ہیں جہاں تک آپ کا قول: (تفسحوا و توسعوا) تو اول کا معنی ہے کہ اپنے مابین توسع کرو (یعنی گنجائش نکالو) اور دوسرے کا معنی کہ وہ ساتھ ساتھ ہو کر بیٹھیں تا کہ آنے والوں کو جگہ مل سکے۔

(و كان ابن عمر) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (يكره الخ) اسے بخاری نے الادب المفرد میں قبیصہ عن سفیان ثوری سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ ابن عمر کیلئے اگر مجلس سے کوئی شخص کھڑا ہو جاتا تو وہاں نہ بیٹھتے! مسلم نے بھی سالم بن عبد اللہ عن ابیہ سے یہی نقل کیا۔ (يجلس) ہماری روایت میں یہ یائے مفتوح کے ساتھ ہے ابو جعفر غرناطی نے اپنے نسخہ میں اسے یاء کی پیش کے ساتھ لکھا (یعنی بطور صیغۂ مجہول) یہ ابن عمر سے مرفوعا بھی وارد ہے چنانچہ ابوداؤد نے ابوالخصیب جن کا نام زیاد بن عبد الرحمٰن تھا، کے حوالے سے ابن عمر سے نقل کیا کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا تو ایک شخص نے اس کی خاطر اپنی جگہ چھوڑ دی وہ وہاں بیٹھنے کیلئے لپکا مگر نبی اکرم نے منع کر دیا انہی کی سعید بن ابوالحسن کے طریق سے روایت ہے کہ ابوبکرہ ہمارے ہاں آئے تو ایک شخص مجلس میں اپنی جگہ چھوڑ کر اٹھ کھڑا ہوا مگر انہوں نے وہاں بیٹھنے سے انکار کیا اور کہا نبی اکرم نے اس سے منع فرمایا ہے، اسے حاکم نے بھی تخریج کیا اور اس طریق کو صحیح قرار دیا البتہ سیاق صحیح کی ابن عمر والی روایت کے سیاق کی مانند ہے، تو گویا ابوبکرہ نے اسے معنائے اعم پر محمول کیا ہے، بزار کہتے ہیں اس روایت کا یہی طریق ہی معروف ہے اور اس میں ابوعبد اللہ مولی ابو بردہ بن ابوموسی ہے بعض نے مولی قریش کہا یہ بصری

غیر معروف ہے، ابن بطال لکھتے ہیں نہی (کی حکمت ونوعیت) بارے اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا برائے ادب ہے وگرنہ مناسب یہی ہے کہ اہلِ علم کے قریب بیٹھنے والے اہلِ فہم وخرد ہوں، بعض نے کہا یہ اپنے ظاہر پر ہے اور کسی مباح مجلس کی طرف سبقت لے گئے شخص کو وہاں سے اٹھانا جائز نہیں ان کا احتجاج مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کردہ اس مرفوع روایت سے ہے: (إذا قام أحدُكم مِنْ مَجْلسِهِ ثُم رَجَع إليه فهُوَ أحقُّ بهِ) (یعنی جو اپنی جگہ سے [کسی عارضی ضرورت کیلئے] اٹھا وہی واپسی پہ اس کا زیادہ حقدار ہے)

کہتے ہیں جب ایک دفعہ جا کر واپسی کے بعد بھی اسی کا اس جگہ پر زیادہ حق ہے تو ثابت ہوا کہ جانے سے قبل بھی اسی کا اس پر زیادہ حق ہے (لہذا اٹھایا نہ جائے) اس کی تائید ابن عمر کے اس فعلِ مذکور سے بھی ملتی ہے اور وہ راوی حدیث ہیں اور اس کی مراد کی وہی اعلم ہیں، اسے ادب پر محمول کرنے والوں نے جواب میں کہا کہ یہ جگہ بیٹھنے سے قبل اصل میں اس کی مِلک نہ تھی اور نہ مفارقت کے بعد تو دلالت ملی کہ حقیت سے مراد حالتِ جلوس میں اولویت ہے تو جو اسے چھوڑ کر کھڑا ہو گیا اس کا کلیۃً حق اب ساقط ہوا اور جو اس لئے کھڑا ہوا تا کہ واپس آئے (یعنی عارضی طور پر اٹھا) وہ واپسی پر اس کا زیادہ حقدار ہے، مالک سے اس حدیثِ ابی ہریرہ کی بابت سوال ہوا تو کہا میں نے یہ نہیں سنی اور یہ عمدہ ہے اگر اٹھنے والا کہیں قریب ہی گیا ہے (یعنی مثلاً تجدید وضو کرنے یا کھانسنے یا تھوک پھینکنے) ہاں اگر دور چلا گیا تب میرے خیال میں اس کا استحقاق نہیں لیکن یہ محاسنِ اخلاق میں سے ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ حدیث بیٹھنے والے کے اپنی جگہ کے ساتھ وجوبِ اختصاص کے قول کی صحت پر دال ہے حتی کہ وہ (خود) اس سے اٹھ کھڑا ہو اور جنہوں نے اسے محمول علی الادب کرنے میں اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ بیٹھنے سے قبل اور نہ بعد اس کی ملک نہ تھی تو یہ کوئی حجت نہیں کیونکہ ہمیں تسلیم کہ اس کی ملک نہ تھی لیکن اس کے ساتھ مختص ضرور ہو گئی تھی حتی کہ اپنی مرضی سے اسے چھوڑ دے تو اس کی حیثیت اس کے مالکِ منفعت کی سی تھی جس پر کوئی مزاحم نہیں ہو سکتا، نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب نے کہا یہ اس شخص کے حق میں ہے جو مسجد وغیرہ میں کسی جگہ یا مثلاً نماز کے انتظار میں بیٹھا پھر (نماز سے قبل) کسی ضرورت کے تحت مثلاً وضوء ٹوٹ گیا ہو، اٹھا یا اس جیسا کوئی اور معمولی شغل تو واپسی پر اس جگہ کے ساتھ اس کا اختصاص باطل نہیں ہوا اسے حق حاصل ہے کہ اگر کوئی اس کی اس جگہ بیٹھ گیا ہو تو اسے اٹھا دے اور اسے اس کی بات ماننا لازم ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ واجب ہے؟ تو دو قول ہیں اصح اثباتِ وجوب ہے بعض نے مستحب کہا یہی مالک کا مذہب ہے ہمارے اصحاب کے بقول اس کا یہ استحقاق اسی نماز کیلئے ہے، کہتے ہیں اس کا یہ استحقاق بہر صورت برقرار رہے گا چاہے کوئی جائے نماز وغیرہ چھوڑ کر گیا ہو یا نہیں،

عیاض کہتے ہیں علماء نے اس شخص کی بابت اختلاف کیا ہے جو مسجد میں کسی خاص جگہ بیٹھ کر تدریس وفتوی کا عادی ہے تو مالک سے منقول ہے کہ اگر یہ معروف ہو جائے تو وہی اس کا زیادہ حقدار ہے کہتے ہیں اس بابت جمہور کی رائے یہ ہے کہ ایسا استحساناً تو ہے لیکن حقِ واجب کے بطور نہیں، شائد مالک کی بھی یہی مراد ہو، یہی بات صحنوں اور راستوں کی مخصوص بنا لی گئیں نشستوں کے بارہ میں کہی جو ملک نہیں، کہتے ہیں جو کسی (غیر مملوک) جگہ میں بیٹھنے کا معتاد ہو تو اسی کا اس پر زیادہ حق ہے حتی کہ وہ اپنی غرض پوری کرے، کہتے ہیں ماوردی نے یہی مالک سے بطور قاطعِ تنازع نقل کیا ہے (مثلاً کسی شارع کی کسی جگہ معروف ہے کہ کوئی ریڑھی والا اپنی ریڑھی وہاں لگاتا ہے تو کسی دن اگر اس کے آنے سے قبل کوئی اور ریڑھی لے کر وہاں آ گیا اور تنازع اٹھ کھڑا ہوا تو جو روزانہ وہاں ریڑھی لگاتا رہا اور وہ

جگہ اس کے ساتھ معروف ہے تو اسی کا حق فائق ہوگا) بقول قرطبی جمہور کے نزدیک یہ واجب حق نہیں، نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب نے آنجناب کے فرمان: (لا یقیمن أحدکم الرجل من مجلسه ثم یجلس فیه) کے عموم سے اس شخص کو مستثنیٰ کیا ہے جو مثلاً مسجد کی کسی خاص جگہ بیٹھنے کے ساتھ مالوف ہے کہ وہاں بیٹھ کر درس دیتا، فتوی دیتا یا قرآن پڑھاتا ہے تو اگر کسی دن اس کے وہاں اپنے بیٹھنے کے وقت میں کسی اور کو بیٹھا پائے تو اسے حق حاصل ہے کہ اسے اٹھا دے، اسی کے معنی ومفہوم میں شوارع یا بازاروں کی جگہیں ہیں جہاں وہ بیٹھ کر معاملاتِ تجارت کرنے کے ساتھ مالوف ہے نووی لکھتے ہیں جو ابن عمر کی طرف منسوب کیا گیا تو وہ ان کے ورع و تقوی پر محمول ہے ان کا وہاں بیٹھنا حرام نہ تھا اگر وہ اپنی مرضی سے اٹھا تھا، ممکن ہے انہوں نے خیال کیا ہو کہ ہوسکتا ہے وہ اپنی طیبِ خاطر سے نہ اٹھا ہو بلکہ استحیاء یہ کیا ہو تو تورُّعاً اس کی جگہ میں نہ بیٹھے، اس سے سالم رہنے کیلئے یہ دروازہ ہی بند کیا یا ممکن ہے ان کی رائے ہو کہ نیکی وتقرب کے کاموں میں ایثار کرنا مکروہ یا خلافِ اولیٰ ہے (کہ مثلاً کوئی پہلی صف میں کھڑا ہے تو کسی کیلئے جگہ چھوڑ کر پیچھے آجائے، عموماً دینی مدارس کے طلبہ اپنے اساتذہ کو دیکھ کر ایسا کرتے ہیں میرے خیال میں اگر کوئی نہ کرے تو اسے بے ادب نہ سمجھا جائے یا زیادہ مناسب ہے اس ضمن میں ابن عمر کی روش کی اقتداء کی جائے، ایک طریقہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اگر کوئی طالب علم پہلی صف میں کھڑا ہے تو اثنائے اقامت اور بعد ازاں پیچھے مڑ کر نہ دیکھے یہ نہ ہو پیچھے اس کا کوئی استاذ ہو تو وہ دل میں ناگواری لئے ان کیلئے اپنی جگہ چھوڑ دے جس نے زیادہ ثواب لینا ہے وہ پہلے آئے، یہ اور بات کہ ادباً واحتراماً اگر پیچھے آجائے تو ممکن ہے اللہ کے ہاں اس کا ثواب پہلی صف کے ثواب سے بڑھ کر ہو لیکن اس کا علم تو کسی کو نہیں) تو اس وجہ سے اس سے ممتنع رہتے تھے تاکہ اس کے سبب کوئی اس کا مرتکب نہ بنے ہمارے علماء کہتے ہیں قابلِ تعریف ایثار دراصل وہ جو حظوظِ نفس (یعنی ایسے امور میں جن کی خود کو بھی ضرورت ہے) اور امورِ دنیا میں ہو۔

- 33 باب مَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ أَوْ بَيْتِهِ وَلَمْ يَسْتَأْذِنْ أَصْحَابَهُ أَوْ تَهَيَّأَ لِلْقِيَامِ لِيَقُومَ النَّاسُ

(ساتھیوں سے اجازت لئے بغیر مجلس یا گھر سے اٹھ کھڑا ہونا یا ایسا کرنے کا پوز بنانا تاکہ لوگ اٹھ جائیں)

- 6271حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي يَذْكُرُ عَنْ أَبِي مِجْلَزٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَمَّا تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَيْنَبَ ابْنَةَ جَحْشٍ دَعَا النَّاسَ طَعِمُوا ثُمَّ جَلَسُوا يَتَحَدَّثُونَ قَالَ فَأَخَذَ كَأَنَّهُ يَتَهَيَّأُ لِلْقِيَامِ فَلَمْ يَقُومُوا فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ قَامَ فَلَمَّا قَامَ قَامَ مَنْ قَامَ مَعَهُ مِنَ النَّاسِ وَبَقِيَ ثَلاَثَةٌ وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَاءَ لِيَدْخُلَ فَإِذَا الْقَوْمُ جُلُوسٌ ثُمَّ إِنَّهُمْ قَامُوا فَانْطَلَقُوا قَالَ فَجِئْتُ فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَنَّهُمْ قَدِ انْطَلَقُوا فَجَاءَ حَتَّى دَخَلَ فَذَهَبْتُ أَدْخُلُ فَأَرْخَى الْحِجَابَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170، 5171، 5466، 6238،

7421 - ،6239

حضرت زینب بنت جحش کے ساتھ نبی پاک کی شادی اور ولیمہ کے ذکر پر مشتمل حدیثِ انس، تفسیر سورہ احزاب میں مفصلا مشروح گزری ہے ابن بطال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ کوئی اذن کے بغیر کسی کے گھر میں نہ جائے پھر موذون لہ جس کام کیلئے بلایا گیا تھا یا خود آیا تھا، کے بعد بیٹھا نہ رہے تا کہ افرادِ خانہ کیلئے ایذاء نہ ہو اور یہ ان کیلئے ضروریات میں تصرف سے مانع ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے ایسا کیا تو صاحبِ خانہ کیلئے جائز ہے کہ کہ بیزاری کا اظہار کرے مگر اس انداز سے نہیں کہ کہ کوئی لڑائی جھگڑا یا تکدر کا باعث بنے جیسے نبی اکرم نے نہایت غیر محسوس اور شائستہ انداز سے یوں ظاہر کیا کہ اٹھنا چاہتے ہیں تو جب نہ سمجھے تو بالفعل اٹھ کر کھڑے ہو گئے اس پر سبھی سوائے تین کے اٹھ کھڑے ہوئے ان تین کو بھی زبان سے کچھ نہ کہا، ایک عام انداز یہ ہے کہ کسی کی گفتگو اگر طویل یا بور ہونے لگے تو مسلسل کئی جمائیاں لی جائیں لیکن اگر کوئی شروع میں ہی جمائیاں لینا شروع کر دے تو یہ سوئے ادبی ہوگی، ویسے میرے خیال میں میزبان کو حق ہے کہ صراحۃً بھی ان سے معذرت کر لے کہ مثلاً اب میرے آرام یا کام کا وقت ہے نبی اکرم تو نہایت متواضع اور منکسر المزاج انسان تھے آپ کو پسند نہ ہوا کہ انہیں صراحت سے باور کرائیں) اور بغیر اجازت مانگے اٹھ کھڑا ہوتا کہ یہ شخص سمجھ جائے (بلکہ اجازت اگر لی تو یہ گویا اسے چلے جانے کے حکم کے مترادف ہوا تو شائستگی یہی ہے کہ بغیر اجازت مانگے اٹھے تا کہ اگر وہ معاملہ فہم شخص ہے تو اشارہ سمجھ جائے وللعاقل تکفیہ الاِشارہ ہاں اگر کوئی میسنا بنا رہے اور بوریت انتہائی حد تک پہنچ جائے تب کوئی اور راستہ اختیار کرنا پڑے گا) یہ بھی عیاں ہوا کہ اگر صاحبِ خانہ گھر سے نکل جائے تو ماذون لہ شخص نئی اجازت کا محتاج ہوگا اگر وہیں بیٹھا رہنا چاہتا ہے۔

34 - باب الاِحْتِبَاءِ بِالْيَدِ وَهُوَ الْقُرْفُصَاءُ (دونوں گھٹنوں کو کھڑا کر کے ہاتھوں سے حلقہ باندھ کر بیٹھنا)

(وهو) نسخۂ کشمیہنی میں (و هی) ہے۔ (القر فصاء) قاف اور فاء کی پیش کے ساتھ فراء کہتے ہیں اگر قاف وفاء پر پیش پڑھیں تو مد کے ساتھ ہے اور اگر زیر پڑھیں تو بغیر مد کے ہے، بخاری کی نقل کردہ احتباء کی یہ تفسیر ابو عبیدہ کی کلام سے ماخوذ ہے انہوں نے کہا کہ قرفصاء محتبی کا اس طرح سے بیٹھنا کہ ہاتھوں اور بازوؤں کو پنڈلیوں پر ڈال لے بقول عیاض بعض نے کہا: (جلسة الرجل المتوفز) (یعنی اس آدمی کی مانند بیٹھنا جو جلدی میں ہو، یعنی اٹھنے اور جانے کیلئے تیار بیٹھا ہو) بعض نے کہا سرین کے بل بیٹھنا، کہتے ہیں حدیثِ قیلہ اسی پر دال ہے کیونکہ اس میں ہے: (و بیده عسیب نخلة) تو دلالت ملی کہ ہاتھوں کا احتباء نہ کیا تھا بقول ابن حجر نفی احتباء پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ کبھی یہ ہاتھوں (کو گھٹنوں اور پنڈلیوں پر رکھنے) کے ساتھ ہوتی اور کبھی کپڑے کے ساتھ، اس میں تو شائد جب قیلہ کی نظر پڑی آپ کپڑے کے ساتھ احتباء کئے ہوئے تھے، ابن فارس وغیرہ نے احتباء کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ کسی (مفلر نما) کپڑے کے ساتھ اپنی کمر اور گھٹنوں کو جمع کر لے (یعنی باندھ لے) بقول ابن حجر حدیثِ قیلہ ابوداؤد، ترمذی نے شمائل اور طبرانی نے تخریج کی ہے اس کی سند لا بأس بہ ہے، اس میں ہے آپ کے ہاتھ میں کھجور کی ٹہنی جس سے پتے صاف کر دئے گئے تھے، تھی اور آپ قرفصاء حالت میں بیٹھے ہوئے تھے اور آپ پر زعفران سے رنگی ہوئیں بوسیدہ چادریں تھیں، کہتی ہیں نبی اکرم کو اس سنجیدہ حالت میں بیٹھا دیکھ کر میں ہیبت سے کانپنے لگی، وہاں بیٹھے ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ آپ نے تو اس مسکینہ کو مرعوب کر دیا، اس پر

بغیر مجھے دیکھے فرمایا: (یا مسکینة علیك السکینة) (یعنی اے مسکینہ سکینت پکڑو) اس پر میرا سارا خوف جاتا رہا، اسمال سمل کی جمع ہے پرانا کپڑا (ملیتین) تصغیر کے ساتھ، ملاءۃ کی تثنیہ، رداء کو کہتے ہیں، بعض نے کہا قرفصاء ایڑیوں پر ہوکر سرین زمین پر لگا کر بیٹھنا اس سب سے متحرر یہ ہوا کہ احتباء کبھی قرفصاء کی صورت ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر احتباء قرفصاء ہے۔

- 6272حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي غَالِبٍ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ الْحِزَامِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ بِفِنَاءِ الْكَعْبَةِ مُحْتَبِيًا بِيَدِهِ هَكَذَا

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ کو خانہ کعبہ کے صحن میں اس طرح بیٹھے دیکھا کہ آپ اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے گرد باندھے ہوئے تھے۔

شیخ بخاری قُومسی ہیں بغداد سکونت اختیار کی، ان کے صغار شیوخ سے ہیں ان سے دو برس قبل انتقال کیا بخاری میں ان سے دو حدیثیں ہیں دوسری کتاب التوحید میں آئے گی ایک اور محدث محمد بن ابو غالب واسطی ہیں جو بھی نزیلِ بغداد تھے ابونصر کلاباذی لکھتے ہیں انہوں نے ہشیم سے سماعِ احادیث کیا ہے وہ قومسی سے چھبیس سال قبل فوت ہوئے۔ (عن أبیه) یہ فلیح بن سلیمان مدنی ہیں، بخاری اس سند میں دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ فلیح کے کثیر اصحاب سے ان کا سماع ہے مثلاً یحیی بن صالح، ابراہیم بن منذر کی حدیث میں ایک درجہ نازل ہیں کیونکہ ان سے بھی ان کا سماع ثابت ہے ان سے بغیر واسطہ بھی تخریج کیا ہے۔ (بفناء الکعبة) یعنی بابِ کعبہ کی طرف سے اس کی جانب۔ (محتبیا بیده هکذا) اسی طرح مختصراً واقع ہوئی، فوائدِ ابومحمد بن صاعد کے جزو سادس میں یہ محمود بن خالد عن ابی غزیہ محمد بن موسی انصاری قاضی عن فلیح سے بھی اسی کے نحو منقول ہے اس میں مزید یہ بھی ہے کہ فلیح نے ہمیں دایاں ہاتھ بائیں کی کلائی پر رکھ کر دکھایا (یعنی بازوؤں کا دائرہ بنا کر) اسے اسماعیلی نے ابوموسی محمد بن مثنی عن ابوغزیہ سے ایک اور سند کے ساتھ یوں نقل کیا: (حدثنا ابراهیم بن سعد عن عمر بن محمد بن زید عن نافع) تو حدیثِ باب نقل کی، بغیر کلامِ فلیح کے ابونعیم نے اسے ایک اور حوالے کے ساتھ ابوغزیہ عن فلیح سے نقل کیا ان کے ہاں بھی فلیح کی کلام مذکور نہیں، بظاہر ابوغزیہ کے اس میں دو شیوخ ہیں، ابوغزیہ کو ابن معین وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، ابوداؤد کے ہاں ابوسعید سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب تشریف فرما ہوتے تو (احتبیٰ بیدیه) بزار نے یہ زیادت بھی کی: (و نصب رکبتیه) (یعنی گھٹنے کھڑے کر لیتے) بزار نے حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم کعبہ کے پاس بیٹھے: (فضم رجلیه فأقامهما واحتبیٰ بیدیه) (یعنی پاؤں ملا کر کھڑے کئے اور ہاتھوں کا ان کے گرد حلقہ باندھا) احتباء بالیدین سے مستثنیٰ ہے جب مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو جب احتباء بالیدین کرے تو اسے چاہئے کہ ایک کے ساتھ دوسرا ہاتھ پکڑے جیسا کہ اس حدیث میں ایک کو دوسرے کی کلائی پر رکھنے کا اشارہ مذکور ہوا اس حالت میں انگلیوں کے مابین تشبیک (یعنی ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے کی انگلیوں میں پھنسانا) نہ کرے اس سے احمد کی ابوسعید سے حدیث میں نہی واقع ہے اس کی سند لاباًس بہ ہے، مسجد میں تشبیک کے مباحث کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں گزرے ہیں، ابن بطال کہتے ہیں محتبی کیلئے جائز نہیں کہ اپنے ہاتھوں کو اس طرح حرکت پذیر کرے کہ کشفِ عورہ ہو ہاں اگر اس پر کپڑا ہے تب کوئی حرج نہیں، یہ اس بناء پر کہ فقط

ہاتھوں کے ساتھ احتباء کیا، یہی معتمد ہے واؤدی نے جیسا کہ ابن تین نے ان سے نقل کیا احتباء اور قرفصاء کے مابین فرق کرتے ہوئے کہا احتباء یہ ہے کہ پاؤں کھڑا کر لے اور گھٹنوں کو کھول لے اور اپنے گرد کپڑا گھما کر باندھ لے، اگر اس نے قمیص وغیرہ پہنی ہے تب ایسا کرنا منع نہیں لیکن اگر اور کوئی چیز نہیں تب یہ قرفصاء ہے، یہی کہا مگر ماسبق معتمد ہے۔

35 - باب مَنِ اتَّكَأَ بَيْنَ يَدَيْ أَصْحَابِهِ (لوگوں کے سامنے ٹیک لگائے بیٹھنا)

قَالَ خَبَّابٌ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً قُلْتُ أَلاَ تَدْعُو اللَّهَ فَقَعَدَ (خباب کہتے ہیں میں نبی پاک کے پاس آیا آپ چادر سر کے نیچے رکھے [آرام فرما] تھے عرض کی آپ اللہ سے [ان مشرکین کے خلاف بد] دعا کیوں نہیں کرتے؟ تو آپ اٹھ کر بیٹھ گئے)

بعض نے کہا اتکاء اضطجاع ہے کتاب الطلاق میں گزری حدیثِ عمر میں تھا: (و هو متکیء علی سریر) یعنی مضطجع (یعنی لیٹے ہوئے تھے) کیونکہ آگے کہا چارپائی نے آپ کے پہلو مبارک پر نشانات چھوڑے ہوئے تھے، عیاض نے یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے کیوں کہ یہ تمام اضطجاع کے بغیر بھی صحیح ہے خطابی کہتے ہیں ہر وہ جس نے کسی چیز پر ٹیک لگائی ہو وہ متکیٔ ہے بخاری کا حضرت خباب کی معلق وارد کرنا اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اضطجاع اتکاء ہے اور اس سے زیادہ بھی! دارمی، ترمذی۔ اور صحت کا حکم لگایا، ابو عوانہ اور ابن حبان نے حضرت جابر بن سمرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو تکیہ پر ٹیک لگائے دیکھا: (متکئا علی وسادۃ) (اس سے ثابت ہوا کہ اتکاء کا لفظ صرف اضطجاع کیلئے مستعمل نہیں) ابن عربی نے بعض اطباء سے نقل کیا کہ انہوں نے اتکاء کو (طبی لحاظ سے) غیر مناسب کہا اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اس میں راحت ہے جیسے استناد اور احتباء میں ہے۔ (و قال خباب) ابن ارت، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو علامات النبوۃ میں گزری۔

6273 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا الْجُرَيْرِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ

أطرافه 2654، 5976، 6274، - 6919

6274 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا بِشْرٌ مِثْلَهُ وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ فَقَالَ أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ .فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا لَيْتَهُ سَكَتَ

أطرافه 2654، 5976، 6273، - 6919 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ ص: ۱۱۰)

حدیثِ ابوبکر جسے دو طرق سے تخریج کیا کتاب الادب کے اوائل میں اس کی طرف اشارہ گزرا اس کے مثل میں قصہ ضمام بن ثعلبہ بارے حضرت انس سے روایت بھی منقول ہے جب انہوں نے آکر کہا تھا: (أیکم ابن عبد المطلب) تو جواب ملا: (ذلك الأبيض المتكیء) (یعنی وہ سفید ٹیک لگائے ہوئے) مہلب کہتے ہیں عالم، مفتی اور امام (یعنی امیر) کے لئے جائز ہے کہ وہ مجلس میں لوگوں کی موجودی میں ٹیک لگائے بیٹھے جسم میں کسی جگہ الم کے باعث یا آرام کے قصد سے، اس کا عام بیٹھنے کا انداز یہ نہیں ہونا

چاہئے (دراصل ان حضرات کیلئے اس لئے اس کی گنجائش ہے کہ انہیں لوگوں کی تعلیم و تربیت اور اگر قاضی یا امیر ہے تو معاملات اور قضیے چکانے کیلئے کافی دیر بیٹھنا پڑتا ہے لہذا کسی ایک انداز میں مسلسل بیٹھے رہنا تکلیف کا باعث ہوگا آرام کی غرض سے اس طرح بیٹھنا جائز ہے اور ان کی نسبت یہ تکبر کا انداز نہ کہلائے گا)۔

- 36 باب مَنْ أَسْرَعَ فِي مَشْيِهِ لِحَاجَةٍ أَوْ قَصْدٍ (ضرورت کے تحت تیز تیز چلنا)

قصد یہاں بمعنی مقصود ہے یعنی کسی امرِ مقصود کیلئے سرعت سے کام لیا۔

- 6275حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ عُقْبَةَ بْنَ الْحَارِثِ حَدَّثَهُ قَالَ صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ الْعَصْرَ فَأَسْرَعَ ثُمَّ دَخَلَ الْبَيْتَ.

أطرافه 851، 1221، - 1430

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک نے نمازِ عصر پڑھائی پھر تیز تیز چلتے ہوئے گھر تشریف لے گئے۔

یہ حضرت عقبہ کی حدیث کا ایک طرف ہے ابن بطال کہتے ہیں اس سے امام کے کسی ضرورت کے تحت اسراع کا جواز ثابت ہوا، آنجناب کا یہ اسراع مذکور گھر میں موجود کچھ سامانِ صدقہ کے سبب تھا آپ کی خواہش ہوئی کہ اس وقت اسے بھی تقسیم کر دیں (شائد مسجد میں موجود بعض حضرات کو دینا چاہتے ہوں تو اسی وجہ سے سرعت سے کام لیا تا کہ نمازیوں کے منتشر ہونے سے قبل صدقہ کی اشیاء لے آئیں) کتاب الزکاۃ میں اسے تاماً اسی اسناد کے ساتھ نقل کیا تھا صلاۃ الجماعۃ میں بھی گزری، ترجمہ میں کہا: (لحاجة أو قصد) کیونکہ سیاق سے ظاہر ہے کہ یہ اس خاص ضرورت کیلئے تھا تو یہ مشعر ہے کہ آپ کا اس انداز سے یہ جانا عام معمول کے مطابق نہ تھا تبھی صحابہ کرام کو تعجب ہوا، تو حاصلِ ترجمہ یہ ہوا کہ تیز رفتاری سے چلنا اگر ضرورت کے تحت ہو تب کوئی حرج نہیں اور اگر عمداً بغیر کسی حاجت کے ہو تب ہے، ابن مبارک نے کتاب الاستیذان میں مرسل سند کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم کی چال (مشية السوقی) تھی (یعنی جیسے بازاروں میں کام کرنے والے تیز تیز چلتے ہیں) نہ کہ عاجز اور سست شخص کی سی، یہ بھی نقل کیا کہ ابن عمر قدرے تیز تیز چلتے اور کہتے یہ تکبر سے ابعد ہے اور اس سے کام بھی جلد پورا ہوتا ہے دیگر کہتے ہیں اس طرح چلنے سے آدمی لایعنی چیزوں کی طرف نظر ڈالنے سے بچا رہتا ہے ابن عربی کہتے ہیں ضرورت کے تحت چلنا، کبھی تیز گاہے آہستہ، ہی سنت ہے اس میں نہ تصنع ہو اور نہ تکبر۔

- 37 باب السَّرِيرِ (چارپائی)

راغب نے ذکر کیا کہ یہ سرور سے ماخوذ ہے کیونکہ فی الغالب (اس زمانہ میں) یہ اہلِ نعمت ہی کو میسر تھی، کہتے ہیں: (سریر المیت) (یعنی میت کی چارپائی) صورت میں اس کے ساتھ مشابہت اور تفاؤل بالسرور کی وجہ سے مستعمل ہے کبھی سریر کے لفظ کے ساتھ مِلک سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی جمع اَسِرَّۃ اور سُرُر ہے بعض نے دو پیش مستثقل سمجھتے ہوئے راء پر زبر پڑھی۔

- 6276حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي الضُّحَى عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ ؓ

قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي وَسْطَ السَّرِيرِ وَأَنَا مُضْطَجِعَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ تَكُونُ لِيَ الْحَاجَةُ فَأَكْرَهُ أَنْ أَقُومَ فَأَسْتَقْبِلَهُ فَأَنْسَلُّ انْسِلَالاً

أطرافه 382، 383، 384، 508، 511، 512، 513، 514، 515، 519، 997، - 1209

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی پاک چارپائی کے وسط میں نماز (تہجد) پڑھتے اور میں آپ کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی ہوتی تو اگرضرورت پڑتی تو میں آپکے قبلہ میں کھڑا ہونا مکروہ جانتی تو چپکے سے کھسک لیتی (یعنی لیٹے لیٹے)

ابن بطال لکھتے ہیں اس سے چارپائی کا خریدنا، اس پر سونا اور شوہر کی موجودی میں بیوی کے سونے کا جواز ثابت ہوا بقول ابن تین (وسط السرير) کو ہم نے سین کی جزم کے ساتھ پڑھا ہے (یعنی وسط کی سین) جبکہ لغت میں مشہور اس کی زبر ہے راغب کہتے ہیں (وسط الشیء) زبر کے ساتھ کمیت متصلہ کو کہا جاتا ہے جیسے جسمِ واحد نحو (وسط صلب) جبکہ جزم کے ساتھ دو جسموں کے درمیان کمیت منفصلہ پر اس کا اطلاق ہے جیسے (وسط القوم) بقول ابن حجر اس سے روایت میں تحرک کی تائید ملی بہرحال سکون کیلئے بھی کچھ مانع نہیں، اس ترجمہ، اس کا ماقبل اور اس کے مابعد کے کتاب الاستیذان میں ایراد کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ استیذان گھر میں داخل ہونے کو مقتضی ہے تو استطراداً گھر کے کچھ سامان کا ذکر کر دیا (میرے خیال میں مطابقت یہ ہے کہ گھر میں آئے مہمانوں کے ساتھ کس طرح کا سلوک کیا جائے، اس کا بیان مقصود تھا تو واضح کیا کہ گھر میں اگر چارپائی ہے تو اس پر بھی بٹھلایا جا سکتا ہے اگلے باب میں مہمان کو ٹیک لگانے کیلئے تکیہ دینے کا ذکر ہے تو گویا اسوہ حسنہ سے مہمانوں سے سلوک کی مثالیں پیش کیں)۔

38 - باب مَنْ أُلْقِيَ لَهُ وِسَادَةٌ (کسی کو تکیہ پیش کرنا)

ألقي کو مذکر ذکر کیا کیونکہ تانیث (یعنی وسادۃ کے لفظ کی) حقیقی نہیں، وِسادۃ اور وِساد دونوں مستعمل ہیں ہذیل واؤ کے بدلے ہمزہ پڑھتے ہیں، جس پر (لیٹنے یا سونے کے لئے) سر رکھا جائے کئی دفعہ ٹیک لگانے کے لئے استعمال ہوتے ہیں (جیسے گاؤ تکیہ) یہاں یہی مراد ہے۔

6277 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْمَلِيحِ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَبِيكَ زَيْدٍ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَحَدَّثَنَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ذُكِرَ لَهُ صَوْمِي فَدَخَلَ عَلَيَّ فَأَلْقَيْتُ لَهُ وِسَادَةً مِنْ أَدَمٍ حَشْوُهَا لِيفٌ فَجَلَسَ عَلَى الأَرْضِ وَصَارَتِ الْوِسَادَةُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فَقَالَ لِي أَمَا يَكْفِيكَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ ؟ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ خَمْسًا قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ سَبْعًا قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تِسْعًا قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِحْدَى عَشْرَةَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لاَ صَوْمَ فَوْقَ صَوْمِ دَاوُدَ شَطْرَ الدَّهْرِ صِيَامُ يَوْمٍ وَإِفْطَارُ يَوْمٍ

أطرافه 1131، 1152، 1153، 1974، 1975، 1976، 1977، 1978، 1979، 1980، 3418، 3419،

3420، 5052، 5053، 5054، 5199، 6134 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۴۰اورص:۶۹)

شیخِ بخاری ابن شاہین واسطی اور ان کے شیخ خالد ابن عبداللہ طحان ہیں دوسری سند کے شیخِ بخاری جعفی ہیں عمرو بن عون بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں الصلاۃ وغیرہ میں بغیر واسطہ کے ان سے تخریج کیا ہے ان کے شیخ یہی طحان مذکور ہیں جب کہ ان کے شیخ خالد، ابن مہران حذاء ہیں، بخاری دوسری سند میں ایک درجہ نازل ہوئے ہیں کتاب الصلاۃ میں یہی روایت اسی سند کے ساتھ ابن شاہین کے واسطہ سے گزر چکی ہے متن کے مباحث کتاب الصیام میں مذکور ہوئے یہاں کا سیاق عمرو بن عون کا ہے اور یہی راز ہے اس نازل سند کے ساتھ اس کے ایراد کا تاکہ ایک ہی سند کے ساتھ اور ایک ہی صفت پر اعادہ نہ ہو، ان کی اکثر صنیع یہی رہی ہے کئی جگہ ایسا نہیں بھی کیا (یعنی سند ومتن دونوں کو بعینہ اعادہ کر دیا) تو اس وجہ سے کہ یاد نہ رہا یا پھر ضیق مخرج کے سبب! ابوالملیح کا نام عامر بن اسامہ ہذلی تھا بعض نے زید کہا۔ (مع أبیك زید) ابو قلابہ کو یہ کہہ رہے ہیں ابو قلابہ کا نام عبداللہ بن زید ہے، زید کا ذکر صرف اسی حدیث ہی میں دیکھا ہے وہ ابن عمرو ہیں بعض نے ابن عامر بن ناتل بن مالک بن عبید جرمی لکھا۔

(فألقیت له الخ) بقول مہلب اس سے اکابر کا احترام واکرام ثابت ہوا اسی طرح اکابر کا اپنے تلامذہ کو ملنے ان کے ہاں جانے کا جواز بھی، اور گھر جا کر تعلیم دینا بھی، ایثار تواضع اور اپنے آپ کو اس کا عادی بنانا اور نفس کو اس کی ترغیب دینا بھی، عزت افزائی کا سامان ایسے انداز سے رد کرنے کا بھی جواز ملا جس سے میزبان کو برا نہ لگے (یہ بات نبی اکرم کے تکیہ نہ لینے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہی جب کہ میرے خیال میں آپ نے تکیہ رد نہیں کیا تھا جیسا کہ روایت میں ذکر ہے بلکہ اسے اپنے اور حضرت عبداللہ کے مابین رکھ لیا ممکن ہے بازو مبارک بھی اس پر رکھے ہوں)۔

- 6278حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ أَنَّهُ قَدِمَ الشَّأْمَ وَحَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ ذَهَبَ عَلْقَمَةُ إِلَى الشَّأْمِ فَأَتَى الْمَسْجِدَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ فَقَالَ اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي جَلِيسًا .فَقَعَدَ إِلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ فَقَالَ مِمَّنْ أَنْتَ قَالَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ قَالَ أَلَيْسَ فِيكُمْ صَاحِبُ السِّرِّ الَّذِي كَانَ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ يَعْنِي حُذَيْفَةَ أَلَيْسَ فِيكُمْ أَوْ كَانَ فِيكُمُ الَّذِي أَجَارَهُ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ مِنَ الشَّيْطَانِ يَعْنِي عَمَّارًا أَوَلَيْسَ فِيكُمْ صَاحِبُ السِّوَاكِ وَالْوِسَادِ يَعْنِي ابْنَ مَسْعُودٍ كَيْفَ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقْرَأُ ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ﴾ .قَالَ ﴿ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى ﴾ فَقَالَ مَا زَالَ هَؤُلَاءِ حَتَّى كَادُوا يُشَكِّكُونِي وَقَدْ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

أطرافه 3287، 3742، 3743، 3761، 4943، - 4944 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۶۰۷)

شیخ بخاری بیکندی ہیں یزید سے ابن ہارون مغیرہ سے ابن مقسم اور ابراہیم سے مراد نخعی ہیں، مناقبِ عمار میں یہ حدیث مشروحا گزری ہے وہاں (جلیسا صالحا) کے الفاظ تھے، اکثر روایات میں یہی ہے۔ (والوساد) کشمیہنی کے ہاں (الوسادۃ) ہے المناقب کی روایت میں (و المطهرة) بھی تھا وہاں داؤدی کے اس خیال کا رد کیا تھا کہ مراد یہ ہے کہ ان کے پاس عہد نبوی میں یہی

تین اشیاء تھیں ابن تین نے کہا مراد یہ ہے کہ نبی اکرم نے یہ اشیاء انہیں عطاء کی تھیں حالانکہ ابودرداء کی مراد یہ نہیں بلکہ سیاق سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ وہ ان صحابہ کرام کو (نبی اکرم کی نسبت سے) حاصل فضیلیت کا وصف کرر ہے ہیں جو ان کے ساتھ مختص تھا اور جو بات داؤداور ابن تین نے کی تو ایسی صورت حال تو تمام صحابہ کرام کے ساتھ تھی۔ (أو كان فيكم) یہ شعبہ کا شک ہے اسرائیل نے مغیرہ سے (وفيكم) نقل کیا ہے، یہ مناقب عمار میں گزری ابوعوانہ نے مغیرہ سے (أو لم يكن فيكم) نقل کیا، یہ مناقب ابن مسعود میں گزری۔ (الذي أجاره الخ) ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (الذي أجير من الشيطان) اسرائیل کی روایت میں ہے: (الذي أجاره الله من الشيطان، يعني على لسان رسوله) المناقب میں اس کا مرادِ بیان گزرا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عمار سے منقول کی طرف اشارہ ہو، اگر یہ ثابت ہے طبرانی نے حسن بصری سے نقل کیا کہ عمار کہا کرتے تھے میں نے نبی اکرم کے ساتھ مل کر جن وانس سے قتال کیا مجھے آپ نے بدر کے کنویں کی طرف بھیجا تو شیطان ایک آدمی کی صورت میں آڑے آیا ہماری کشتی ہونے لگی میں نے اسے پچھاڑ دیا اس کی سند میں ایک مختلف فیہ راوی حکم بن عطیہ ہے پھر حسن کا حضرت عمار سے سماع بھی ثابت نہیں۔

- 39 باب الْقَائِلَةِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ (قیلولہ بعداز جمعہ ہو)

یعنی نمازِ جمعہ کے بعد، یہ دن کے وسط میں سونے کو کہتے ہیں زوال یا اس سے کچھ قبل یا بعد، اسے قائلہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اس کا حصول ہوتا ہے، یہ فاعلہ بمعنی مفعولہ ہے جیسے (عيشة راضية) ہے اسے قیلولہ بھی کہتے ہیں ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (استعينو ا على صيام النهار بالسحور وعلى قيام الليل بالقيلولة) (یعنی روزوں کیلئے سحری کھانے اور قیام شب کیلئے قیلولہ کے ساتھ تقویت حاصل کرو) اس کی سند میں زمعیہ بن صالح ہے جو ضعیف ہے۔

- 6279 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ كُنَّا نَقِيلُ وَنَتَغَدَّى بَعْدَ الْجُمُعَةِ

أطرافه 938، 939، 941، 2349، 5403، - 6248

ترجمہ: راوی کہتے ہیں جمعہ کے دن ہم قیلولہ اور دوپہر کا کھانا جمعہ کے بعد کرتے تھے۔

حضرت سہل کی اس حدیث کی شرح کتاب الجمعہ کے اواخر میں گزری ہے، اس میں اشارہ ہے کہ یہ ان کا روزانہ کا معمول تھا اوسط طبرانی کی حضرت انس سے مرفوع حدیث میں اس کا امر بھی وارد ہے، اس کے الفاظ ہیں: (قِيلُوا فإن الشياطين لا تَقِيل) (یعنی قیلولہ کیا کرو کہ شیاطین قیلولہ نہیں کرتے) اس کی سند میں کثیر بن مروان ہے جو متروک ہے سفیان بن عیینہ نے اپنی جامع میں خوات بن جبیر سے موقوفا نقل کیا: (نوم أول النهار حرق و أوسطه خلق و آخره حمق) (یعنی دن کے اول حصہ میں سونا جلن کا باعث، اس کے درمیان میں سونا [یعنی قیلولہ] طبیعت کیلئے خوشکن اور آخری حصہ کا سونا [یعنی عصر کے بعد] حماقت ہے) اس کی سند صحیح ہے۔

40 - باب الْقَائِلَةِ فِي الْمَسْجِدِ (مسجد میں قیلولہ کرنا)

6280 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ مَا كَانَ لِعَلِيٍّ اسْمٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَبِي تُرَابٍ وَإِنْ كَانَ لَيَفْرَحُ بِهِ إِذَا دُعِيَ بِهَا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلاَمُ فَلَمْ يَجِدْ عَلِيًّا فِي الْبَيْتِ فَقَالَ أَيْنَ ابْنُ عَمِّكِ فَقَالَتْ كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ شَيْءٌ فَغَاضَبَنِي فَخَرَجَ فَلَمْ يَقِلْ عِنْدِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لإِنْسَانٍ انْظُرْ أَيْنَ هُوَ فَجَاءَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هُوَ فِي الْمَسْجِدِ رَاقِدٌ فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ قَدْ سَقَطَ رِدَاؤُهُ عَنْ شِقِّهِ فَأَصَابَهُ تُرَابٌ فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْسَحُهُ عَنْهُ وَهُوَ يَقُولُ قُمْ أَبَا تُرَابٍ قُمْ أَبَا تُرَابٍ

أطرافه 441، 3703، 6204 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۴۵۲)

کتاب الادب کے آخر میں یہ گزری ہے۔ (فلم يقل عندی) یاء کی زبر اور قاف مکسور کے ساتھ۔ (هو فی المسجد راقد) مہلب کہتے ہیں اس سے بغیر ضرورت و مجبوری کے بھی مسجد میں سو جانے کا جواز ملا بعض نے اس کے برعکس کہا، واقعہ کے سیاق سے یہی ظاہر ہے۔

41 - باب مَنْ زَارَ قَوْمًا فَقَالَ عِنْدَهُمْ (مہمان کا قیلولہ کرنا)

قول اور اس کا فعل ماضی مشترک ہے مضارع میں فرق ظاہر ہوتا ہے تو قول کا یقول اور قائلہ کا یقیل ہے۔

6281 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ كَانَتْ تَبْسُطُ لِلنَّبِيِّ ﷺ نِطَعًا فَيَقِيلُ عِنْدَهَا عَلَى ذَلِكَ النِّطَعِ قَالَ فَإِذَا نَامَ النَّبِيُّ ﷺ أَخَذَتْ مِنْ عَرَقِهِ وَشَعَرِهِ فَجَمَعَتْهُ فِي قَارُورَةٍ ثُمَّ جَمَعَتْهُ فِي سُكٍّ قَالَ فَلَمَّا حَضَرَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ الْوَفَاةُ أَوْصَى أَنْ يُجْعَلَ فِي حَنُوطِهِ مِنْ ذَلِكَ السُّكِّ قَالَ فَجُعِلَ فِي حَنُوطِهِ

ترجمہ: حضرت انس راوی ہیں کہ [ان کی والدہ] ام سلیم نبی پاک کیلئے چمڑے کا فرش بچھا دیتیں آپ [کئی دفعہ] اس پہ دوپہر کا قیلولہ فرماتے، کہتے ہیں [ایک دفعہ] جب آپ سو گئے تو انہوں نے آپ کا کچھ پسینہ اور بال مبارک لئے اور انہیں ایک شیشی میں جمع کیا اور ایک خوشبو چھڑک دی، کہتے ہیں حضرت انسؓ وفات کے وقت وصیت کی کہ اس میں سے کچھ ان کے حنوط میں خلط کیا جائے تو یہی کیا گیا۔

محمد بن عبداللہ کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن عبداللہ بن مثنی بن عبداللہ بن انس بن مالک، قاضی بصرہ تھے بخاری نے کثرت کے ساتھ ان سے روایات لی ہیں، بالواسطہ بھی جیسا کہ یہاں ہے ثمامہ عبداللہ بن مثنی کے چچا تھے۔ (أن أم سليم) بظاہر یہ مرسل ہے کیونکہ

ثمامہ نے ام سلیم کا زمانہ نہیں پایا لیکن حدیث کے آخر کا یہ جملہ: (فلما حضر أنس الخ) سے دلالت ملی کہ انہوں نے اس کا اخذ حضرت انس سے کیا ہے اس پر یہ مرسل نہ ہوئی پھر یہ مسندِ انس سے ہے نہ کہ مسندِ ام سلیم سے اسماعیلی نے محمد بن مثنی عن محمد بن عبداللہ انصاری سے اپنی روایت میں (عن ثمامة عن أنس أن النبیﷺ کان یدخل علی أم سلیم الخ) ذکر کیا مسلم نے اسی معنی پر مشتمل روایت ثابت اور اسحاق بن ابوطلحہ اور ابوقلابہ کلہم عن انس کے حوالوں سے نقل کی، ان کی ابوقلابہ سے روایت میں (عن أنس عن أم سلیم) ہے تو یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ حضرت انس نے اس کا اخذ ام سلیم سے کیا۔ (عندھا) مسلم کی اسحاق عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ام سلیم کے گھر میں تشریف لاتے اور وہ گھر پر نہ ہوتیں تو ان کے بستر پر سو جاتے ایک دن آپ سوئے ہوئے تھے کہ ام سلیم آ گئیں انہیں بتلایا گیا کہ نبی اکرم محوِ استراحت ہیں آپ کو پسینہ آیا ہوا تھا تو اسے جمع کیا گیا ابوقلابہ کی روایت میں ہے کہ آپ کو پسینہ بہت آتا تھا۔

(فجعلته فی قارورة) مسلم کی روایت میں (فی قواریر) (یعنی جمع کا صیغہ) ہے ان کے ہاں بالوں کا ذکر موجود نہیں اور اس روایت میں اس کیا ذکر غرابت ہے، بعض نے ان بالوں سے مراد وہ بال لئے جو کنگھی کرتے ہوئے گرتے ہیں، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے محمد بن سعد کی روایت دیکھی جس سے التباس ختم ہوا انہوں نے بسند صحیح ثابت عن انس سے روایت نقل کی کہ جب نبی اکرم نے منی میں سر منڈوایا تو ابوطلحہ نے آپ کے بال مبارک حاصل کر لئے انہیں ام سلیم کو دیا جنہوں نے ایک شیشی میں انہوں محفوظ کر لیا اس میں ہے ام سلیم کہتی ہیں کہ آپ کئی دفعہ دوپہر کے وقت تشریف لاتے تو چمڑے کے ایک بچھونے پر قیلولہ فرماتے تو میں آپ کا پسینہ چپکے سے اکٹھا کر لیتی، تو اس سے مستفاد ہوا کہ بوقتِ قیلولہ جب آنجناب کا عرق شیشیوں میں جمع کیا تو ساتھ ہی (برسرِ راہے) بالوں کا تذکرہ کر دیا جو انہوں نے شیشی میں محفوظ رکھے ہوئے تھے یہ نہیں کہ انہیں بھی قیلولہ کے دوران اخذ کیا تھا، یہ بھی مستفاد ہوا کہ یہ قصہ حجِ وداع کے بعد کا تھا کیونکہ اسی موقع پر آپ نے سر منڈوایا تھا (میرے خیال میں ایسا نہیں، بالوں کا حج وداع کے بعد ان کے پاس ہونے سے لازم نہیں کہ پسینہ جمع کرنے کا واقعہ بھی حج کے بعد پیش آیا تھا، دراصل حدیث جب بیان کی یعنی بعد از وفات نبوی تو پسینہ اور بالوں کا اکٹھے ذکر کر دیا)۔

(فی سُك) یہ مرکب خوشبو کو کہتے ہیں، نہایہ میں ہے کہ معروف خوشبو ہے کئی دیگر خوشبوؤں کے ساتھ ملا کر استعمال کی جاتی ہے حسن بن سفیان کی مذکورہ روایت میں ہے: (ثم تجعله فی سکھا) مسلم کی روایتِ ثابت میں ہے کہ دورانِ قیلولہ ام سلیم شیشی لائیں اور اس میں آپ کا پسینہ جمع کرنا شروع کیا اس اثناء آپ بیدار ہو گئے تو پوچھا اے ام سلیم یہ کیا رہی ہو؟ عرض کی یہ آپ کا پسینہ ہے ہم اسے اپنی خوشبو میں ملا لیں گے اس طرح یہ اطیب الطیب (یعنی سب سے عمدہ خوشبو) بن جائے گی، اسحاق کی روایت میں ہے چمڑے کے ایک ٹکڑے میں پسینہ مبارک جمع کیا پھر اسے شیشیوں میں نچوڑ دیتیں، اس سے پتہ چلا کہ ام سلیم کی کاروائی آپ کے علم میں تھی لیکن آپ نے انکار نہ کیا مہلب کہتے ہیں اس سے اکابرین کی اپنے خواص کے ہاں قیلولہ (واستراحت) کر لینے کی مشروعیت ثابت ہوئی کہ اس میں ثبوتِ مودت اور تائیدِ محبت ہے کہتے ہیں انسان کے پسینہ اور بالوں کی طہارت کا بھی ثبوت ملا، دیگر نے کہا اس کی کوئی دلالت نہیں کہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے اور اس امر کی دلیل متمکن فی القوت ہے بالخصوص جب دونوں کی عدم طہارت کی دلیل ثابت ہے۔

6282و - 6283حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا ذَهَبَ إِلَى قُبَاءٍ يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ فَتُطْعِمُهُ وَكَانَتْ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فَدَخَلَ يَوْمًا فَأَطْعَمَتْهُ فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ يَضْحَكُ قَالَتْ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا الْبَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الْأَسِرَّةِ أَوْ قَالَ مِثْلُ الْمُلُوكِ عَلَى الْأَسِرَّةِ شَكَّ إِسْحَاقُ قُلْتُ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَدَعَا ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ يَضْحَكُ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا الْبَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الْأَسِرَّةِ أَوْ مِثْلَ الْمُلُوكِ عَلَى الْأَسِرَّةِ فَقُلْتُ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ أَنْتِ مِنَ الْأَوَّلِينَ فَرَكِبَتِ الْبَحْرَ زَمَانَ مُعَاوِيَةَ ، فَصُرِعَتْ عَنْ دَابَّتِهَا حِينَ خَرَجَتْ مِنَ الْبَحْرِ فَهَلَكَتْ .

حديث 6282 أطرافه 2788، 2799، 2877، 2894، 7001 حديث 6283 أطرافه 2789، 2800، 2878، 2895، 2924، - 7002 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۳۰۳)

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (إلى قباء) سوائے ابن وہب کے کسی راویِ موطا نے یہ زیادت ذکر نہیں کی، دارقطنی کہتے ہیں اسماعیلی کی اس پر مالک سے عتیق بن یعقوب نے متابعت کی ہے۔ (أم حرام) یہ حضرت انس کی خالہ ہیں انہیں رمیصاء اور ام سلیم کو غمیصاء کہا جاتا تھا بقول عیاض عکس بھی منقول ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں غمیصاء اور رمیصاء ام سلیم ہیں مگر ابوداؤد کی بسند صحیح عطاء بن یسار عن الرمیصاء اخت ام سلیم کی روایت اس کا رد کرتی ہے، یہی حدیثِ باب بیان کی ابوعوانہ کی دراوردی عن ابوطوالہ عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ان کی خالاؤں میں سے ایک بنت ملحان کے گھر استراحت فرمائی، رمص اور غمص کا معنی متقارب ہے یعنی آنکھ کے گوشوں اور پلکوں میں اجتماع القذی (یعنی کیچڑ جمع ہونا جسے پنجابی میں گِڈ کہتے ہیں) بعض نے کہا (استر خاؤها و انکسار الجفن) (یعنی آنکھ کا پھیلا ہوا ہونا اور ہلکی پلکوں والا ہونا) حدیثِ باب کتاب الجہاد میں کئی جگہ مذکور گزری ہے اس میں حضرت انس کی بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض نے اسے مسندِ انس اور بعض نے مسندِ ام حرام سے قرار دیا، تحقیق یہ ہے کہ اس کا اول حصہ مسندِ انس اور آنجناب کے استراحت فرمانے اور خواب کا قصہ مسندِ ام حرام سے ہے حضرت انس نے اس کا اخذ انہی سے کیا، الجہاد کے باب (الدعاء بالجهاد) کے ایک طریق میں (عن أنس عن أم حرام) گزرا ہے اسی طرح باب (ركوب البحر) میں محمد بن یحی بن حبان عن انس سے (حدثني أم حرام الخ) کے الفاظ گزرے۔

(وكانت تحت عبادة الخ) اس سے بظاہر اس وقت ان سے شادی شدہ تھیں مگر باب (غزوة المرأة في البحر) میں ابوطوالہ عن انس سے گزرا: (فتزوجت عبادة) اسی طرح باب (ركوب البحر) میں تھا: (فتزوج بها عبادة فخرج

بها إلى الغزو) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (فتزوج بها عبادة بعد) (کہ بعدازاں عبادہ کی ان سے شادی ہوئی) تو یہاں مذکور عبارت کا مطلب مابعد جو معاملہ ہوا کی خبر ہے، نووی وغیرہ نے عیاض کی تبع میں اسی تطبیق کو معتمد کہا ہے لیکن طبقات ابن سعد میں ام حرام کے ترجمہ میں واقع ہے کہ یہ حضرت عبادہ کے تحت تھیں جن سے محمد متولد ہوئے پھر عمرو بن قیس بن زید انصاری نجاری کے حبالۂ عقد میں آئیں جن سے قیس اور عبداللہ ہوئے، عمرو بن قیس کی بابت اہل مغازی کا اتفاق ہے کہ احد میں شہید ہوئے تھے ابن اسحاق نے بھی ذکر کیا کہ ان کے بیٹے قیس بن عمرو بن قیس احد کے شہداء میں سے ہیں (اس کا مطلب ہوا کہ باپ بیٹا دونوں احد میں شہید ہوئے) اگر معاملہ ویسے واقع ہوا ہے جو ابن سعد نے لکھا تو اس کا مطلب ہے کہ محمد صحابی ہیں کیونکہ وہ اس رو سے عبادہ بن صامت کے بیٹے ہیں جن سے مفارقت کے بعد ان کی شادی قیس کے والد سے ہوئی جو احد میں شہید ہو گئے تو گویا محمد (بن عبادہ) قیس بن عمرو سے بڑے تھے الا یہ کہ کہا جائے عبادہ نے اپنے بیٹے محمد کا نام جاہلیت میں رکھا تھا جیسا کہ یہ نام کئی دیگر افراد کا بھی ملتا ہے اور یہ محمد انصار کے مسلمان ہونے سے قبل انتقال کر گئے تھے، اسی لئے صحابہ میں ان کا ذکر نہیں ملتا، اس کے لئے معکر یہ امر ہے کہ انہوں نے محمد بن عبادہ کا ان لوگوں میں تذکرہ نہیں کیا جو اسلام سے قبل اسمِ محمد سے مسمیٰ ہوئے، یہ جواب بھی ممکن ہے کہ حضرت عبادہ نے ان سے شادی کی پھر علیحدگی ہوئی اور عمرو بن قیس سے ان کی شادی ہو گئی ان کی احد میں شہادت کے بعد دوبارہ حضرت عبادہ نے ان سے شادی کر لی، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ معاملہ طبقات ابن سعد میں مذکور کے برعکس ہے اور عمرو بن قیس سے ان کی شادی اولا ہوئی جن سے قیس متولد ہوئے اور دونوں باپ بیٹا احد میں شہید ہو گئے بعدازاں حضرت عبادہ سے ان کی شادی ہو گئی (لیکن پھر محمد نامی بیٹے کی بابت کیا جواب ہو؟) باب (ما قيل في قتال الروم) میں اس جگہ کا نام مذکور گزرا جہاں ام حرام حضرت عبادہ کے ہمراہ اس جہاد کے اثناء اتری تھیں، عمیر بن اسود کے طریق میں ہے کہ ساحلِ حمص میں اترے عمیر کہتے ہیں ام حرام نے یہ قصہ خواب بھی بیان کیا۔

(فأطعمته) اس طعام کی تعیین پر مطلع نہ ہو سکا، باب (الدعاء الى الجهاد) کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (و جعلت تفلي رأسه) (یعنی سر مبارک کھنگالنے لگیں) الادب میں اس کا بیان گزرا۔ (فنام رسول الخ) الجہاد میں لیث عن یحی بن سعید کی روایت میں تھا کہ قریب ہی آرام فرما ہوئے ابو طوالہ کی روایت میں تھا: (فاتكأ) (یعنی ٹیک لگا لی) ان کی اور مالک کی روایت میں اس آرام کرنے کا وقت مذکور نہیں دیگر نے زیادت کی کہ قیلولہ کا وقت تھا چنانچہ الجہاد میں حماد بن زید عن یحی کی روایت میں گزرا: (إن النبي ﷺ قال يوما في بيتها) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (أتانا النبي ﷺ فقال عندنا) احمد اور ابن سعد کی حماد بن سلمہ عن یحی سے روایت میں ہے: (بينا رسول الله ﷺ قائلا في بيتي) احمد کی عبد الوارث بن سعید عن یحی سے روایت میں شک کے ساتھ ہے: (فنام عندها أو قال) بخاری نے ترجمہ میں یحی کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (فقلت ما يضحك) مسلم کی حماد بن زید سے روایت میں (بأبي أنت و أمي) بھی ہے ابو طوالہ نے (لم تضحك) کہا، احمد کی ان کے طریق سے (مم تضحك) ہے، عطاء بن یسار عن رمیصاء کی روایت میں ہے کہ آپ ہنستے ہوئے بیدار ہوئے وہ اس وقت اپنا سر دھو رہی تھیں کہا یا رسول کیا آپ میرے سر دھونے پر ہنس رہے ہیں؟ فرمایا نہیں! اسے ابو داؤد نے نقل کیا، متن نقل نہیں کیا بلکہ روایتِ حماد پر اِحالہ کر دیا اور کہا: (يزيد و ينقص) (یعنی کچھ کمی بیشی کے ساتھ) عبد الرزاق نے اسی ابو داؤد کے طریق سے عطاء بن یسار سے یہ

نقل کیا: (أن امرأة حدثته) اور متن نقل کیا اس کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ یہ ام حرام کا نہیں بلکہ کوئی اور قصہ ہے۔(ناس من الخ) حماد کی روایت میں ہے: (عَجِبْتُ مِن قوم من أمتي) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے؛ (أُرِيتُ قوما من أمتي) یہ اس امر کا مشعر ہے کہ آپ کا یہ ہنسنا انہیں دیکھ کر خوشی و مسرت کے سبب تھا کہ جوان کا رفیع رتبہ ملاحظہ فرمایا۔ (یر کبون الخ) لیث کی روایت میں ہے: (یر کبون هذا البحر الأخضر) (یعنی اس سبز سمندر پر سوار ہوں گے) حماد کی روایت میں ہے: (یر کبون البحر) مسلم کے ہاں ان کے طریق سے ہے: (یر کبون ظهر البحر) ابوطوالہ کی روایت میں ہے: (یر کبون البحر الأخضر فی سبیل الله) ثبج ہرشیٔ کی ظہر (یعنی سطح) کو کہتے ہیں ایک جماعت نے یہی تفسیر کی خطابی کہتے ہیں: (متن البحر و ظهره) (یعنی سطحِ سمندر) بقول اصمعی ہرشیٔ کا وسط، ابوعلی اپنی امالی میں لکھتے ہیں: (قیل ظهره و قیل معظمه و قیل هوله) (یعنی اس کا معظم، ایک قول: اس کی ہولنا کیاں) ابوزید اپنے نوادر میں ذکر کرتے ہیں: (ضربَ ثبج الرجل بالسیف أي وسطه) (یعنی اس کے وسط میں تلوار ماری) بعض نے کہا: (ما بین کتفیه) (دونوں کندھوں کے درمیان) راجح یہی کہ ظہر مراد ہے جیسا ایک مشار الیہ طریق میں تصریح ہے مراد یہ کہ جہازوں میں سوار ہوں گے جو سمندر کی ظہر (یعنی سطح) پر رواں دواں ہوں گے اور چونکہ اکثر سمندری جہاز اس کے وسط میں چلتے تھے تو بعض نے وسط کے ساتھ مفسر کیا وگرنہ اس کے وسط کا رکوب کے ساتھ کوئی اختصاص نہیں، جہاں تک (الأخضر) کا تعلق ہے تو بقول کرمانی یہ سمندر کی صفتِ لازمہ ہے نہ کہ مخصصہ اھ، بقول ابن حجر مخصصہ ہونا بھی محتمل ہے کیونکہ بحر کا اطلاق ملح وعذب پر ہے تو لفظِ اخضر تخصیص الملح بالمراد (یعنی نمکیلے پانی والا سمندر) وارد ہوا کہتے ہیں پانی اصل میں بے رنگ ہے یہ خضرہ دراصل ہوا اور دیگر اس کے مقابلات کا اس پر انعکاس ہے دیگر اہلِ علم نے کہا اس کے بالمقابل آسمان ہے اور اس کے لئے اخضر کے لفظ کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے: (ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء) (یعنی جب تک خضراء [یعنی آسمان] سایہ فگن ہے اور غبراء [یعنی خاکستری زمین] بوجھ اٹھائے ہوئے ہے) عرب ہر ایسے رنگ پر جو نہ سفید ہوتا اور نہ سرخ اخضر کے لفظ کا اطلاق کر دیتے تھے، ایک شعر ہے: (و أنا الأخضر مَنْ يَعْرِفُني أخضر الجلدة مِنْ نسل العرب) یعنی ہم عرب عجم کی طرح سرخ نہیں، ہر عربی پر احمر کا لفظ استعمال کرتے تھے اسی سے آپ کا یہ فرمان ہے: (بُعِثْتُ إلى الأسود و الأحمر) ۔ (ملوکاً) ابوذر کے ہاں (ملوك) ہے۔(أو قال مثل الملوك الخ) تو حضرت انس سے اس کے راوی اسحاق نے شک کیا، لیث اور حماد کی مشار الیہ روایتوں میں ہے: (کالملوك علی الأسرة) بغیر شک کے، ابوطوالہ کی روایت میں بھی بغیر شک کے: (مثل الملوك علی الأسرة) احمد کی طریق سے روایت میں ہے: (مثلهم کمثل الملوك علی الأسرة) اسحاق کی طرف سے یہ شک اس امر کا اشعار ہے کہ وہ ہر ممکن کوشش کرتے تھے کہ احادیث کو جیسے سماع کریں آگے بیان کر دیں بالمعنی تحدیث میں توسع اختیار نہیں کیا جیسے دیگر کئی رواۃِ حدیث نے کیا، ابن عبد البر لکھتے ہیں آنجناب کی مراد۔ واللہ اعلم۔ یہ تھی کہ آپ نے اپنی امت کے افراد کو سمندری جہاد کرتے دیکھا جو جنت میں بادشاہوں کی طرح تختوں پر بیٹھیں گے اور آپ کا خواب وحی تھا اللہ تعالیٰ نے اہلِ جنت کی صفت میں کہا: (عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ) [الصافات: ۴۴] اور فرمایا: (عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ) [یس: ۵۶] ارائک سرر فی الحجال ہیں (یعنی آراستہ جگہوں میں بچھے تخت) بقول عیاض یہ محتمل ہے اور یہ بھی کہ یہ اس جہاد کے دوران ان کی حالت کی

خبر ہوان کی سعتِ احوال، قوامِ امر کثرتِ تعداد اور جودتِ سامان کے مدِ نظر گویا وہ تختوں پر بیٹھے ہوئے بادشاہ ہوں، بقول ابن حجر اس احتمال میں بُعد ہیں اول ہی اظہر ہے لیکن اس کے اکثر طرق میں تمثیل کے صیغہ کا استعمال دال ہے کہ آپ نے وہ معاملہ ملاحظہ کیا جو آخر کار ان کا ہو جائے گا نہ کہ اس معرکہ کے دوران یہ ان کی حالت ہوگی، یا موقعِ تشبیہ یہ ہے کہ اس جہاد کے نتیجہ میں جو نعمتیں انہیں عطا کی جائیں گی ان میں وہ دنیا کے بادشاہوں کی مثل ہوں گے جو اپنے تختوں پر بیٹھے ہوں محسوسات کے ساتھ تشبیہ سامعین کے ذوق کی نسبت ابلغ ہے۔

(فدعا) الجہاد میں : (فدعا لها) تھا، روایتِ لیث میں بھی اس کے مثل ہے، ابوطوالہ کی روایت میں ہے کہ فرمایا: (اللهم اجعلها منهم) حماد بن زید کی روایت میں ہے: (فقال أنت منهم) مسلم کے ہاں بھی اس طریق میں ہے: (فإنك منهم) عمیر بن اسود کی روایت میں ہے میں نے کہا یا رسول اللہ میں ان میں سے ہوں؟ فرمایا تم ان میں ہو! تطبیق یہ ہے کہ دعا فرمائی جو قبول ہوئی (اور آپ کو اس قبولیت کی اطلاع بھی دی گئی) تب آپ نے جزم کے ساتھ انہیں یہ بتلایا۔ (ثم وضع رأسه فنام) لیث کی روایت میں ہے: (ثم قام ثانية ففعل مثلها فقالت مثل قولها فأجابها بمثلها) حماد کی روایت میں ہے کہ دو یا تین مرتبہ یہی کہا، ابوطوالہ کے ہاں بھی یہی ہے ابوعوانہ کی دراوردی عن اسماعیل بن جعفر عنہ سے روایت میں ہے: (ففعل مثل ذلك مرتين أخريين) (کہ دو اور مرتبہ یہی کیا تو گویا کل تین مرتبہ) یہ سب شاذ ہے حضرت انس کے طریق سے محفوظ اور جس پر جمہور کی روایات متفق ہیں، یہ ہے کہ یہ یکے بعد دیگرے دو مرتبہ تھا اور پہلی مرتبہ میں آپ نے انہیں کہا تھا کہ تم ان میں سے ہو اور دوسری مرتبہ میں نفی کی تھی، اس کی تائید عمیر بن اسود کی روایت سے ملتی ہے جس میں ہے کہ پہلی مرتبہ فرمایا: (يغزون هذا البحر) اس سمندر میں جہاد کریں گے اور دوسری مرتبہ میں فرمایا: (يغزون مدينة قيصر) (یعنی قیصر کے شہر [یعنی قسطنطنیہ موجودہ استنبول] پر حملہ آور ہوں گے)۔ (أنت من الأولين) دراوردی عن ابی طوالہ کی روایت میں زیادت ہے کہ: (و لستِ من الآخرين) عمیر کی روایت میں ہے میں دوسری مرتبہ بھی پوچھا کیا میں ان میں ہوں گی؟ فرمایا نہیں، ابن حجر کہتے ہیں روایت میں مذکور: (فقال مثلها) سے ظاہر یہ ہے کہ دوسری مرتبہ کے خواب میں جنہیں دیکھا وہ بھی سمندر میں سوار ہوں گے لیکن عمیر بن اسود کی روایت سے دلالت یہ ملتی ہے کہ وہ خشکی میں جہاد کریں گے کیونکہ اس میں ہے: (يغزون مدينة قيصر) ابن تین نے بھی نقل کیا ہے کہ دوسری مرتبہ کی بات غزاۃ البر (یعنی خشکی میں جہاد کیلئے نکلنے والوں) کی بابت وارد ہوئی ہے انہوں نے اس کی تائید کی ہے، اس پر خبر میں مذکور مثلیت کو دونوں گروہوں کی اکثر مشترک صفات پر محمول کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ سمندری سفر پر، یہ احتمال بھی ہے کہ قیصر کے شہر (یعنی اس کی سلطنت کا دارالحکومت جو قسطنطنیہ (موجودہ استنبول) پر حملہ آور ہونے والوں میں سے بعض مجاہدین سمندری سفر کر کے وہاں تک پہنچے ہوں، بالفرض اگر مراد وہ جو ابن تین نے نقل کیا تو اولیت اس کے خشکی میں ہونے کے باوصف قیصر کے شہر کے قصد کے ساتھ مقید ہے وگرنہ تو اس سے قبل بار ہا خشکی میں جہادی مہمات وقوع پذیر ہوئیں قرطبی اس ضمن میں رقمطراز ہیں کہ اولیٰ یہ کہنا ہے کہ پہلی مرتبہ کی بات صحابہ کرام جنہوں نے اولین مرتبہ سمندری جہاد کیا، کی بابت تھی اور دوسری مرتبہ کی بات تابعین کے بارہ میں جنہوں نے اولین سمندری جہاد کیا بقول ابن حجر امرِ واقع یہ ہے کہ دونوں مرتبہ کی ان سمندری مہمات میں دونوں فریق موجود تھے البتہ پہلی مہم میں زیادہ تر صحابہ کرام اور دوسری میں معاملہ اس کے برعکس تھا،

عیاض اور قرطبی کہتے ہیں سیاق میں دلیل ہے کہ آپ کا دوسرا خواب پہلے خواب سے دیگر تھا اور ہرایک میں امت کے مجاہدین کا ایک گروہ آپ کو دکھلایا گیا، جہاں تک ام حرام کا قول کہ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے ان میں کرے یعنی دوسری مرتبہ میں تو یہ ان کے اس ظن کے سبب کہ دوسرا گروہ مرتبہ میں پہلے کے مساوی ہوگا تو دوسری مرتبہ کیلئے بھی سوال کیا تا کہ ان کا اجر دوگنا ہو، یہ نہیں کہ انہیں پہلے گروہ میں اپنی شمولیت کے بارہ میں نبی اکرم کی دعا کی قبولیت میں شک تھا، بقول ابن حجر آپ کی دعا کی قبولیت اور جزم کے ساتھ یہ کہنے کہ تم پہلوں میں ہوگی اور دوسرے گروہ میں بھی ہونے کی بابت ام حرام کے سوال کے مابین کوئی تنافی نہیں کیونکہ یہ تو آپ نے انہیں نہ بتلایا تھا کہ تم اس پہلی سمندری مہم میں شہید ہو جاؤ گی (اور اس وجہ سے دوسرے گروہ کے ساتھ نہ جا سکو گی) تو شوقِ جہاد نے انہیں دوسرے گروہ کے ہمراہ جانے کی دعا کا مطالبہ کرنے پر آمادہ کیا تا کہ دونوں گروہوں کا اجر انہیں حاصل ہو تو آپ نے باور کرایا کہ تم دوسرے گروہ کا زمانہ نہیں پا سکو گی تو ایسے ہی ہوا۔

(فركبت البحر في زمان معاوية) لیث کی روایت میں ہے کہ اپنے شوہر عبادہ بن صامت کے ساتھ مسلمانوں کی پہلی سمندری جہادی مہم میں حضرت معاویہ کے ہمراہ نکلیں، حماد کی روایت میں ہے کہ حضرت عبادہ نے ان کے ساتھ شادی کی اور انہیں لے کر جہاد کو چلے ابوطوالہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عبادہ سے شادی کی اور بنت قرظہ کے ساتھ سمندر میں سوار ہوئیں، ان کا نام باب (غزوة المرأة في البحر) میں ذکر ہوا تھا باب (فضل من يسرع في سبيل الله) میں اس زمانہ کا ذکر کیا تھا جب جہاد کیلئے اہل اسلام پہلی مرتبہ سمندر میں سوار ہوئے یہ سن ۲۸ھ تھا حضرت عثمان کا دورِ خلافت امیر معاویہ تب امیرِ شام تھے سیاقِ خبر کا ظاہر اس امر کا موہم ہے کہ یہ ان کے عہدِ خلافت کا واقعہ ہے مگر ایسا نہیں بعض لوگ اسکے ظاہر سے اسی دھوکہ میں پڑے تو یہ خبرِ نبوی صرف انہی لوگوں کے حق میں وارد ہوئی ہے جو پہلی سمندری جہادی مہم میں نکلے تھے قبل ازیں حضرت عمر نے جہاد کیلئے سمندری اسفار کی اجازت نہ دی تھی حضرت عثمان نے جب زمامِ خلافت سنبھالی تو امیر معاویہ نے ان سے پھر اس کی اجازت مانگی تو انہوں نے دیدی ابوجعفر طبری نے یہ عبدالرحمٰن بن یزید بن اسلم سے نقل کیا ہے ان کے رد میں صحیح میں موجود یہ تصریح کافی ہے کہ یہ مسلمانوں کی اولین بحری جہادی مہم ہے انہوں نے خالد بن معدان کے طریق سے بھی نقل کیا کہ اولین بحری مہم حضرت معاویہ کی تھی حضرت عثمان کے دورِ خلافت میں اور اس سے قبل انہوں نے اس کی حضرت عمر سے بھی اجازت طلب کی تھی جو نہ ملی تو حضرت عثمان سے مسلسل اجازت مانگتے رہے جو آخر مل گئی اور ہدایت دی کہ جو رضا کارانہ طور سے اس مہم میں چلنا چاہے اسی کو ساتھ لے جانا انہوں نے یہی کیا، خلیفہ بن خیاط اپنی تاریخ میں ۲۸ھ کے واقعات کے ضمن میں لکھتے ہیں اس برس حضرت معاویہ نے سمندر میں جہاد کیا اور ان کے ساتھ ان کی زوجہ فاختہ بنت قرظہ جبکہ عبادہ بن صامت اور ان کی زوجہ ام حرام بھی تھے، کئی اور نے بھی اس کا ذکر اس برس کے حوادث و واقعات میں کیا ہے ابن ابی حاتم نے بھی اسی پر جزم کیا یعقوب بن سفیان نے اسے ۲۷ھ کے ماہِ محرم میں قرار دیا بقول ان کے اسی برس قبرص کا پہلا معرکہ برپا ہوا تھا، طبری نے واقدی کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ نے دورِ عثمانی میں رومیوں سے جہاد کیا تو اہل قبرص سے آخر معاہدۂ صلح ہوا انہوں نے ان کی زوجہ کا نام کُبرۃ لکھا اور ذکر کیا کہ بعض نے فاختہ بنت قرظہ کہا ہے یہ دونوں بہنیں تھیں حضرت معاویہ نے ایک کے انتقال کے بعد دوسری سے شادی کی، ابن وہب عن ابن لہیعہ سے منقول ہے کہ امیر معاویہ نے دورِ عثمانی میں اہلِ قبرص سے جہاد کیا ان کی بیوی بھی ان

کے ہمراہ تھیں ابومعشر مدنی کے طریق سے نقل کیا کہ یہ ۲۳ھ کا واقعہ ہے تو اس طرح اس ضمن میں ہمیں تین اقوال ملتے ہیں اصح اول ہے بہر حال اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ واقعہ دورِ عثانی کا ہے کیونکہ ۳۵ھ کے آخر میں انہیں شہید کیا گیا تھا۔

(فصرعت عن دابتها الخ)لیث کی روایت میں ہے جہاد کے بعد شام واپسی کیلئے تیار ہوئے تو ان کی سواری ان کے قریب کی گئی (فصرعت فماتت)(یعنی سواری کی ٹکر سے گریں اور وفات پا گئیں) احمد کے ہاں حماد بن زید کی روایت میں ہے: (فوقصتها بغلة لها شهباء فوقعت فماتت)(یعنی اپنے خچر سے گر گئیں) باب (ركوب البحر) میں گزرا کہ گردن ٹوٹ گئی تھی لیث کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ساحلِ شام کا واقعہ ہے جب جہاد کے بعد سمندر سے باہر آئے تھے لیکن ابن ابی عاصم نے کتاب الجہاد کے (باب ما قيل في قتال الروم) میں ہشام بن عمار عن یحیی ابن حمزہ سے قصہ ام حرام کی سابق الذکر سند کے ساتھ یہ عبارت نقل کی: (و عبادة نازل بساحل حمص)ہشام کہتے ہیں میں نے ساحلِ حمص پر ان کی قبر بھی دیکھی ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ ان کی قبر بحر روم کے ایک جزیرہ قبرص میں ہے، ابن حبان لیث بن سعد کے طریق سے حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں کہ ام حرام کی قبر بحر روم کے ایک جزیرہ میں ہے جسے قبرص کہا جاتا ہے مسلمانوں کے علاقوں اور اس کے مابین تین ایام کی مسافت ہے، ابن عبد البر نے جزم کیا کہ ان کا حادثہ قبرص کے ساحل پر اتر کر پیش آیا تھا طبری نے واقدی کے طریق سے نقل کیا کہ لڑائی کے بعد حضرت معاویہ کی ہر سال سات ہزار دینار کی ادائیگی پر اہلِ قبرص سے صلح ہوئی تو جب وہاں سے واپسی کا پروگرام بنا ام حرام کے قریب ان کی سواری لائی گئی تو سوار ہوتے وقت گر گئیں جس سے موت واقع ہو گئی وہیں ان کی قبر بنائی گئی (وہاں کے لوگ) بارش کی دعا کرنے ان کی قبر پر آنے لگے اور مشہور ہوا کہ یہ ایک صالحہ خاتون کی قبر ہے تو اس پر شائد ہشام بن عمار کی اپنے قول: (رأيت قبرها بالساحل) سے مراد ساحلِ قبرص ہو گویا وہ خلیفہ ہارون عباسی کے زمانہ میں اس مہم میں شریک تھے جو وہ قبرص والوں کے ساتھ جنگ کرنے آیا تھا، تطبیق یہ ہوگی کہ جزیرہ پہنچ کر لڑائی شروع ہوگئی اور ضعفاء یعنی خواتین وغیرہ پیچھے تھیں تو اس اثناء صلح ہو گئی تو ام حرام نے چاہا کہ شام واپسی سے قبل اتر کر شہر دیکھ لیں تب یہ سانحہ ہوا، حماد بن زید کی روایت میں مذکور: (فلما رجعت) اور ابو طوالہ کی روایت میں مذکور: (فلما قفلت) کا معنی (أرادت الرجوع)(یعنی لوٹنے کا جب ارادہ کیا) کیا جائے گا اسی طرح لیث کی منقولہ اس عبارت کا بھی: (فلما انصرفوا من غزوهم قافلين الخ أي أرادوا الانصراف)

ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے ایک شئ ملی جس سے اصلاً ہی اشکال زائل ہوتا ہے وہ عبد الرزاق کی معمر عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار کی روایت، کہتے ہیں ایک عورت نے انہیں بیان کیا کہ نبی اکرم سوئے پھر ہنستے ہوئے بیدار ہوئے میں نے کہا آپ مجھ پہ ہنس رہے ہیں یا رسول اللہ؟ فرمایا نہیں لیکن میری امت کا ایک گروہ سمندر میں جہاد کی غرض سے نکلے گا ان کی مثال تختوں پر بیٹھے بادشاہوں کی سی ہے، آپ دوبارہ سو گئے پھر بیدار ہوئے اور پھر وہی بات کہی لیکن اب یہ بھی فرمایا: (فيرجعون قليلة غنائمهم مغفورا لهم) (یعنی قلیل غنائم لے کے لوٹیں گے اس حالت میں کہ بخش دیے گئے) کہتی ہیں میں نے کہا آپ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی ان میں کرے تو آپ نے دعا کی، عطاء کہتے ہیں تو میں نے اس خاتون کو اس غزوہ میں دیکھا جو منذر بن زبیر کی قیادت میں ارضِ روم کی طرف گیا تو یہ خاتون ارضِ روم میں فوت ہو گئیں اس کی سند صحیح کی اسانید کی شرط پر ہے ابو داؤد نے ہشام بن یوسف عن معمر کے طریق

سے نقل کیا: (عن عطاء بن یسار عن الرمیصاء أخت أم سلیم) اسے ابن وہب نے حفص بن میسرہ عن زید بن اسلم سے اپنی روایت میں: (عن أم حرام) ذکر کیا یہی زہیر بن عباد عن زید بن اسلم نے کہا، میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ جس نے عطاء بن یسار کی روایت میں ام حرام کہا وہ وہم کا شکار ہوا ہے یہ دراصل رمیصاء ہے اور یہ ام سلیم نہیں اگرچہ انہیں بھی رمیصاء کہا جاتا تھا جیسا کہ المناقب کی حدیثِ جابر میں گزرا کیونکہ ام سلیم کا انتقال تو ارضِ روم میں نہیں ہوا اور شائد یہ ان کی بہن ام عبداللہ بنت ملحان ہوں ابن سعد نے الصحابیات میں ان کا ذکر کیا اور لکھا: (أنها أسلمت و بایعت) کوئی اور ان کے احوال معلوم نہ ہو سکے مگر وہی جو ابن سعد نے ذکر کئے تو محتمل ہے کہ عطاء بن یسار کا نقل کردہ قصہ ان سے متعلق ہو اور اتنی ان کی عمر ہوئی کہ عطاء کی ان سے لقاء ہوئی،

ان کا قصہ ام حرام کے قصہ سے کئی وجوہ سے مغایر ہے اول یہ کہ ام حرام کی حدیث میں ہے کہ آپ جب سوئے تو انہوں نے آپ کا سر کھنگالنا شروع کیا جبکہ دوسری کی حدیث میں ہے کہ آپ جب سوئے انہوں نے اپنا سر دھونا شروع کیا جیسا کہ ابو داؤد کی روایت کے حوالے سے اس کا تذکرہ گزرا، دوم ام حرام کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ وہ پہلے لشکر میں شامل تھیں جبکہ دوسری کی حدیث سے ظاہر یہ ہے کہ وہ دوسرے لشکر میں تھیں، سوم ام حرام کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ دوسرا لشکر بَری مہم شروع کرے گا اور دوسری کی روایت کا ظاہر ہے کہ بحری مہم ہوگی، چہارم یہ کہ ام حرام کی روایت میں ہے کہ امیرِ غزوہ امیر معاویہ تھے جبکہ دوسری روایت میں ہے کہ اس کے امیر منذر بن زبیر تھے، پنجم کہ عطاء بن یسار نے ذکر کیا کہ اس خاتون نے انہیں خود یہ حدیث بیان کی جبکہ ام حرام ان کی صغرسنی میں فوت ہو گئی تھیں ۲۸ھ بلکہ ۳۳ھ میں ان کی عمر ایسی نہ تھی کہ جہادی مہمات میں شامل ہوتے کیونکہ عمرو بن علی وغیرہ نے جزم کے ساتھ ان کی پیدائش ۱۹ھ میں ذکر کی ہے اس پر یہ ایک الگ قصہ ہے ایک ام حرام اور دوسرا ان کی بہن ام عبداللہ کا، شائد ایک ساحل قبرص اور دوسری ساحلِ حمص میں مدفون ہوئیں، بقول ابن حجر یہ تطبیق کسی اور کے ہاں نہیں دیکھی تو اللہ کی حمد ہے اس کی جزیلِ نعمت پر

حدیث سے مستنبط منجملہ فوائد کے جہاد کی ترغیب وتحریض، مجاہد کی فضیلت کا بیان، جہاد کیلئے سمندر پر سواری کا ثبوت ملا اس بارے اختلاف کا بیان گزرا ہے حضرت عمر اس سے منع کرتے تھے حضرت عثمان بھی شروع میں مانع رہے پھر بالآخر اجازت دیدی ابو بکر بن عربی لکھتے ہیں بعد ازاں عمر بن عبدالعزیز نے بھی اپنے دور میں اس سے روکا پھر اجازت دے دی اور اسی پر معاملہ مستقر ہوا حضرت عمر سے منقول ہے کہ سوائے حج وعمرہ ونحو ذلک سمندری اسفار سے منع کیا کرتے تھے ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ جب سمندر میں طوفان جیسی کیفیت ہو تو بالاتفاق اس میں سفر کرنا حرام ہے مالک نے خواتین کا سمندر میں سفر کرنا مطلقاً مکروہ قرار دیا اس وجہ سے کہ بے پردگی ہونا لازم ہے کہ جہازوں میں ایسی گنجائش ہی نہیں ہوتی کہ اس سے احتراز ہو پائے ان کے اصحاب نے اسے چھوٹے بحری جہازوں کے ساتھ مختص قرار دیا لیکن اگر جہاز بڑے ہیں کہ پردہ ممکن ہے تب حرج نہیں، حدیث سے تمنائے شہادت کا جواز بھی ثابت ہوا اور یہ کہ جو اس اثناء طبعی طور سے فوت ہوا وہ شہداء کے حکم میں ہوگا ابن عبدالبر نے یہی لکھا اور یہی ظاہرِ قصہ ہے لیکن اصلِ فضل میں استواء (برابری) درجات میں استواء کو مستلزم نہیں کتاب الجہاد کے باب (الشهداء) میں کثیر ایسے لوگوں کا ذکر گزرا جن پر لفظِ شہید کا اطلاق ہوا حالانکہ وہ مقتول نہیں، قیلولہ کی مشروعیت بھی ملی کہ اس میں قیامِ شب کی اعانت ہے بدن سے جوئیں وغیرہ موذی حشرات کے نکالنے کا بھی ثبوت ملا اور ہر امیر وسالار کے ساتھ جہاد کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی کیونکہ یہ حدیث قیصر کے دارالحکومت میں جا کر جہاد کرنے

والے کی تعریف وتوصیف کومتضمن ہے (قطع نظر اس امیر کے ذاتی اوصاف کے) اور اس مہم (جس نے قسطنطنیہ میں جا کر جہاد کیا) کا امیر یزید بن معاویہ تھا (آگے فتح کی عبارت ہے: و یزید یزیدُ بظاہر اس کا مطلب ہے کہ یزید ہر معاملہ میں بڑھا ہوا تھا پیچھے کئی جگہ یزید کے ان اقدامات سے جو خلیفہ بن کر کئے، نہایت بیزاری کا اظہار کر چکے ہیں) صالح النیت غازی کی فضیلت بھی ثابت ہوئی بعض شراح نے اس میں لکھا کہ مجاہدین کی فضیلت قیامت تک ثابت ہے کیونکہ اس میں آپ نے فرمایا ہے: (و لست من الآخرین) اور آخرین کی قیامت تک کوئی انتہاء نہیں لیکن بظاہر یہاں اس سے مراد دوسرا گروہ ہے جس کے بارہ میں خواب آیا، ہاں اس سے مجموعی لحاظ سے مجاہدین کی فضیلت کا ثبوت ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ وہ فضیلت جو مذکورین کے حق میں وارد ہوئی، نبی اکرم کی جانب سے غیبی اِخبار بھی واقع ہوا یہ آپ کی علاماتِ نبوت میں شمار کیا گیا ہے، عطاء کی گئیں نعمتوں پر خوشی کے اظہار کا جواز بھی ملا اور حصولِ سرور پر ہنسنا بھی، بعض طرق میں جو تعجب کا لفظ وارد ہوا وہ بھی اسی پر محمول ہے، مہمان کا میزبان کے گھر قیلولہ کر لینے کا جواز بھی ملا بشرطِ کہ اس کی اذن سے ہو اور کسی قسم کے فتنہ کا بھی خدشہ نہ ہو، غیر محرم خاتون کا مہمان کی خدمت بجا لانا مثلاً کھانا پیش کرنا اور آرام و بیٹھنے کیلئے جگہ تیار کرنا بھی ثابت ہوا اور اس امر کی اباحت بھی کہ شوہر کے مال سے مہمانوں کی خدمت کرے کیونکہ گھر میں جو کچھ موجود ہے اس کی بابت ظنِ غالب یہی ہے کہ اس کے شوہر کا ہے یہی ابن بطال نے کہا، لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وکیل اور موتمن اگر سمجھے کہ اس کا فعل صاحبِ مال کی خوشی کا باعث ہوگا تو اسے کرنا جائز ہے اور بلا شبہ حضرت عبادہ کیلئے آنجناب کا ان کے گھر میں کھانا تناول کرنا خوشی اور شادمانی کا باعث ہے اگرچہ اس کی اذنِ خاص مذکور نہیں، قرطبی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ابھی حضرت عبادہ سے ان کی شادی نہ ہوئی تھی جیسا کہ گزرا

بقول ابن حجر مگر حدیث میں اس امر کی نفی نہیں کہ کہ وہ شوہر والی نہ تھیں البتہ ابن سعد کی کلام کا مقتضا یہ ہے کہ اس وقت کنوارگی کی حالت میں تھیں، عورت کا مہمان کے سر کو صاف کرنے کا جواز بھی ملا یہ امر ایک جماعت کیلئے باعث اشکال ہوا ہے تو ابن عبدالبر نے کہا میرا خیال ہے ام حرام یا ان کی بہن ام سلیم نبی اکرم کی رضاعی والدہ ہوں گی تو ان دو میں سے ایک آپ کی رضاعی والدہ اور دوسری رضاعی خالہ ہوگی تبھی آپ ان کے ہاں جا کر آرام کرتے تھے اور وہ سلوک کرتے تھے جو محرم کا محرم کے ساتھ ہوتا ہے پھر یحی بن ابراہیم بن مزین تک اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم کیلئے ام حرام کے ہاتھوں اپنے سر کی جوؤیں نکلوانا اس لئے جائز ٹھہرا تھا کہ وہ خالاؤں کی جہت سے آپ کے لئے محرم تھیں اس لئے کہ آنجناب کے دادا عبدالمطلب کی والدہ بنی نجار سے تھیں، یونس بن عبدالاعلی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں ابن وہب نے کہا ام حرام نبی اکرم کی رضاعی خالاؤں میں سے تھیں اس لئے آپ ان کے ہاں آرام فرماتے اور ان کی گود میں سر مبارک رکھ کر سر کی جوؤیں نکلواتے تھے بقول ابن عبدالبر ان دونوں میں سے جو بھی (آپ کی رضاعی والدہ) ہو یہ آپ کیلئے محرم تھیں ابوالقاسم بن جوہری، داؤدی اور مہلب نے جیسا کہ ابن بطال نے نقل کیا، ابن وہب کی اسی بات پر جزم کیا ہے دیگر اہلِ علم کہتے ہیں یہ آپ کے والد محترم یا دادا کی خالہ تھیں ابن جوزی لکھتے ہیں میں نے بعض حفاظ سے سنا کہ حضرت ام سلیم حضرت آمنہ بنت وہب والدہ ماجدہِ رسول اکرم کی رضاعی بہن تھیں

ابن عربی نے ابن وہب کی یہ بات نقل کر کے لکھا بعض کہتے ہیں بلکہ نبی اکرم بوجہ معصوم ہونے کے دیگر خواتین کی نسبت

نفسانی خواہشات سے پاک تھے اور آپ ہر فعلِ قبیح اور فحش گوئی سے منزہ تھے تو یہ آپ کے خصائص میں سے ہے پھر کہتے ہیں اور محتمل ہے کہ یہ حجاب نازل ہونے سے قبل کا معاملہ ہو، اس کا رد کیا گیا کہ قطعیت کے ساتھ یہ بعد از حجاب ہے! پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ یہ حجِ وداع سے بعد کا واقعہ ہے (بظاہر ابن حجر کو یہاں واہمہ لگا، حج وداع کے بعد والا واقعہ حضرت ام سلیم کے گھر آپ کے آرام کرنے اور ان کا آپ کے پسینہ کو جمع کرنے کا تھا اور وہ بھی حج وداع کے بعد ہونا جیسا کہ ذاتی رائے ذکر کی محلِ نظر ہے، ام حرام کا یہ واقعہ حجِ وداع کے بعد کا کیونکر ہوسکتا ہے کہ غزوۂ احد میں ان کے شوہر شہید ہوئے تو وہ کیا اتنا عرصہ بغیر شادی کے بیٹھی رہیں؟ اس زمانہ میں یہ دستور و عرف نہ تھا) عیاض نے خصائص والی بات کا یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ خصائص احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے، ثبوتِ عصمت مسلم لیکن اصل عدمِ خصوصیت اور آپ کے ہر فعل کی اقتداء ہے حتی کہ خصوصیت پر کوئی دلیل قائم ہو، دمیاطی نے محرمیت کا دعوی کرنے والوں کے رد میں مبالغہ کیا اور لکھا جس نے بھی کہا کہ ام حرام آپ کی رضاعی خالہ تھیں وہ ذہول کا شکار ہوا ہے یا نسبی اور اثباتِ خؤولت (یعنی خالہ کے رشتے کا اثبات) ہی محرمیت کی مقتضی ہے کیونکہ نسبی جہت سے آپ کی امہات اور جنہوں نے آپ کو دودھ پلایا سب معلوم ہیں ان میں سے کوئی بھی انصار میں سے نہیں ماسوائے ام عبدالمطلب کے، یہ سلمی بنت عمرو بن زید بن لبید بن خراش بن عامر بن غنم بن عدی بن نجار ہیں اور ام حرام کا نسب نامہ یہ ہے: بنت ملحان بن خالد بن زید بن حرام بن جندب بن عامر (بن غنم) مذکور! تو ام حرام اور سلمی اپنے جدِ اعلی عامر بن غنم میں جا کر مجتمع ہوتی ہیں اور یہ ایسی خؤولت ہے جس سے محرمیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ خالہ کا یہ رشتہ مجازی ہے یہ ایسے ہی جیسے آپ نے حضرت سعد بن ابی وقاص کی بابت کہا تھا کہ یہ میرے ماموں ہیں کیونکہ وہ بنی زہرہ سے تھے جو آپ کی والدہ حضرت آمنہ کے اقارب تھے بالفعل وہ حضرت آمنہ کے بھائی نہ تھے، نہ نسب اور نہ رضاعت سے! پھر لکھا جب یہ متقرر ہوا تو صحیح میں ثابت ہے کہ نبی اکرم ماسوائے ازواج مطہرات کے کسی خاتون کے ہاں نہ جایا کرتے تھے بجز ام سلیم کے، آپ سے اس بابت استفسار کیا گیا تو آپ نے جواب دیا: (أرْحَمُها قُتِلَ أخوها معی) (یعنی میں اس پہ رحم کھاتا ہوں کہ اسکا بھائی میرے ساتھ شہید ہوا) یعنی حرام بن ملحان، یہ بئرِ معونہ کے واقعہ میں شہید ہوئے تھے

بقول ابن حجر حرام کا قصہ کتاب الجہاد کے باب (فضل من جهز غازیا) میں گزرا، وہاں اس حصر کے مفہوم اور ام حرام بارے جو اس حدیثِ باب میں مذکور ہوا، کے درمیان تطبیق ذکر کی تھی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں بہنیں ایک ہی احاطہ میں رہتی تھیں اس احاطہ میں دونوں کا الگ الگ گھر تھا اور حرام دونوں کے چونکہ بھائی تھے لہذا دونوں (کے ہاں نبی اکرم کی آمد و رفت) کی علت مشترک ہوئی اور اگر ام عبداللہ کا قصہ ثابت ہے جس کا تذکرہ گزرا تو اس سبب و علت میں وہ بھی ان کے ساتھ مشترک تھیں، اسی علتِ مذکورہ کی طرف یہ امر بھی مضاف کیا جائے گا کہ ام سلیم کے بیٹے حضرت انس نبی اکرم کے خادمِ خاص تھے اور یہ عرف میں عام ہے کہ آدمی اپنے خاص خادم کے ساتھ اور اس کے گھر والوں کے ساتھ خاص نسبت رکھتا ہے اور ان سے مخالطت کے اس ضمن میں اس حشمت و جاہ کو آڑے نہیں آنے دیتا جو اجانب کے ساتھ معمول سے بڑھ کر میل جول کیلئے مانع ہوتی ہے، دمیاطی مزید لکھتے ہیں پھر حدیث میں ثابت و مذکور نہیں کہ آپ ام حرام کے ساتھ خلوت میں ہوتے تھے بلکہ یہ دن دیہاڑے ان کے بیٹے، شوہر ونوکر و چاکروں کی موجودگی میں ہوتا تھا بقول ابن حجر یہ قوی احتمال ہے لیکن یہ اشکال کو اس کے اصل سے رد و دفع نہیں کرتا کیونکہ سر کھنگالنے میں ملامست تو موجود ہے

(جو اجنبی کی اجنبی سے حرام ہے) اسی طرح گود میں سر رکھ کر سونا (مگر یہ تو کہیں مذکور نہیں) سب سے احسن جواب دعوائے خصوصیت ہے، یہ امر اسے رد نہیں کرتا کہ یہ بغیر دلیل ثابت نہیں ہوتی کیونکہ دلیل اس پر واضح ہے۔

- 42 باب الْجُلُوسِ كَيْفَمَا تَيَسَّرَ (آدمی کو جس طرح سہولت ہو، بیٹھ سکتا ہے)

(یعنی بیٹھنے کا کوئی خاص شرعی طریقہ نہیں ہے)

- 6284حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لِبْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ اشْتِمَالِ الصَّمَّاءِ وَالِاحْتِبَاءِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ لَيْسَ عَلَى فَرْجِ الإِنْسَانِ مِنْهُ شَيْءٌ وَالْمُلاَمَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ .
تَابَعَهُ مَعْمَرٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حَفْصَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُدَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ

أطرافه 367، 1991، 2144، 2147، 5820، - 5822 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۳۴۹)

کتاب الصلاۃ کے باب(ستر العورۃ) اور کتاب البیوع میں اس کی شرح گزری ہے مہلب کہتے ہیں یہ ترجمہ دلیلِ حدیث سے قائم ہے اس کی تفصیل یہ کہ آپ نے دو حالتوں سے منع کیا ہے تو اس سے دیگر سب حالتوں کی اباحت ثابت ہوئی ہر قسم کے ملبوسات اور بیٹھنے کی تمام ہیئات اگر یہ ساترِ عورۃ ہوں بقول ابن حجر بظاہر ترجمہ کی مناسبت اخذ کی جائے گی نہی عن ہیئۃ الجلوس سے نہی عن لبستین کی طرف عدول کی جہت سے کہ دونوں میں سے ہر ایک انکشافِ عورۃ کو مستلزم ہے تو اگر بیٹھنے کا یہ انداز لذاتہا مکروہ ہوتا تو ذکرِ لبس سے تعرض نہ فرماتے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ نہی ایسے اندازِ نشست سے متعلق ہے جس سے کشفِ عورۃ ہوتا ہو اور ہر انداز سے بیٹھنا مباح ہے اگر کشفِ عورۃ نہ ہو رہا ہو(یعنی اگر وہ حصے عیاں نہ ہوتے ہوں جن کا ستر فرض ہے) پھر مہلب نے دعوی کیا کہ ان لبستین سے نہی حالتِ نماز کے ساتھ خاص ہے کیونکہ یہ خفض ورفع (یعنی جھکنے اور اٹھنے) میں سترِ عورۃ نہیں کرتے غیر حالتِ نماز میں بیٹھا شخص چونکہ کچھ نہیں کر رہا ہوتا لہذا اس کی بے پردگی نہیں ہوتی تو کوئی حرج بھی نہیں، کہتے ہیں باب الاحتباء میں گزرا کہ نبی اکرم بھی محتبی ہوتے تھے ابن حجر لکھتے ہیں مرحوم سے نفس الخبر میں مذکور تقیید سے غفلت سرزد ہوئی ہے کہ اس میں ہے: (ليس على فرجه الخ) کتاب اللباس کے باب (اشتمال الصماء) میں یہ عبارت گزری ہے: (والصماء أن يَجْعَل ثوبَهُ على أحدِ عاتِقَيه فيَبْدُو أحدُ شِقِّيه) اور سترِ عورہ ہر حالت میں مطلوب ہے اگرچہ حالتِ نماز میں یہ متاکد ہے کہ اس کے ترک سے نماز باطل ہو جائے گی ابن بطال نے ابن طاؤس کی بابت نقل کیا کہ وہ تربعاً (یعنی آلتی پالتی مار کر) بیٹھنا مکروہ قرار دیتے تھے اور کہتے تھے: (هي جلسة مملكة)(یعنی شاہانہ انداز سے بیٹھنا) اور ان کا مسلم اور ثلاثہ کی جابر بن سمرہ کی اس روایت کے ساتھ تعاقب کیا گیا جس میں ہے نبی اکرم جب فجر کی نماز ادا فرما لیتے تو مجلس میں متربع حالت میں طلوعِ آفتاب تک تشریف فرما رہتے، تطبیق بھی ممکن ہے۔

(تابعه معمر الخ) معمر کی روایت بخاری نے البیوع میں، محمد کی روایتِ متابعت ابو احمد بن عدی نے نسخۂ احمد بن نیشاپوری میں اور عبداللہ کی روایت کی بابت میرا خیال ہے کہ ذہلی نے الزہریات میں موصول کی ہے۔

- 43 باب مَنْ نَاجَى بَيْنَ يَدَيِ النَّاسِ وَمَنْ لَمْ يُخْبِرْ بِسِرِّ صَاحِبِهِ فَإِذَا مَاتَ أَخْبَرَ بِه

(لوگوں کے سامنے کسی سے سرگوشی کے انداز میں باتیں کرنا اور جس نے کسی کی کوئی راز کی بات اس کی وفات کے بعد ہی بتلائی ؟)

- 6285حَدَّثَنَا مُوسَى عَنْ أَبِي عَوَانَةَ حَدَّثَنَا فِرَاسٌ عَنْ عَامِرٍ عَنْ مَسْرُوقٍ حَدَّثَتْنِي عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ قَالَتْ إِنَّا كُنَّا أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ عِنْدَهُ جَمِيعًا لَمْ تُغَادَرْ مِنَّا وَاحِدَةٌ فَأَقْبَلَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ تَمْشِي لَا وَاللَّهِ مَا تَخْفَى مِشْيَتُهَا مِنْ مِشْيَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا رَآهَا رَحَّبَ قَالَ مَرْحَبًا بِابْنَتِي ثُمَّ أَجْلَسَهَا عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ ثُمَّ سَارَّهَا فَبَكَتْ بُكَاءً شَدِيدًا فَلَمَّا رَأَى حُزْنَهَا سَارَّهَا الثَّانِيَةَ إِذَا هِيَ تَضْحَكُ فَقُلْتُ لَهَا أَنَا مِنْ بَيْنِ نِسَائِهِ خَصَّكِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالسِّرِّ مِنْ بَيْنِنَا ثُمَّ أَنْتِ تَبْكِينَ فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَأَلْتُهَا عَمَّا سَارَّكِ

أطرافه 3623، 3625، 3715، - 4433 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۳۵۰)

- 6286 قَالَتْ مَا كُنْتُ لِأُفْشِيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سِرَّهُ فَلَمَّا تُوُفِّيَ قُلْتُ لَهَا عَزَمْتُ عَلَيْكِ بِمَا لِي عَلَيْكِ مِنَ الْحَقِّ لَمَّا أَخْبَرْتِنِي قَالَتْ أَمَّا الْآنَ فَنَعَمْ فَأَخْبَرَتْنِي قَالَتْ أَمَّا حِينَ سَارَّنِي فِي الْأَمْرِ الْأَوَّلِ فَإِنَّهُ أَخْبَرَنِي أَنَّ جِبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُهُ بِالْقُرْآنِ كُلَّ سَنَةٍ مَرَّةً وَإِنَّهُ قَدْ عَارَضَنِي بِهِ الْعَامَ مَرَّتَيْنِ وَلَا أَرَى الْأَجَلَ إِلَّا قَدِ اقْتَرَبَ فَاتَّقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي فَإِنِّي نِعْمَ السَّلَفُ أَنَا لَكِ قَالَتْ فَبَكَيْتُ بُكَائِي الَّذِي رَأَيْتِ فَلَمَّا رَأَى جَزَعِي سَارَّنِي الثَّانِيَةَ قَالَ يَا فَاطِمَةُ أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ تَكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ سَيِّدَةَ نِسَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ

.أطرافه 3624، 3626، 3716، - 4434 (سابقہ)

حضرت فاطمہ کے بارہ میں حدیث جب نبی اکرم نے مرض الموت میں چپکے سے ان سے باتیں کیں، یہ المناقب اور الوفاۃ النبویہ میں مشروحا گزری ہے ابن بطال کہتے ہیں جماعت کی موجودی میں ایک کا کسی اور ایک کے ساتھ سرگوشیاں کرنا جائز ہے کیونکہ ترکِ واحد (یعنی ایک آدمی کو چھوڑ کر دوسرے سے سرگوشیاں کرنا) سے جس بات کا خوف ہے (کہ وہ بدگمانی کا شکار ہو جائے گا کہ ہو نہ ہو میرے بارے میں باتیں کر رہے ہیں) وہ کئی افراد کی موجودی میں ایک سے سرگوشیاں کرنے میں موجود نہیں بقول ابن حجر اس کا ایضاح آمدہ باب میں ہوگا، ابن بطال مزید کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ افشائے راز مناسب نہیں اگر اس میں صاحبِ راز کیلئے کوئی مضرت ہو کیونکہ اگر حضرت فاطمہ ازواج مطہرات کو یہ بات بتلا دیتیں (یعنی آپکی موت کی خبر) تو انہیں نہایت غم وحزن ہوتا اور اگر اپنے سیدہِ نساء المومنین والی بات بھی بتلا دیتیں تو ان پر یہ شاق گزرتا اور ان کا حزن اور بڑھ جاتا، ان کی وفات کے بعد جب یہ اندیشہ نہ رہا تو بتلا دیا (فتح کے الفاظ ہیں: فلما أمنت من ذلك بعد موتهن أخبرت به) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں جہاں تک پہلی شق

ہے تو حقِ عبارت یہ تھا کہ کہتے اس سے افشائے راز کا جواز ثابت ہوتا ہے جب اس افشاء کے نتیجہ میں کوئی مضرت پیدا نہ ہوتی ہو، اس لئے کہ اصل فی السر (یعنی سرگوشیاں کرنے کی غرض) کتمان ہے وگرنہ اس کا فائدہ ہی کیا؟ اور جو دوسری شق ہے تو جو علت انہوں نے ذکر کی وہ مردود ہے کیونکہ حضرت فاطمہ سب ازواج مطہرات سے قبل فوت ہوگئی تھیں، میں نہیں جانتا ان کے ذہن سے یہ بات کیونکر نکل گئی؟ کہتے ہیں پھر مجھے خیال آیا کہ ممکن ہے نسخہ میں (یعنی ابن بطال کی شرح کا نسخہ) میں کوئی سقم رہ گیا ہو اور درست عبارت یہ ہو: (فلما أمنت من ذلك بعد موته ----) (یعنی موتہ کی ضمیر نبی اکرم کی طرف راجع ہو) مگر یہ بھی مردود ہے کیونکہ جو حزن کی بات بطورِ تعلیل کی وہ آنجناب کی وفات سے ختم نہ ہوا تھا بلکہ اگر معاملہ وہی ہوتا جو انہوں نے زعم کیا تو انہیں حاصل اس فوات پر ان کا حزن قائم و مستمر رہتا، ابن تین کہتے ہیں حضرت عائشہ کے قول: (عزمت عليك بما لي عليك من الحق) سے غیر اللہ کے ساتھ جوازِ عزم ثابت ہوتا ہے کہتے ہیں مدونہ میں امام مالک سے منقول ہے کہ اگر کسی نے کہا: (أعزم عليك بالله) (یعنی تجھے اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ یہ کام کرو) پھر اس نے نہ کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ قسم ہے اھ، شافعیہ کے ہاں یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں معاملہ حالف کے قصد و نیت کی طرف راجع ہے اگر اپنے آپ کو یہ کہہ کر قسم کا قصد کیا تو یہ قسم ہے اور اگر مخاطب کو قسم دینے کا قصد کیا ہے یا سفارش کا یا اس کا اطلاق کیا تب نہیں۔

44 - باب الاِسْتِلْقَاءِ (چت لیٹنا)

گدی کے بل لیٹنے کو چاہے سو گیا ہو یا جاگتا رہا، استلقاء کہتے ہیں، یہ ترجمہ و حدیث کتاب اللباس کے آخر میں گزری ہے اور حکم کا بیان کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں گزرا وہاں بعض حضرات کا یہ زعم نقل کیا تھا کہ اس بارے وارد نہی منسوخ ہے اور تطبیق دینا اولیٰ ہے اور محلِ نہی تب جب بے پردگی ہوتی ہو اور جواز جب ایسا نہ ہو، یہ خطابی اور ان کے اتباع کا جواب ہے ان حضرات کا قول بھی نقل کیا تھا جنہوں نے اس بارے وارد حدیث کو ضعیف قرار دیا، ان کا زعم ہوا کہ صحیح میں یہ مخرج نہیں حالانکہ یہ ان کی غفلت ہے صحیح بخاری کی کتاب اللباس میں یہ وارد ہے البتہ صحیح مسلم میں یہ مخرج نہیں وہاں سبقتِ قلم سے (مسلم کی بجائے) بخاری لکھ دیا تھا اب اپنے نسخۂ اصل کی اصلاح کر لی ہے اس حدیثِ باب کا حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ایک شاہد بھی ہے اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔

6287 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبَّادُ بْنُ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْمَسْجِدِ مُسْتَلْقِيًا وَاضِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ میں نے نبی اکرم کو مسجد میں چت لیٹے ہوئے دیکھا اپنی ایک ٹانگ کو دوسری پہ رکھے ہوئے۔

علامہ انور باب (الاستلقاء) کے تحت کہتے ہیں ایک ٹانگ پر دوسری ٹانگ رکھ کر لیٹنا، اس صورت منع ہے کہ کشفِ عورہ ہوتا ہو اگر اس کا خدشہ نہیں تب کوئی حرج نہیں۔

- 45 باب لَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ (تین افراد ہوں تو دو باہم سرگوشی نہ کریں)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (اے ایمان والو جب باہم سرگوشیاں کرو تو اثم، ظلم اور نبی کی نافرمانی پہ مشتمل سرگوشی نہ کرو بلکہ نیکی اور تقوی کی باتیں کرو اور فرمایا: اے اہلِ ایمان جب نبی سے راز کی بات کرنا چاہو تو پہلے کچھ صدقہ ادا کیا کرو یہی تمہارے لئے بہتر و اطہر ہے پس اگر نہ پاؤ تو بے شک اللہ غفور رحیم ہے)

یعنی راز و نیاز کے انداز میں دو شخص تیسرے کی موجودی میں باہم خفیہ باتیں نہ کریں، ابوذر کی روایت سے باب کا لفظ ساقط ہے۔ (وقال عز وجل الخ) ان آیتوں کے ایراد سے اشارہ دیا کہ جائز تناجی جو حدیث کے مفہوم سے ماخوذ ہے اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ اثم وعدوان میں نہ ہو۔ (إذا ناجيتم الرسول الخ) ابن تین نے زعم کیا کہ بخاری میں (و إذا تناجيتم) واقع ہے تو لکھا قرآن میں تو (ناجيتم) ہے، لیکن مجھے کسی نسخہ میں (تناجيتم) نہیں ملا (فقدموا بين يدی نجواكم صدقة) کی بابت ترمذی نے حضرت علی سے نقل کیا کہ یہ منسوخ ہے ابن عیینہ نے اپنی جامع میں عاصم احول سے نقل کیا کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو جو کوئی آنحضرت سے (مجلس میں) کوئی راز کی گفتگو کرنا چاہتا پہلے کچھ صدقہ کرتا تو سب سے پہلے جس نے یہ کیا وہ علی بن ابوطالب تھے جنہوں نے ایسا کرنے سے قبل ایک دینار صدقہ کیا پھر یہ رخصت نازل ہوئی: (فإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللّٰهُ الخ) [المجادلة :۱۳] یہ مرسل اور اس کے رجال ثقہ ہیں حضرت علی سے بھی یہ مرفوعا دیگر سیاق کے ساتھ مروی ہے اسے ترمذی، ابن حبان۔ صحیح قرار دیا، اور ابن مردویہ نے علی بن علقمہ سے نقل کیا کہتے ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی تو مجھے نبی اکرم نے کہا تمہارا کیا خیال ہے ایک دینار مقرر کر دیں؟ عرض کی اس کی استطاعت نہ پائیں گے، فرمایا نصف دینار، عرض کی یہ بھی نہ کر سکیں گے فرمایا پھر کتنا ہو؟ عرض کی: (شعيرة) (یعنی کچھ جو) فرمایا: (إنك لزهيد) (یعنی تنگ خو) کہتے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی: (ءَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً الخ) علی کہتے تھے میری وجہ سے امت پر تخفیف کی گئی، ابن مردویہ نے حضرت سعد بن ابو وقاص سے اس کے لئے شاہد بھی تخریج کیا۔

- 6288 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةٌ فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب تین افراد ہوں تو تیسرے کو چھوڑ کر دو باہم سرگوشی نہ کریں

(عن نافع) مالک کے اس میں ابن عمر سے ایک اور شیخ بھی ہیں اس میں ایک قصہ بھی ہے ایک باب کے بعد اس کا ذکر کروں گا۔ (إذا كانوا ثلاثة) اکثر کے ہاں یہ (ثلاثة) کی نصب کے ساتھ ہے بطورِ خبر، مسلم کی روایت میں: (إذا كان ثلاثةٌ)

رفع کے ساتھ ہے اس طور کہ کان تامہ ہے۔ (فلا یتنا جی الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے الف مقصورہ رسم الخط میں ثابت کے ساتھ یاء کی صورت میں اور لفظ میں التقائے ساکنین کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، یہ لفظاً خبر لیکن معنائے نہی میں ہے بعض نسخوں میں فقط جیم کے ساتھ ہے یعنی بلفظ النہی، ایوب نے نافع سے جیسا کہ ایک باب کے بعد آئے گا، یہ زیادت کی: (فإن ذلك يُحزِنُه) (یعنی اسے دکھ ہوگا) اس زیادت کے ساتھ حدیث کی پہلی آیت کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے اس کے جملہ : (لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا) سے، مزید تفصیل چند ابواب کے بعد ہوگی۔

علامہ انور (لا يتناجى اثنان دون الخ) کے تحت لکھتے ہیں وہ تیسرا خیال کرے گا کہ یہ راز و نیاز اس کی بابت ہو رہے ہیں ہاں اگر لوگوں کے درمیان بیٹھے دو بندے کچھ باہم راز داری سے کچھ گفتگو کرنے لگیں تب کوئی حرج نہیں۔

46 - باب حِفظِ السِّرِّ (راز کی حفاظت)

6289 - حَدَّثَنَا عَبدُ اللَّهِ بنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُعتَمِرُ بنُ سُلَيمَانَ قَالَ سَمِعتُ أَبِى قَالَ سَمِعتُ أَنَسَ بنَ مَالِكٍ أَسَرَّ إِلَىَّ النَّبِىُّ ﷺ سِرًّا فَمَا أَخبَرتُ بِهِ أَحَدًا بَعدَهُ وَلَقَد سَأَلَتنِى أُمُّ سُلَيمٍ فَمَا أَخبَرتُهَا بِهِ

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے مجھے ایک راز کی بات بتلائی تو میں وہ آپ کے بعد کسی کو نہیں بتلائی حتی [والدہ محترمہ] ام سلیم نے بھی مجھ سے پوچھا مگر میں نے نہ بتلائی۔

معتمر بن سلیمان سے مراد تیمی ہیں۔ (سراً) مسلم کی ثابت عن انس سے روایت میں ہے ایک اور حدیث کے اثناء کہ مجھے ایک کام سے بھیجا مجھے اپنی والدہ سے کچھ تاخیر ہوئی تو پوچھا: (ما حبسك) احمد اور ابن سعد کی حمید عن انس کے طریق سے روایت میں ہے کہ مجھے ایک پیغام دے کر بھیجا۔ (فما أخبرت به أحدا الخ) ثابت کی روایت میں ہے کہ جب والدہ کو بتلایا کہ نبی اکرم نے کسی کام سے بھیجا تھا تو انہوں نے پوچھا کس کام سے؟ میں نے کہا یہ راز ہے، کہا نبی اکرم کے راز سے کسی کو آگاہ نہ کرنا، حمید عن انس کی روایت میں ہے کہ ہدایت دی کہ نبی اکرم کے راز سے کسی کو آگاہ نہ کرنا، ثابت کی روایت میں ہے کہ انس مجھ سے کہنے لگے واللہ اگر کسی کو بتلانا ہوتا تو اے ثابت تمہیں بتلاتا، بعض علماء کہتے ہیں گویا یہ راز ازواج مطہرات کے ساتھ مختص تھا وگرنہ اگر علم سے متعلق کوئی بات ہوتی تو حضرت انس اس کے کتمان کا اتنا اہتمام نہ کرتے، بقول ابن بطال اہل علم کی رائے ہے کہ افشائے راز مباح نہیں اگر اس سے صاحبِ راز کو مضرت لاحق ہوتی ہو اکثر کا قول ہے کہ صاحبِ راز کی وفات کے بعد بتلانے میں حرج نہیں جس طرح اس کی حیات میں لازم تھا الا یہ کہ اس میں اس کے لئے کوئی تنقیصِ شان والی بات ہو، ابن حجر کہتے ہیں بظاہر وفات کے بعد بھی دو قسم میں یہ منقسم ہے ایک جو مباح ہے کبھی اس کا بتلا دینا مستحب ہوگا چاہے صاحبِ راز اسے ناپسند کرے مثلاً کوئی ایسی بات کہ اس میں اس کے لئے تزکیہ ہو مثلاً کرامت، منقبت یا اس جیسی کوئی بات ہو، دوم جو مطلقاً مکروہ ہو کبھی یہ حرام ہوگا اسی طرف ابن بطال نے اشارہ کیا ہے! کبھی تو اس کا افشاء واجب ہوتا ہے مثلاً جس میں اس کے ذمہ کسی کے حق کا ذکر ہو جس کی ادائیگی سے وہ معذور رہا تھا تو اسے بتلا دینے سے اس کے

ورثاءاس کی ادائیگی کا اہتمام کر سکتے ہیں، حفظِ راز کے بارہ میں کئی احادیث وارد ہیں مثلا حضرت انس کی حدیث : (اِحفَظْ سِرِّی تَكُنْ مؤمِنا) اسے ابویعلی اور خرائطی نے نقل کیا اس کی سند میں علی بن زید ہیں جو صدوق ہیں مگر کثیر الاوہام ہیں اس کی اصل ترمذی نے بھی تخریج کی اور حسن قرار دیا لیکن یہ متن ذکر نہیں کیا بلکہ بعضِ حدیث نقل کی پھر کہا: (و فی الحدیث طول) اسی طرح یہ حدیث: (إنما يتجالس المتجالسان بالأمانة فلا يَحِلُّ لأحَدٍ أنْ يُفشِيَ علىٰ صاحبه ما يكره)(یعنی راز امانت ہیں تو کوئی کسی کے راز کا افشاء نہ کرے) اسے عبدالرزاق نے ابوبکر بن حزم سے مرسلا نقل کیا اس کی سند ضعیف ہے ابو داؤد کی حضرت جابر سے حدیث بھی اس کے مثل ہے مزید یہ بھی: (إلا ثلاثة مجالس: ما سُفِكَ فيه دَمٌ حرام أوْ فَرْجٌ حرام أو اُقْتُطِعَ فيه مالٌ بغير حق)(یعنی مگر تین قسم کی مجالس: ایک جس میں ناحق خون بہایا گیا ہو، دوم جس میں جنسی زیادتی کی گئی اور سوم جس میں ناحق کسی کا مال غصب کیا گیا ہو، یعنی ان کی بابت بتلانا اس زمرہ میں نہیں آتا) حضرت جابر کی ایک مرفوع روایت میں ہے: (إذا حَدَّثَ الرجل بالحديث ثم التفت فهي أمانة) اسے ابن ابی شیبہ، ابو داؤد اور ترمذی نے نقل کیا ابو یعلی کے ہاں حدیثِ انس سے اس کا شاہد ہے۔

اسے مسلم نے بھی (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 47 باب إِذَا كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ثَلاَثَةٍ فَلاَ بَأْسَ بِالْمُسَارَّةِ وَالْمُنَاجَاةِ

(اگر مجلس میں تین سے زیادہ افراد ہیں تو دو کے باہم سرگوشی کرنے میں کوئی حرج نہیں)

(المناجاة) کا(المسارة) پر عطف عطف الشیء علی نفسہ کی قبیل سے ہے جب لفظ مختلف ہو کیونکہ دونوں ہم معنی ہیں، بعض نے کہا دونوں کے مابین تغایر ہے وہ یہ کہ مسارت اگرچہ مفاعلہ (یعنی مشارکت) کی مقتضی ہے لیکن راز کہنے اور جسے بتلایا جائے کے اعتبار سے ہے جبکہ مناجات دونوں جانب سے کسی سری کلام کے وقوع کی مقتضی ہے لہذا مناجات مسارت سے اخص ہے تب یہ عطفِ خاص علی عام ہوگا۔

- 6290 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا كُنْتُمْ ثَلاَثَةً فَلاَ يَتَنَاجَى رَجُلاَنِ دُونَ الآخَرِ حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ أَجْلَ أَنْ يُحْزِنَهُ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تم تین آدمی ایک جگہ ہو تو تیسرے کو بغیر شریک کیے آپس میں کوئی سرگوشی نہ کرو جب تک کہ بہت سے آدمی نہ ہوں تا کہ وہ (تیسرا) رنجیدہ ہو۔

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔(حتى تختلطوا الخ)یعنی ان تین کے ساتھ دیگر لوگ بھی آجائیں تو یہ دیگر اعم ہے کہ ایک ہو یا اکثر، اس لحاظ سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر (کم از کم) چار افراد ہوں تب دو کا باہم سرگوشی کرنا منع نہ ہوگا کیونکہ اب دو دیگر بھی باہم تناجی کر سکتے ہیں یہ بخاری کی الادب المفرد کی اور ابوداؤد کی ۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ابو صالح عن ابن عمر سے مرفوع روایت میں صریحا وارد ہے اس میں ہے میں نے کہا اگر چار ہوں؟ فرمایا تب حرج نہیں ، مالک عن عبداللہ بن دینار کی روایت میں ہے کہ ابن عمر جب کسی شخص سے راز دارانہ انداز میں کوئی بات کرنا چاہتے اور وہاں کل تین افراد ہوتے تو کسی

چوتھے کو بلا کر کہتے ذرا باہم استراحت کرو (یعنی ایک دوسرے سے باتیں کرو) آگے نبی اکرم کے حوالے سے یہی حدیث ذکر کرتے، جامع سفیان میں بھی عبداللہ بن دینار سے اس کا نحو مروی ہے اسی طرح نافع کے طریق سے بھی (حتی تختلطوا الخ) سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ تین سے زائد اتفاقاً آجائیں یا انہیں طلب کرلیا جائے جیسے ابن عمر کیا کرتے تھے۔

(أجل أن یحزنه) یعنی من أجل ،الادب المفرد میں اسی صحیح والی سند کے ساتھ (من) کے ساتھ ہے خطابی کہتے ہیں اس لفظ کو (من) کے بغیر بھی (عربوں نے) بولا ہے اس کے لئے شاہد ذکر کیا (ان ذلك) کی ہمزہ کا کسر جائز ہے مشہور اس کی زبر ہے، کہتے ہیں اس کے لئے یہ امر اس لئے محزن ہوگا کہ وہ گمان کرسکتا ہے کہ اس کے بارہ میں یہ راز و نیاز ہو رہا ہے یا اسے اس قابل نہیں سمجھا کہ اس راز و نیاز میں شریک کرتے بقول ابن حجر اس تعلیل سے ابن عمر کے فعل سے ایک صورت کا استثناء ماخوذ ہوسکتا ہے کہ اگر چار ہوں تب ایسا کرنا جائز ہے کہ بالفرض اگر کسی جگہ تین افراد ہیں ان میں سے ایک کا باقی دو یا ایک سے کسی سبب مقاطعہ ہے تو اب وہ معنی المنفر د میں ہوگا، اس تعلیل نے یہ رہنمائی بھی کی کہ اگر مناجی ان اشخاص میں سے ہو کہ جب کسی کو خاص بالمناجات کرے تو باقیوں کو حزن لاحق ہوگا تب (چار یا زائد افراد موجود ہونے کے باوجود) ایسا کرنا منع ہوگا الا یہ کہ کسی اہم معاملہ میں ہو جو قادح فی الدین نہیں، ابن بطال نے اشہب عن مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ تین افراد ایک کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز نہ کریں اسی طرح دس بھی کیونکہ ایک کو چھوڑنے سے نہی کی گئی ہے، کہتے ہیں یہ حدیثِ باب سے مستنبط ہے کیونکہ جماعت کا ایک کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز کرنا دو کا ایک کو چھوڑ کر راز و نیاز کرنے کے ہی مترادف ہے، کہتے ہیں یہ حسنِ ادب سے ہے تاکہ تباغُض وتقاطُع کا شکار نہ ہوں مازری اور ان کے اتباع کہتے ہیں ایک کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز کرنے میں دو یا جماعت کے درمیان کوئی فرق نہیں قرطبی نے اس میں اضافہ کیا بلکہ اگر زیادہ لوگ ہیں جنہوں نے ایک کو چھوڑ کر باہم سرگوشیاں شروع کردیں تو یہ بمقابلہ دو ایک کے اسے زیادہ دکھ دینے والی بات ہے لہذا اس صورت میں بھی منع ہونا اولیٰ ہے، تین کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ یہ پہلا عدد ہے جس میں اس طرح کا معاملہ متصور ہوسکتا ہے تو جہاں بھی اس قسم کی صورتحال ہو (کہ تباغض وتقاطع اور بدگمانی کا اندیشہ ہو) اس میں یہی حکم ہوگا ابن بطال نے بھی یہی لکھا، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کئی افراد کئی افراد کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز کرنے لگیں؟ ابن تین نے کہا حضرت فاطمہ کے قصہ بارے حدیثِ عائشہ جواز پر دال ہے۔

- 6291حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا قِسْمَةً فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ إِنَّ هَذِهِ لَقِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ قُلْتُ أَمَا وَاللَّهِ لآتِيَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِي مَلأٍ فَسَارَرْتُهُ فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّ وَجْهُهُ ثُمَّ قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى مُوسَى أُوذِيَ بِأَكْثَرَ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ

.أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6059، 6100، - 6336 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۶۳۸)

غرضِ ترجمہ اس کے جملہ (فسارر ته) سے ہے تو اس میں دلالت ہے کہ ممانعت اس شکل میں مرتفع ہے کہ حاضرین کی ایک جماعت ہے اور وہ اس مسارت سے متاذی بھی نہیں ہو رہے اصلِ حکم سے یہ صورتحال مستثنی ہوگی کہ اگر دیگر نے خواہ ایک ہو یا زیادہ، ایسا کرلینے کی اجازت دے دی لیکن اگر ابتداءً باہم راز و نیاز میں مصروف تھے وہاں ایک تیسرا شخص بھی ہے جو اتنی دور تھا کہ ان دونوں کی

گفتگو نہیں سن پا رہا اگر چہ جہراً بھی وہ بولتے تو وہ قریب ہوا تا کہ ان کی باتیں سنیں تو جائز نہیں جیسا کہ یہ بھی کہ اگر وہ اصلاً ہی ان کے ساتھ موجود نہ ہوتا، بخاری نے الادب المفرد میں سعید مقبری سے نقل کیا کہتے ہیں میرا گزر ابن عمر سے ہوا جو ایک شخص سے باتیں کر رہے تھے میں بھی کھڑا ہوگیا تو میرے سینے میں ہاتھ مارا اور کہا اگر دو اشخاص کو باتیں کرتا ہوا پاؤ تو اجازت لے کر ہی ان کے پاس آؤ، احمد نے ایک اور واسطہ کے ساتھ اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا کہ حدیث بیان کی کہ نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے جب دو شخص باتیں کر رہے ہوں تو کوئی اور ان کے مابین داخل نہ ہو مگر اجازت لے کر، ابن عبد البر کہتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ ان دونوں کے پاس بیٹھے اگر چہ کچھ فاصلہ پر ہی مگر ان کی اجازت سے جب انہوں نے باہم باتیں شروع کیں تب ان کے پاس کوئی تیسرا نہ تھا تو اس سے دلالت ملی کہ ان کی مراد یہی ہے کہ کوئی اور ان کی باتوں پر مطلع نہ ہو اور خصوصا اس صورت میں کہ (مثلا) ایک کی آواز فطری طور پر بلند ہے اور بعض حضرات کی قوتِ فہم اتنی تیز ہوتی ہے کہ کچھ کلام سن کر ہی بقیہ کا اندازہ لگا لیتے ہیں، تو مومن کی ترکِ ایذاء پر محافظت مطلوب ہے اگر چہ مراتب متفاوت ہیں، ابن عیینہ نے اپنی جامع میں یحی بن سعید عن قاسم بن محمد سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے ابن عمر نے زمانۂ فتنہ میں کہا تم لوگ قتل کو کوئی چیز ہی نہیں سمجھتے جبکہ رسول اللہ نے فرمایا ہے تو یہی حدیثِ باب ذکر کی آخر میں اس زیادت کے ساتھ: (تعظیما لحرمة المسلم)، میرا خیال ہے یہ زیادت ابن عمر کی کلام ہے جس کا انہوں نے حدیث سے استنباط کیا اور یہ حدیث میں مدرج کر دی گئی، نووی لکھتے ہیں حدیث میں موجود یہ نہی تحریمی ہے جب اس کی رضا کے بغیر ہو، ایک جگہ لکھا اس کی اجازت سے یعنی صریحاً ہو یا غیر صریح اذن رضا سے اخص ہے کہ رضا کبھی معلوم بالقرینہ بھی ہوتی ہے تو تصریح سے اس کے ساتھ اکتفاء کیا جاتا ہے ایک اور جہت سے رضا اذن سے اخص ہے کیونکہ اذن تو کبھی جبر و اکراہ سے بھی لی جا سکتی ہے جبکہ رضا کی حقیقت پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا لیکن حکم دال علی الرضا اذن کے ساتھ ہی مُناط ہے، ظاہرِ اطلاق یہ ہے کہ اس ضمن میں سفر و حضر کے مابین فرق نہیں یہی جمہور کا قول ہے خطابی نے ابو عبید بن حربویہ سے نقل کیا کہ یہ سفر کے ساتھ مختص ہے اسی جگہ جہاں کوئی اپنے نفس کی بابت امن میں نہ ہو جہاں تک حضر یا آبادی والی جگہ تو کوئی حرج نہیں، عیاض نے بھی اس کا نحو نقل کیا ان کے الفاظ ہیں: اور کہا گیا ہے کہ اس حدیث سے سفر مراد ہے اور وہ جگہیں جہاں آدمی اپنے رفیق سے یا جسے نہ جانتا ہو یا جس پر اعتماد نہ ہو، سے امن و بے خوفی میں نہیں ہوتا اس سے اسے اندیشۂ ضرر ہوتا ہے، کہتے ہیں اس بارے ایک اثر بھی منقول ہے اس سے ان کا اشارہ احمد کی ابو سالم جیشانی عن عبد اللہ بن عمرو کے طریق سے اس حدیث کی طرف ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (وَلا يَحِلُّ لِثلاثةِ نفَرٍ يكونون بأرضِ فلاةٍ أنْ يَتَناجىٰ اثنان دُوْنَ صاحبهما) (یعنی کسی خالی جگہ اگر تین افراد ہیں تو ایک کو چھوڑ کر دو کا باہم سرگوشی کرنا حلال نہیں) اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے بفرضِ ثبوت ارض فلاۃ کے ساتھ یہ تقیید نہی کی دو علتوں میں سے ایک علت کے ساتھ متعلق ہے،

خطابی کہتے ہیں (یحزنہ) آپ نے اس لئے کہا کیونکہ وہ گمان کر سکتا ہے کہ اسے نقصان پہنچانے کے بارہ میں راز و نیاز کر رہے ہیں یا کم از کم یہ کہ اسے اس قابل نہیں سمجھا کہ ہمراز کرتے، بقول ابن حجر حدیثِ باب اس ثانی سے متعلق ہے جب کہ عبد اللہ بن عمرو کی حدیث اول سے، اسی معنی کو ابن حربویہ نے اختیار کیا گویا ان کے ذہن سے پہلی حدیث نہ رہی، عیاض کہتے ہیں بعض کے نزدیک یہ ابتدائے اسلام کا حکم تھا جب وہ خوب پھیل گیا اور امن عام ہوا تو یہ حکم ساقط ہو گیا قرطبی نے تعقب کیا اور کہا کہ یہ تحکّم اور بلا دلیل تخصیص

ہے ابن عربی کہتے ہیں حدیث لفظ و معنی کے لحاظ سے عام ہے اور علت حزن ہے جو سفر و حضر دونوں جگہ موجود ہے تو واجب ہے کہ دونوں حالتوں میں یہ نہی ہو۔

- 48 باب طُولِ النَّجْوَى (طویل رازدارانہ گفتگو)

﴿ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى ﴾ مَصْدَرٌ مِنْ نَاجَيْتُ فَوَصَفَهُمْ بِهَا وَالْمَعْنَى يَتَنَاجَوْنَ (یعنی نجویٰ ناجیت کا مصدر ہے تو اس کے ساتھ انہیں موصوف کیا اور معنی [فعل والا یہ] ہے: وہ باہم سرگوشی کرتے ہیں)

یہ تفسیر صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، اس کا بیان سورۃ سبحان کی ایک آیت کی تفسیر میں گزرا اسی طرح بعض حصہ قولہ تعالیٰ: (خَلَصُوا نَجِيًا)[یوسف : ۸۰] کی تفسیر میں۔

- 6292 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَرَجُلٌ يُنَاجِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَمَا زَالَ يُنَاجِيهِ حَتَّى نَامَ أَصْحَابُهُ ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى طرفاه 642، - 643

ترجمہ: حضرت انسؓ راوی ہیں کہ ایک دفعہ نماز [عشاء] کی اقامت ہوگئی مگر نبی پاک ایک شخص سے رازدارانہ انداز میں اتنی دیر باتیں کرتے رہے کہ لوگ سو گئے پھر بالآخر نماز پڑھائی۔

عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں صلاۃ الجماعۃ کے ابواب سے قبل باب (الإمام تعرض له الحاجة) میں مشروحا گزری ہے۔ (نام أصحابه) وہاں (نام بعض القوم) تھا تو حدیثِ باب کے اطلاق کو اس پر محمول کیا جائے گا۔

- 49 باب لَا تُتْرَكُ النَّارُ فِي الْبَيْتِ عِنْدَ النَّوْمِ (سوتے وقت آگ بجھا دینی چاہیے)

(لا تترك) کو مجہول و معلوم دونوں طرح پڑھا گیا ہے معلوم کی صورت میں صیغۂ نہی مفرد ہے (یعنی مجزوم حالت میں)۔

- 6293 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَتْرُكُوا النَّارَ فِي بُيُوتِكُمْ حِينَ تَنَامُونَ

ترجمہ: ابن عمر سے روایت ہے کہ آنجناب نے فرمایا جب تم سوتے ہو تو گھروں میں آگ کو یوں نہ چھوڑا کرو۔

- 6294 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَىؓ قَالَ احْتَرَقَ بَيْتٌ بِالْمَدِينَةِ عَلَى أَهْلِهِ مِنَ اللَّيْلِ فَحُدِّثَ بِشَأْنِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ إِنَّ هَذِهِ النَّارَ إِنَّمَا هِيَ عَدُوٌّ لَكُمْ فَإِذَا نِمْتُمْ فَأَطْفِئُوهَا عَنْكُمْ

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ مدینہ میں رات کو ایک گھر جل گیا۔ نبی پاک کو یہ خبر دی گئی تو آپ نے فرمایا یہ آگ تمہاری دشمن ہے لہذا جب تم سونے لگو تو (آگ و چراغ وغیرہ) بجھا دیا کرو۔

اس میں نہی کی حکمت کا بیان ہے یعنی آگ لگ جانے کا اندیشہ۔

- 6295حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ كَثِيرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَمِّرُوا الآنِيَةَ وَأَجِيفُوا الأَبْوَابَ وَأَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ فَإِنَّ الْفُوَيْسِقَةَ رُبَّمَا جَرَّتِ الْفَتِيلَةَ فَأَحْرَقَتْ أَهْلَ الْبَيْتِ

.أطرافه 3280، 3304، 3316، 5623، 5624، - 6296

ترجمہ: جابرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا برتنوں کو ڈھانپ کر رکھو، دروازے بند کرلیا کرو اور چراغ بجھا دیا کرو کیونکہ چوہیا بعض اوقات بتی کھینچ لیتی ہے جس سے گھر کو آگ لگ سکتی ہے۔

اس میں اس مذکورہ اندیشہ کا سبب ذکر کیا، پہلی حدیث میں (حين تنامون) نوم کے ساتھ مقید کیا کیونکہ اگر جاگتے میں ایسا سانحہ ہو تو قابو پانا آسان ہوتا ہے سونے کی حالت میں ممکن ہے پتہ ہی اس وقت چلے جب کچھ نہیں ہوسکتا (اللہ اکبر اسلام نے ہمیں ہر طرح کی تعلیمات دیں جن میں آخرت کے ساتھ ساتھ دنیا کا مفاد بھی ہے گیس کے ہیٹر جلتے چھوڑ کر سو جانے کی بابت سانحات کی کتنی خبر یں پڑھنے کو ملتی ہیں جس کے باعث کئی قیمتی جانوں کا اتلاف ہو جاتا ہے اس سے اس حکم کی حکمت سمجھ آتی ہے اور اس فرمان کی بھی کہ آگ تمہاری دشمن ہے) اس سے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ جہاں بھی غفلت ہوگی نہی کا حصول ہوگا، حدیثِ ابوموسی میں مذکور: (احترق بيت بالمدينة على أهله) کی بابت ابن حجر لکھتے ہیں ان کے اسماء سے آگاہ نہ ہوسکا، ابن دقیق العید کہتے ہیں حدیثِ ابی موسی سے حدیثِ جابر میں مذکور چراغ بجھا دینے کے حکم کا سبب اخذ کیا جاسکتا ہے اور یہ فن حسن غریب ہے اگر تتبع کیا جائے تو کئی فوائد حاصل ہوں گے بقول ابن حجر ابویعلی بن فراء کے شیوخ میں اسے ایک ابوحفص عکبری جو پانچویں صدی کے علماء میں سے ہیں نے اس بارے ایک تصنیف چھوڑی ہے جس کے ملخص پر میں مطلع ہوا گویا شیخ (یعنی ابن دقیق) اس سے واقف نہ ہو پائے تبھی تمنا کی کہ کاش اس بابت تتبع کیا جائے۔

(إن هذه النار إنما هى عدوة لكم) کی بابت ابن حجر لکھتے ہیں کہ اسے اسلوبِ حصر کے ساتھ وارد کیا اس کی تاکید میں مبالغہ کرتے ہوئے ابن عربی کے بقول آگ کو دشمن قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہمارے ابدان و اموال کی منافی (یعنی مخالف) ہے کسی دشمن کی منافات کی مانند اگرچہ ہمیں اس سے منفعت بھی ملتی ہے لیکن اس کا حصول ہمارے لئے اس سے بالواسطہ ہوتا ہے، تو اس میں معنائے عداوت کی موجودی مدِنظر قرار دیا کہ یہ ہمارے لئے دشمن ہے۔

علامہ انور (احترق بيت الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ محاورہ ہے کوئی گھر جل جائے تو یہ کہا جاتا ہے ضروری نہیں کہ گھر والے بھی جل گئے ہوں۔

حدیثِ جابر کی سند میں کثیر اکثر کے ہاں غیر منسوب ہیں ابوذر نے اپنی روایت میں (هو ابن شنظير) مزاد کیا، یہ درست ہے شنظیر کا ضبط اور ان کا تذکرہ کتاب بدء الخلق کے باب (ذكر الجن) میں گزرا ہے وہیں یہ حدیث مشروح ہوئی وہاں ذکر کیا تھا کہ بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے کلاباذی نے رجال الصحیح میں لکھا کہ بخاری نے ان سے ایک حدیث باب (استعانة اليد فى الصلاة) میں بھی تخریج کی ہے مگر باوجود تلاش کرنے کے وہاں ان کا ذکر تک نہیں ملا پھر اس مذکورہ باب کے گیارہ ابواب کے بعد ایک

اور حدیث ان کی اسی سند سے منقول پائی اس کی طرف باب (ذکر الجن) میں اشارہ کر چکا ہوں، کثیر کی کنیت ابو قرہ اور یہ بصری تھے ،قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث میں امر و نہی برائے ارشاد ہے کہتے ہیں برائے ندب بھی ہو سکتا ہے نووی نے جزم کیا کہ یہ برائے ارشاد ہے کیونکہ یہ دنیوی مصلحت کے لئے ہے! تعاقب کیا گیا کہ یہ دینی مصلحت کی طرف مُفضی بھی ہو سکتا ہے یعنی حفظِ نفس و مال کہ جن کا اتلاف شرعاً حرام ہے بقول قرطبی ان احادیث سے ثابت ہوا کہ اگر کوئی تنہا کسی گھر میں رات کو سو رہا ہے تو اسے چاہئے کہ گھر میں اگر آگ جل رہی ہے تو اسے بجھا کر سوئے یا کوئی ایسی کاروائی کرے کہ اس کے پھیلنے اور جلا دینے کا خطرہ نہ رہے اسی طرح اگر کئی افراد ہیں تو ان میں سے ایک اور زیادہ حق دار وہ شخص جو سب سے آخر میں سوئے آگ کو بجھانے کا اہتمام کرے پھر سوئے جس نے اس میں کوتاہی کی وہ مخالفِ سنت اور اس کا تارک ہوگا، پھر وہی حدیث نقل کی جسے ابو داؤد نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا کہتے ہیں ایک چوہیا منہ میں بتی پکڑے آئی اور نبی اکرم کے سامنے لا پھینکا اس چٹائی پر جس پر آپ تشریف فرما تھے تو اس نے درہم برابر جگہ جلا دی تو نبی اکرم نے ہدایت جاری فرمائی کہ جب تم سونے لگو تو چراغ بجھا دیا کرو کیونکہ شیطان اس جیسوں کو اس کام پر لگاتا ہے تاکہ تمہیں جلا دے، اس حدیث میں بھی اس امر کا سبب مذکور ہوا اور یہ بیان کہ اس قسم کی کاروائیوں کے پیچھے شیطان ہوتا ہے جو خود بھی بنی آدم کا دشمن ہے اور ایک دوسرے دشمن یعنی آگ سے مدد لے کر انہیں نقصان پہنچاتا ہے، ابن دقیق کہتے ہیں جب چراغ بجھانے کی علت یہ ڈر ہے کہ چوہیا وغیرہ بتی نہ کھینچ لے تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ اگر چراغ اس ہیئت پر ہو کہ چوہیا وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تب اس کا بجھا دینا ضروری نہیں ہوگا مثلاً اگر کسی اونچی جگہ پر ہو، کہتے ہیں جہاں تک ابن عمر اور ابو موسی کی حدیثوں میں آگ بجھا دینے کا مطلقاً امر کا ورود ہے اور یہ اعم ہے کہ چراغ کی ہو یا دیگر آگ (مثلاً چولہا یا انگیٹھی) تو بتی کے علاوہ بھی کچھ مفسدت اور مضرت واقع ہو سکتی ہے مثلاً چراغ کا یا اس کے کسی حصہ کا بستروں وغیرہ پر گر جانا یا کسی وجہ سے (ہوا یا زلزلہ سے) منارہ وغیرہ کا چراغ سمیت گر جانا تو ضرورت اس امر کی ہے کہ ہر ممکن احتیاط کر لی جائے اگر ایسا ہو جائے تب زوالِ علت کے سبب زوالِ حکم ہو جائے گا بقول ابن حجر نووی نے قندیل میں مثلاً اس امر کی تصریح کی ہے کہ اس کی نسبت اس قسم کے خطرات نہیں جو چراغ سے ہو سکتے ہیں، ابن دقیق العید یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان اوامر کو اکثر علماء نے وجوبی قرار نہیں دیا اہلِ ظاہر پر لازم ہے کہ وجوب پر محمول کریں، کہتے ہیں یہ ظاہر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ظاہر پر محمول کرنا (آگے فتح کی عبارت میں کچھ التباس ہے شاید کچھ الفاظ کتابت سے رہ گئے لکھا ہے: بل الحمل علی الظاهر إلا لمعارض ظاهر يقول به أهل القياس ،میرے خیال میں الا سے قبل لا یکون ہونا چاہئے) مگر کسی ظاہر کے معارض کے لئے ، اہل قیاس یہی کہتے ہیں اگر چہ اہلِ ظاہر اس کے التزام کے اولی ہیں کیونکہ ان کے ہاں مفہومات اور مناسبات قابلِ التفات نہیں (وہ صرف ظاہر عبارت مدنظر رکھتے ہیں) اور یہ اوامر حسبِ مقاصد متنوع ہیں تو ان میں سے کچھ ندب پر محمول ہوتے ہیں جیسے ہر حال میں تسمیہ (بسم اللہ پڑھنے) کا حکم ،بعض ندب و ارشاد دونوں پر محمول ہوتے ہیں جیسے دروازے بند کر دینے کا حکم (یعنی رات کو سوتے وقت) اس تعلیل سے کہ شیطان بند دروازہ نہیں کھولتا کیونکہ شیطان کی مخالطت سے احتراز مندوب ہے اگر چہ اس کے تحت کئی دنیوی مصلحتیں بھی ہیں مثلاً (جان و مال کی) حفاظت اسی طرح مشکوں کا منہ باندھ دینے اور برتن ڈھانپ دینے کا حکم۔

- 50 باب إِغْلَاقِ الْأَبْوَابِ بِاللَّيْلِ (رات کو دروازے بند کر لینا چاہئے)

اصیلی ، جرجانی اور کریمہ عن کشمیہنی کے نسخوں میں (إغلاق) ہے اور یہ فصیح ہے بقول عیاض بلکہ درست ہے بقول ابن حجر لیکن اول لغتِ نادرہ میں ثابت ہے۔

- 6296 حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ أَبِي عَبَّادٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ بِاللَّيْلِ إِذَا رَقَدْتُمْ وَغَلِّقُوا الْأَبْوَابَ وَأَوْكُوا الْأَسْقِيَةَ وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ قَالَ هَمَّامٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَلَوْ بِعُودٍ

أطرافه 3280، 3304، 3316، 5623، 5624، - 6295 (سابقہ).

ہمام سے مراد ابن یحی جب کہ عطاء، ابن رباح ہیں۔(و أغلقوا الأبواب) مستملی اور سرخسی کے ہاں(غَلِّقُوا) ہے سابقہ باب میں (أجیفوا) گزرا، اس کا بھی یہی معنی ہے باب (ذکر الجن) میں اس کی شرح گزری، بقیہ حدیث کی بھی، ابن دقیق لکھتے ہیں دروازے بند کرنے کے حکم میں دینی و دنیوی مصالح ہیں مثلا اہل عبث وفساد بالخصوص شیاطین سے جان و مال کی حفاظت ، جہاں تک آپ کا فرمان کہ شیطان بند دروازہ نہیں کھولتا تو یہ اشارہ ہے کہ یہ حکم شیطان کو انسان کے ساتھ اختلاط سے دور رکھنے کی مصلحت کے مدنظر ہے یہ تعلیل خاص بالذکر اس لئے کی کہ اس پر جانبِ نبوت ہی سے مطلع ہوا جا سکتا تھا (یعنی بقیہ مصالح تو معلوم ومعروف ہیں) شیطان میں لام برائے جنس ہے

(و خَمروا الخ) کی بابت مہلب لکھتے ہیں میرا خیال ہے(ولو بعود یعرضه)راء کی پیش کے ساتھ ہے، بابِ مذکور کی روایتِ ابن جریج میں عطاء کے حوالے سے اس پر جزم کا ذکر گزرا ، ان مذکورہ تمام اوامر میں (و اذکر اسم الله) کی زیادت بھی مذکور تھی، کتاب الاشربۃ کے باب (شرب اللبن) میں اس کی حکمت کا ذکر ہوا تھا ابن بطال نے اسے عموم پر محمول کیا ہے اور اس کے باعثِ اشکال ہونے کا اشارہ دیا اور کہا آپ نے خبر دی کہ شیطان کو اس میں کسی شئ کی قدرت نہیں دی گئی (یعنی بند دروازہ کھولنے کی اور ڈھکن اتارنے کی) حالانکہ اس سے اعظم صلاحیت وقدرت اسے عطا کی گئی ہے مثلا ان اماکن میں (اور خود انسان کے اندر بھی) گھس جانا جو انسان کے بس کی بات نہیں، بقول ابن حجر زیادت جس کا ذکر گزرا اس اشکال کو زائل کرتی ہے وہ یہ کہ اللہ کا ذکر اس کے اور اس شئ کے مابین حائل ہو جاتا ہے اس کا مقتضا ہے کہ اگر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تب اس کے لئے ایسا کرنا ممکن ہوگا اس کی تائید مسلم اور اربعہ کی حضرت جابر سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (إذا دخل الرجل بيته الخ) کہ جب آدمی اپنے گھر میں داخل ہوا اور دخول کے وقت اور کھانا تناول کرتے ہوئے اللہ کا ذکر کیا تو شیطان (اپنی ذریت سے) کہتا ہے یہاں نہ تمہارے لئے سونے کی جگہ ہے اور نہ کھانا ہے اور اگر وہ بسم اللہ نہ پڑھے تو وہ کہتا ہے (أدر كتم) (یعنی وہ مارا، تم نے پالیا) ابن دقیق اس بارے متردد تھے تو شرح الالمام میں لکھا محتمل ہے کہ آپ کا فرمان: (فإن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا) عموم پر مراد لیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسے ذکر اللہ کے ساتھ مختص کیا جائے جیسا کہ یہ بھی محتمل ہے کہ یہ منع کسی ایسے امر کے لئے ہو جو اس کے جسم سے متعلق ہے یا خارج از جسم اللہ کی طرف سے کسی مانع کے پیشِ نظر، کہتے ہیں حدیث بیرونی شیطان کے عدم دخول پر دال ہے لیکن جو شیطان (یا شیاطین) پہلے سے ہی

اندر ہوتے ہیں تو آیا وہ باہر نکل جاتے ہیں؟ اس بارے حدیث میں دلالت نہیں، کہتے ہیں اس لحاظ سے یہ مفسدت کی تخفیف ہے نہ کہ (کلیۃ) اس کا رفع، یہ احتمال بھی ہے کہ دروازے بند کرتے ہوئے اللہ کے نام کا ذکر گھر کے اندر موجود شیاطین کو نکال باہر کرنے کا موجب بھی ہوتا ہو، اس پر مناسب ہے کہ تسمیہ ابتدائے اِغلاق تا اس کے تمام تک ہو، بعض نے اس سے جمائی لیتے ہوئے منہ کو بند کر لینے (اس پر ہاتھ رکھنے) کی مشروعیت مستنبط کی کہ مجازا یہ بھی عمومِ ابواب میں داخل ہے۔

- 51 باب الْخِتَانِ بَعْدَ الْكِبَرِ وَنَتْفِ الإِبْطِ

(ختنہ بلوغت کے بعد کروانا اور بغلوں کے بال [بجائے استرے سے صاف کرنے کے] اکھیڑنا)

کرمانی کہتے ہیں کتاب الاستیذان کے ساتھ اس ترجمہ کی مناسبت یہ ہے کہ ختنہ کرانے کے موقع پہ عموما گھر میں لوگوں (یعنی رشتہ داروں اور احباب) کا اجتماع ہوتا ہے۔

- 6297حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْفِطْرَةُ خَمْسٌ الْخِتَانُ وَالاِسْتِحْدَادُ وَنَتْفُ الإِبْطِ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ

طرفاه 5889، - 5891 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۹ص: ۵۴۹)

(الفطرة خمس) کتاب اللباس کے آخر میں اس کی شرح گزری اسی طرح حکمِ ختان بھی ابن بطال نے اس کے عدم وجوب پر اس امر سے استدلال کیا کہ حضرت سلمان فارسی جب اسلام لائے تھے تو انہیں ختنہ کرانے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، اس کا تعاقب کیا گیا کہ محتمل ہے کسی عذر کی بناء پر اس کا ترک ہوا ہو یا ان کا قبولِ اسلام ایجابِ ختنہ سے قبل ہو یا پہلے ہی سے وہ مختون ہوں (کیونکہ یہودیت قبول کی تھی اور یہودی بھی ختنہ کرتے ہیں) پھر عدم نقل سے عدم وقوع لازم نہیں اور کئی دیگر کو اس کا حکم دینا ثابت ہے۔

- 6298حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اخْتَتَنَ إِبْرَاهِيمُ بَعْدَ ثَمَانِينَ سَنَةً وَاخْتَتَنَ بِالْقَدُومِ مُخَفَّفَةً حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا الْمُغِيرَةُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ وَقَالَ بِالْقَدُّومِ

.طرفه - 3356 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص: ۵۳)

(اختتن ابراهيم الخ) اس کا بیان اور ان کی عمر میں اختلاف کا ذکر ترجمہِ ابراہیمؑ میں اسی حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، وہاں ذکر کیا تھا کہ موطا میں ابوزناد عن اعرج عن ابو ہریرہ کی موقوف روایت میں ہے کہ حضرت ابراہیم اولین وہ فرد ہیں جنہوں نے ختنہ کرایا اور تب ان کی عمر ایک سو بیس برس تھی اور اس کے بعد اسی برس جئے، فوائد ابو السماک میں ابو اویس عن ابو زناد سے اسی سند کے ساتھ یہ مرفوعا مروی ہے، ابو اویس میں لین تھا اکثر روایات میں وہی جو اس حدیثِ باب میں ہے کہ آپ کی عمر اس وقت اسی برس تھی تطبیق یہ ہے کہ ان کی کل عمر دو سو برس تھی ان میں سے اسی برس غیر مختون حالت میں اور ایک سو بیس برس مختون حالت میں جئے تو حدیثِ

شیخ بخاری بغدادی معروف بصاعقہ ہیں ان کے شیخ عباد خُتَّلی بخاری کے شیوخ کے طبقۂ وسطی سے تھے بخاری اس سند میں اسماعیل کی نسبت ایک درجہ نازل ہوئے ہیں انہوں نے کثیر روایات ان سے ایک واسطہ مثلا قتیبہ اور علی بن حجر، سے نقل کی ہیں اسرائیل کی نسبت دو درجہ نازل ہیں۔ (و کانوا لا یختنون الخ) اسماعیل کہتے ہیں مجھے اس جملہ کے قائل کا علم نہیں کہ آیا ابو اسحاق ہیں یا اسماعیل یا ان سے نیچے کوئی اور راوی! ابو بشر نے سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے انتقال کے وقت میں دس برس کا تھا زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس سے ایک روایت میں نقل کیا کہ میں نبی اکرم کے پاس منی میں آیا اور تب میں قریب البلوغت تھا: (ناهزت الاحتلام) (حجِ وداع کے موقع کی بات ہے) کہتے ہیں اس بارے ابن عباس سے روایات مضطرب ہیں بقول ابن حجر ان کی کلام محلِ نظر ہے اولا اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ حدیث میں جو جملہ ماقبل پر عطف کے ساتھ ثابت ہو وہ اس سے ہی متعلقہ سمجھا جائے گا جس سے ماقبل منقول ہے حتی کہ ثابت ہو کہ یہ اس کے غیر کی کلام ہے کیونکہ ادراج احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، ثانیاً اضطراب کا دعوی مردود ہے کہ تطبیق یا ترجیح ممکن ہے، محفوظ وصحیح یہ ہے کہ ان کی پیدائش شعب (ابی طالب کی محصوری کے دوران) میں ہوئی اور یہ ہجرت سے تین برس قبل کا واقعہ ہے لہذا وفات نبوی کے وقت وہ تیرہ سال کے بنتے ہیں، اسی کو قطعیت کے ساتھ اہلِ سیر نے ذکر کیا اور ابن عبد البر نے صحیح قرار دیا اور صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے وارد کیا کہ میں جب پیدا ہوا بنی ہاشم شعب میں تھے، یہ ان کے قول (ناهزت الاحتلام) کے منافی نہیں اور نہ اس قول کے:(و کانوا لا یختنون الرجل حتی یدرک) کہ احتمال ہے کہ قبل از وفاتِ نبوی بالغ ہو گئے یعنی حجِ وداع کے بعد،

جہاں تک ان کا قول کہ میں دس برس کا تھا تو یہ الغائے کسر پر محمول ہے، احمد نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ پندرہ برس کا تھا جب آنجناب کا انتقال ہوا اسے تیرہ برس والی روایت کی طرف رد کرنا ممکن ہے کہ مثلا تیرہ برس اور کچھ ماہ کے ہوں گے سال کے اثناء پیدائش ہوئی ہو تو کسرین کا جبر کر دیا مثلا شوال میں پیدا ہوئے ہوں تو اس پہلے برس کے تین ماہ ہیں مگر اسے پورا شمار کر لیا اسی طرح نبی اکرم کی وفات ربیع الاول میں ہوئی ہے تو اس سال کے بھی تین ماہ تھے اسے بھی پورا شمار کر لیا تو جس نے تیرہ نقل کیا اس میں کسرین کا الغاء ہے اور جس نے پندرہ نقل کیا اس نے کسرین کا جبر کیا۔

مولانا انور (و کانوا لا یختنون الرجل حتی یدرک) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ ختنہ بلوغت سے قبل ہی ہے اس کے بعد اس کی طرف کوئی سبیل نہیں شاہ اسحاق دہلویؒ فتوی دیا کرتے تھے کہ جو بھی کافر مسلمان ہو وہ ختنہ کرائے ایک دفعہ ایک بوڑھا کافر مسلمان ہو گیا تو اسے ختنہ کرانے کا حکم دیا اس نے کروایا اور (زیادہ خون بہہ جانے کی وجہ سے) فوت ہو گیا لہذا میں تو اس ضمن میں توسع اختیار کرتا ہوں اور بالغ کو اس کا حکم نہیں دیتا کیونکہ اس میں سخت ایذاء ہے ہلاکت بھی ہو سکتی ہے، قبل از بلوغت کب ہو؟ اس میں کوئی توقیت نہیں امام ابو حنیفہ سے یہی منقول ہے، سلف کے احوال سے مستفاد یہ ملتا ہے کہ بچے کے سنِ شعور کو پہنچتے ہی اس کا ختنہ کرا دیتے تھے وہ اس بابت تاخیرِ حسن کرتے تھے میرے نزدیک احسن یہ ہے کہ تعجیل کی جائے اور سنِ شعور سے قبل ہی کرا دیا جائے کیونکہ یہ نسبۃً آسان ہے جہاں تک ابن عباس کا یہ قول کہ وہ نبی اکرم کی وفات کے وقت مختون تھے تو یہ تاخیرِ شدید پر دال ہے ان کے قول:(و أنا یومئذ مختون) کا معنی ہے یعنی اس وقت مختون حالت میں تھے یہ نہیں کہ ماضی میں اپنے اختتان کی بابت بتلا رہے ہیں(شائد مراد یہ کہ انہی

اول کا معنی ہے کہ جب ختنہ کیا تو ان کی عمر کے اسی برس گزر چکے تھے اور دوسری کا معنی ہے جب ختنہ کیا تو ابھی ان کی عمر کے ایک سو بیس برس باقی تھی، کمال بن عدیم نے اپنے رسالہ بعنوان: (الملحة فی الرد علی ابن طلحة) میں ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ان کی کلام میں کئی وجوہ سے وہم ہے ایک ان کا ایک سو بیس برس کے ذکر والی روایت کو صحیح قرار دینا حالانکہ وہ صحیح نہیں پھر اسے ولید عن اوزاعی عن یحی بن سعید عن سعید بن میسب عن ابی ہریرہ سے مرفوعا وارد کیا اور ولید کی تدلیس کی علت ذکر کی پھر فوائد ابن المقری میں مذکور اس کی سند: جعفر بن عون عن یحی بن سعید سے موقوفا وارد کی اسی طرح علی بن مسہر و عکرمہ بن ابراہیم کلاہما عن یحی سے، دوم یہ کہ دونوں روایتوں کے لحاظ سے ان کا قول: (لثمانین) اور (لمائة وعشرین) حالانکہ کسی طریق میں بھی لام کے ساتھ نہیں اصل عبارت یوں ہے: (اختتن وھو ابن مائة وعشرین) اور دوسری میں ہے: (و ھو ابن مائة و عشرین) اول روایت کے ایک طریق میں: (علی رأس ثمانین) بھی ہے، سوم یہ کہ اکثر روایات میں تصریح ہے کہ ختنہ کے بعد اسی سال مزید جئے تھے لہذا ان کی یہ تطبیق صحیح نہیں ٹھہرتی، چہارم یہ کہ عرب ابھی تک پہلے نصف تک (خلون) اور (خلت) اور بعد ازاں (بقین) اور (بقیت) کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور جو ان کی تطبیق ہے وہ واقع بالعکس ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اگر (مثلا) مہینہ کے دس ایام گزرے ہوں تو (لعشرین بقین) کہا جائے جبکہ یہ ان کے استعمال میں معروف نہیں پھر حضرت ابراہیم کی عمر بارے اختلاف درج کیا اور قرار دیا کہ اس بابت کوئی شئ ثابت نہیں اس ضمن میں ہشام بن کلبی اپنے والد کا قول نقل کرتے ہیں کہ دو سو برس کے ہو کر فوت ہوئے،

ابو حذیفہ بخاری جو ضعفاء میں سے ہیں نے ضعیف سند کے ساتھ المبدأ میں ایک سو پچھتر برس ذکر کئے ابن ابی الدنیا نے عبید بن عمیر سے مرسلا ایک قصہ بیان کرتے ہوئے ایک سو ساٹھ برس ذکر کیا، قصہ یہ ہے کہ فرشتۂ موت ایک نہایت بوڑھے کی شکل میں ان کے پاس آیا انہوں نے اس کی مہمان داری کی اور کھانا پیش کیا وہ لقمہ منہ میں رکھتا تو وہ پھسل جاتا، پوچھا کتنی عمر ہے؟ کہا ایک سو اکسٹھ سال، اس وقت خود ان کی عمر ایک سو ساٹھ برس تھی دل میں کہا ایک برس بعد میری بھی یہی حالت ہو جائے گی تو مزید زندہ رہنا برا لگا تو فرشتۂ موت نے اسی وقت ان کی رضامندی سے ان کی روح قبض کر لی، تو یہ تین مختلف اقوال ہیں جن کے مابین تطبیق دینا دشوار ہے لیکن میں تیسری روایت کو ترجیح دیتا ہوں، بعد ازاں دل میں آیا کہ تطبیق اس طرح بھی ممکن ہے کہ (وھو ابن ثمانین) سے مراد یہ ہو کہ جب اپنی قوم وطن کو خیر باد کہا اور شام ہجرت کی تھی تو اس وقت کو اسی سال گزرے تھے اور دوسری روایت میں جو ایک سو بیس برس کا عدد مذکور ہے تو یہ ان کی پیدائش سے لے کر ہے یا بعض رواۃ نے (مائة و عشرین) دیکھا تو اسے (إلا عشرین) سمجھ لیا یا اس کا عکس!

مہلب لکھتے ہیں حضرت ابراہیم کے اس فعل سے ہم پر ایسا کرنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ عام لوگ تو اب اس عمر سے قبل ہی فوت ہو جاتے ہیں تو ان کیلئے اتفاقا ایسا تھا کہ اس عمر میں وحی آئی تھی کہ ختنہ کر لو، کہتے ہیں نظر (فقہی نظر) اس بات کو مقتضی ہے کہ ختنہ کرنا اس وقت کے قریب مناسب ہے جب ضرورت ہو یعنی شادی ہونے کے قریب جب عضو کا استعمال کرنا ہے (یعنی چھوٹی عمر میں مناسب نہیں) ابن عباس سے بھی یہی واقع ہوا جب کہا: (کانوا لا یختتنون الرجل حتی یدرك) (یعنی بالغ ہونے تک بچوں کے ختنے نہ کراتے تھے) پھر کہا چھوٹی عمر میں ختنہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ چھوٹے پر یہ آسان ہوتا ہے کیونکہ عضو ابھی نرم ہے اور قلتِ فہم ہے (مگر بالکل چھوٹی عمر جیسا کہ آجکل رواج پڑ گیا ہے بلکہ بعض تو پیدائش کے فورا بعد ہی کرا لیتے ہیں، میں خطرہ ہوتا ہے کہ مثلا خون زیادہ

بہہ جائے یا مثلاً اگر ڈیڑھ دو برس کی عمر میں ہے تو یہ خوفناک صورتحال ملاحظہ کرتے ہوئے بچہ کا دل فیل ہو جائے لہذا مناسب یہی ہے کہ چار پانچ برس کی عمر میں ہو) بقول ابن حجر حضرت ابراہیم کے قصہ سے مستدل ہے کہ اگر کسی وجہ سے لمبا عرصہ ختنہ نہیں ہو سکا تو اس عمر میں بھی اس کی مطلوبیت ساقط نہ ہوگی اسی طرف بخاری اس ترجمہ کے ساتھ اشارت کناں ہیں، یہ مراد نہیں کہ ختنہ کرانے میں تاخیر کرنا چاہیے حتی کہ بوڑھا ہو جائے کہ اب کرنے کی سکت نہ ہو اور جو تعلیل نظری طور سے ذکر کی وہ محلِ نظر ہے کیونکہ ختنہ کی حکمت اسی میں منحصر نہیں کہ متعلق بالجماع کی تکمیل (اور اس کی تیاری) ہو بلکہ یہ بھی اندیشہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات پیشاب کے کچھ قطرے غرلہ (یعنی آلہِ تناسل کا وہ چمڑا جسے ختنہ میں کاٹ دیا جاتا ہے) میں رہ جائیں بالخصوص مستجمر (یعنی جو استنجا میں ڈھیلے استعمال کرے) کیلئے اور بعد ازاں بہہ کر بدن اور کپڑے کو پلید کر دیں تو اس عمر کو پہنچتے ہی جب بچہ کو نماز کا حکم دیا گیا ہے (یعنی سات برس) ختنہ کرا دینا مناسب ہے، پہلے اس کے وقتِ مناسب کی بابت اختلاف کا ذکر ہوا، (بالقدوم مخففة) پھر دوسرے طریق میں (مشددة) کے ساتھ اشارہ کیا کہ یہ جگہ کا نام ہے اس بارے بھی احادیث الانبیاء کے ترجمہِ ابراہیمؑ میں تفصیل گزری ہے اسی طرح کتاب اللباس میں بھی، مہلب کہتے ہیں (دال کی) تخفیف کے ساتھ آلہ ہے جیسے شاعر کا قول: (علی خطوب مثل نحت القدوم) (یعنی ایسے مصائب جیسے کلہاڑے سے چھیلا ہو) اور شد کے ساتھ جگہ ہے، کہتے ہیں حضرت ابراہیم کی نسبت دونوں امر جمع ہونا ممکن ہے کہ قدوم نامی موضع میں قدوم کے ساتھ ختنہ کیا ہو بقول ابن حجر ترجمہِ ابراہیمؑ میں اس بارے ترجیح کا ذکر کیا تھا، جوزقی کی المتفق میں صحیح سند کے ساتھ عبد الرزاق سے اثر میں ہے کہ قدوم ایک قریہ ہے ابو عباس سراج نے اپنی تاریخ میں عبید اللہ بن سعید عن یحی بن سعید عن ابن عجلان عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ حضرت ابراہیم نے (بالقدوم) ختنہ کیا میں نے یحی سے پوچھا قدوم کیا ہے؟ کہا: (الفأس) (کلہاڑی) کمال بن عدیم کتابِ مذکور میں لکھتے ہیں اکثر کی رائے میں یہ آلہ ہے جس کے ساتھ جناب ابراہیم نے ختنہ کیا تھا، تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے افصح تخفیف ہے، بخاری کے ہاں دونوں روایتوں میں دونوں طرح ہے نضر بن شمیل نے جزم کیا کہ یہ آلہ ہے انہیں کہا گیا لوگ کہتے ہیں قدوم شام کی ایک قریہ ہے تو اسے نہ پہچانا اور اول پر ثابت رہے جوہری کی صحاح میں ہے کہ آلہ اور موضع دونوں میں تخفیف کے ساتھ ہے، ابن سکیت نے تشدید کا مطلقاً انکار کیا، حازمی کی متفق البلدان میں ہے کہ قدوم حلب کے پاس ایک قریہ ہے یہ حضرت ابراہیم کی بیٹھک تھی۔

- 6299حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ مِثْلُ مَنْ أَنْتَ حِينَ قُبِضَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ أَنَا يَوْمَئِذٍ مَخْتُونٌ .قَالَ وَكَانُوا لَا يَخْتِنُونَ الرَّجُلَ حَتَّى يُدْرِكَ .طرفه - 6300

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ابن عباس سے پوچھا گیا آپ، جب نبی پاک فوت ہوئے کس جیسے تھے؟ کہا میں تب مختون تھا اور عرب ادراک [یعنی بلوغت] کی عمر میں بچوں کا ختنہ کروایا کرتے تھے۔

- 6300وَقَالَ ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قُبِضَ النَّبِيُّ وَأَنَا خَتِينٌ .طرفه - 6299 (سابقہ)

ایام وشہور میں ان کا ختنہ ہوا تھا)

(و قال ابن إدريس) ان کا نام عبد اللہ ہے والد ادریس بن یزدی اودی تھے ان کے شیخ ابو اسحاق سبیعی ہیں۔ (و أنا ختين) یعنی مختون جیسے قتیل/مقتول، اس طریق کو اسماعیلی نے موصول کیا۔

52 - باب كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِذَا شَغَلَهُ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ
(ہر کھیل کود باطل ہے اگر وہ دینی فرائض کی ادائیگی سے مشغول رکھے)

وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (اللہ کا فرمان: اور ایسے بھی لوگ ہیں جو اللہ کی راہ سے بھٹکانے کیلئے کھیل کود کی باتیں خریدتے ہیں)

(عن طاعة الله) یعنی جیسے کوئی کسی بھی شئ چاہے اس کا فعل ماذون ہو یا منہی عنہ، کے ساتھ ملتہی ہوا مثلاً نفلی نماز، تلاوت، ذکر اور معانی قرآن میں تفکر کے ساتھ عمداً فرضی نماز سے غافل ہوا حتی کہ مثلاً اس کا وقت نکل گیا، تو وہ بھی اس ضابطہ کے تحت آئے گا تو اگر یہ ان امور میں سے ہے جن کا فعل مطلوب اور جن کی بابت ترغیب دلائی گئی ہے تو دیگر کا کیا حال ہوگا؟ اس ترجمہ کا اول حصہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے احمد اور اربعہ نے۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، عقبہ بن عامر سے مرفوعا روایت کیا کہ: (كُلُّ ما يَلْهُو به المرءُ المسلم بأكل إلا رَمْيه بقوسه و تأديبه فرسَه و مُلاعبته أهله) (یعنی ہر ایسا ذریعہ جس کے ساتھ مسلمان غفلت کا شکار بنے مگر یہ امور اس میں شامل نہیں: تیر اندازی کرنا، اپنے گھوڑے کی دیکھ بھال اور اہلِ خانہ سے لاڈ پیار) گویا اسے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے فقط ترجمہ میں اس کے الفاظ استعمال کر لئے اور معنی میں مستنبط کیا وہ جس کے ساتھ حکمِ مذکور کو مقید کیا، رمی پر لہو کا اطلاق اس کے تعلیم (وتعلم) کی طرف امالہِ رَغبات کیلئے کیا کہ اس میں صورتِ لہو ہے لیکن اس کے تعلّم سے مقصود جہاد پر اعانت ہے، تادیبِ فرس (المسابقة عليها) (یعنی گھڑ دوڑ کے مقابلے) کی طرف اشارہ ہے اسی طرح ملاعبتِ اہل تانیس وغیرہ کی غرض سے، ان کے ماسوا پر بطلان کا اطلاق من طریق المقابلہ ہے یہ نہیں کہ باقی سب کے سب باطل و محرم امور میں سے ہیں۔

(و من قال الخ) یعنی اس کا اب کیا حکم؟ (وقوله تعالى و من الناس الخ) ابن بطال نے ذکر کیا کہ بخاری نے ترجمہ میں تقییدِ لہو (لِيُضِلَّ عَنْ سبيل الله) کے مفہوم سے اخذ کی ہے کہ اس کا مفہوم ہے کہ اگر اس کا اشتراء اضلال کے قصد وارادہ سے نہ کیا تب مذموم نہ ہوگا اسی طرح ترجمہ کا مفہوم ہے کہ اگر ایسا لہو ہو جو اللہ کی طاعت (یعنی فرائض کی ادائیگی) سے غافل نہ کرے تو وہ باطل نہ ہوگا لیکن اس مفہوم کا عمومِ منطوق کے ساتھ خاص کیا جائے گا تو غافل کرنے والی ہر شئ جس کی تحریم پر تنصیص ہے وہ باطل ہوگی چاہے (اللہ کی اطاعت سے) مشغول کرے یا نہ کرے گویا اس آیت میں لہو کو غناء کے ساتھ مفسر کرنے میں جو وارد ہوا اس کی تضعیف کا اشارہ دیا ہے چنانچہ ترمذی نے ابو امامہ سے مرفوعا نقل کیا: (لا يَحِلُّ بيع المُغنِّيات ولا شراؤهن) (یعنی گلوکاراؤں کی خرید وفروخت حلال نہیں) اس میں ہے: (و فيهن أنزل الله: وَ مِنَ الناس مَنْ يَشْتَرِیُ لَهْوَ الحديث) الآیۃ تو اس کی سند ضعیف ہے طبرانی نے ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا کہ انہوں نے اس آیت میں لہو کو غناء کے ساتھ مفسر کیا۔

علامہ انور باب (کل لهو باطل) کے تحت کہتے ہیں لعب کا ترجمہ: کھیل اور لہو کا: دھندا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی کی شیمت وعادت ہے کہ جب اس کا پیٹ بھرا اور وہ آسودہ حال ہو اور اپنے آپ کو مستغنی پائے تو لذائذ میں منہمک ہو جاتا اور معازف وملاہی (یعنی طاؤس ورباب) سے محظوظ ہوتا ہے حالانکہ فراغت کو ایک نعمت سمجھنا چاہئے تو اس پر واجب تھا کہ اس باطل سے بچا رہتا۔

- 6301حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ مِنْكُمْ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

أطرافه 4860، 6107، 6650 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ص:۶۰۰).

(أقامرك الخ) اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ جوا جملہ لہو میں سے ہے اور جس نے اس کی دعوت دی گویا اس نے معصیت کی دعوت دی اسی لئے تصدُّق کا حکم دیا تاکہ اس معصیت کی تکفیر ہو یعنی صرف دعوت دینے کی معصیت (اگر جوا کھیلا تو اس کی تکفیر تصدق نہیں) کرمانی کے بقول اس حدیث کی اس ترجمہ اور ترجمہ بالاستئذان کے ساتھ وجہِ تعلق یہ ہے کہ جوا کی دعوت دینے والے کو گھر میں آنے کی اجازت نہیں دینا چاہئے پھر اگر جوا کھیلا جائے تو یہ لوگوں کے اجتماع کو متضمن ہے، بقیہ حدیث کی ترجمہ کیلئے مطابقت یہ ہے کہ لات (وغیرہ) کے ساتھ حلف لہو ہے جو خَلق کے ساتھ حق سے شاغل ہے تو یہ باطل ہے اور بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس کے ساتھ یہ اشارہ مراد ہو کہ جو لہو کے ساتھ حق سے غافل ومشغول ہوتا ہے اس کے لئے (بطور سزا) ترکِ اذن ہونا چاہئے جیسے پہلے ارتکابِ معصیت پر ترکِ سلام کا باب قائم کر چکے ہیں، حدیثِ باب کی شرح تفسیر سورۃ النجم میں گزری مسلم اپنی صحیح میں اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ الفاظ: (تعال أقامرك) سوائے زہری کے کوئی اور روایت نہیں کرتا کہتے ہیں زہری کے نوے کے قریب الفاظ ایسے ہیں جن کی روایت میں نبی اکرم سے جیاد اسانید کے ساتھ کوئی ان کا مشارک نہیں بقول ابن حجر ان کی مراد صرف ان دو الفاظ (تعال أقامرك) کے ساتھ ان کا تفرُّد ہے بقیہ حدیث نہیں کیونکہ اس کے لئے سعد بن ابو وقاص سے شاہد ہے جس سے اس حدیثِ ابی ہریرہ کا سبب مستفاد ہے، اسے نسائی نے قوی سند کے ساتھ حضرت سعد سے تخریج کیا کہتے ہیں ہمیں ابھی اسلام قبول کئے زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا ایک دن میں نے لات وعزی کے نام کی قسم اٹھالی اس کا ذکر رسول اللہ سے کیا تو آپ نے فرمایا کہو: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير) اور (سینے کے) بائیں طرف پھونک مارو اور تعوذ پڑھو پھر کبھی ایسا نہ کرنا، تو ممکن ہے حدیثِ ابی ہریرہ میں: (فليقل لا إله إلا الله) سے مراد آخر تک یعنی (قدير) پڑھنا مراد ہو، اسی پر اکتفاء بھی محتمل ہے کیونکہ یہی کلمہِ توحید ہے اور اس نے توحید کی ہی نفی کی ہے، آگے کلمہِ رسالت ہے اور ممکن ہے حضرت سعد کی روایت میں مذکورہ زیادت تاکیداً ہو۔

- 53 باب مَا جَاءَ فِي الْبِنَاءِ (عمارتیں بنانا)

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ (قیامت کی علامات میں سے ہے کہ چوپائے چرانے والے بڑی بڑی عمارتیں بنانا شروع ہوں گے)

یعنی اس کے بارہ میں جو منع واباحت ہے اس کا بیان، بناء اعم ہے کہ طین و مدر (یعنی پکی اور کچی اینٹوں) کے ساتھ ہو یا لکڑی یا قصب (یعنی بانس اور نرکل) یا شعر (بال اور اون) کے ساتھ۔ (قال أبو هريرة) اکثر نے رعاۃ کو ضمِ راء اور آخر میں تائے تانیث کے ساتھ ہی نقل کیا کشمیہنی کے نسخہ میں (رعاء) ہے، یہ حدیث موصولا و مطولا مع الشرح کتاب الایمان میں گزر چکی، اس قطعہ کے یہاں ایراد کے ساتھ تطاؤل فی البنیان کی ذم کی طرف اشارہ ہے مگر اس کے ساتھ یہ استدلال محلِ نظر ہے، تطویلِ بناء (یعنی لمبی چوڑی اور پرشکوہ عمارات) کی مذمت میں صریحا ایک روایت بھی ہے جسے ابن ابی الدنیا نے عمارہ بن عامر سے روایت کیا کہ جب کوئی سات گز سے اونچی عمارت بنواتا ہے تو اسے پکارا جاتا ہے: (يا فاسق إلى أين؟) (یعنی اے فاسق کہاں تک؟) اس کی سند میں ضعف ہے پھر موقوف بھی ہے، مطلقاً ذمِ بناء میں حضرت خباب کی مرفوع حدیث ہے کہ آدمی کا ہر نفقہ اس کے لئے باعثِ اجر ہے ماسوامٹی کے، یا فرمایا: (البناء) (یعنی عمارتیں بنانا) طبرانی کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے: (إذا أرادَ اللهُ بِعَبْدٍ شَرًّا خَضَّرَ له في اللبن و الطين حتى يبنى) خضر کا معنی ہے (حَسَّنَ) وزناً و معناً، اوسط میں ابو بشر انصاری کی روایت سے اس کے لئے شاہد ہے، یہ الفاظ نقل کئے: (إذا أراد الله بعبد سوء أ أنفقَ ماله في البنيان) (یعنی اللہ جب کسی بندے کے ساتھ سوء کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنا مال عمارتیں بنانے میں خرچ کرنا شروع ہو جاتا ہے) ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کا مجھ سے گزر ہوا میں دیوار بنا رہا تھا تو فرمایا: (الأمر أعْجَلُ مِنْ ذٰلك) (یعنی معاملہ تو اس سے بھی عجلت والا ہے) اسے ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، یہ سب اس امر پر محمول ہے کہ زائد از ضرورت ہو، رہائش اور سردی و گرمی سے بچاؤ کی ضروریات سے تعمیر سازی مذموم نہیں ابوداؤد نے حضرت انس سے مرفوعا نقل کیا: (أما إنَّ كُلَّ بناءٍ وَبَالٌ علىٰ صاحبه إلا مَا لَا إلا مَا لَا) (یعنی ہر عمارت اپنے مالک کے لئے وبال ہے مگر جس سے چارہ کار نہ ہو، یعنی جو ضروری ہو) اس کے رواۃ ثقہ ہیں مگر حضرت انس سے اس کا راوی ابوطلحہ اسدی کہ وہ مجہول ہے طبرانی کے ہاں حضرت واثلہ سے اس کا شاہد بھی ہے۔

- 6302 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ هُوَ ابْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بَنَيْتُ بِيَدِي بَيْتًا يُكِنُّنِي مِنَ الْمَطَرِ وَيُظِلُّنِي مِنَ الشَّمْسِ مَا أَعَانَنِي عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ

ترجمہ: ابن عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ کے دورِ اقدس میں میں نے اپنے ہاتھ سے ایک مکان بنایا جس میں ہم بارش اور دھوپ سے محفوظ رہتے تھے اور کسی نے اس کی تعمیر میں میری مدد نہیں کی۔

(إسحاق هو ابن سعيد) اصل میں یہی ہے، سعید مذکور ابن عمرو بن سعید بن عاص اموی ہیں اسماعیلی کی ایک حوالے کے ساتھ ابونعیم سے روایت میں یہی نسبت مذکور ہے عمرو کا لقب اشدق اور اسحاق کو سعیدی کہا جاتا تھا مکہ رہائش اختیار کر لی تھی۔ (مع النبي) یعنی نبی اکرم کے زمانہ میں۔ (يكنني) یاء کی پیش اور کسرِ کاف کے ساتھ (أكن إذا وقى) سے، یاء پر زبر کے ساتھ بھی وارد ہے (كَنَّ) سے، بقول ابوزید انصاری (كَنَّ و أكَنَّ أى سَتَرَ و أسَرَّ) کسائی کہتے ہیں: (كَنَنْتُه صُنْتُه و أكْنَنْته أسْرَرْتُه) (یعنی كَنَّ کا معنی ہے: محفوظ کرنا اور أكَنَّ کا بھید چھپانا)۔ (ما أعانني الخ) یہ ان کے قول (بنيت بيدى) کی تاکید

ہے یہ خفتِ مؤونت کی طرف اشارہ ہے (یعنی معمولی سی کٹیا نما عمارت خود ہی تیار کر لی) یحی بن عبد الحمید حِمّانی عن اسحاق بن سعید کی اسی سند کے ساتھ اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں روایت میں (بيتا مِنْ شَعر) ہے اسماعیلی نے اس زیادت کے مدنظر بخاری پر اعتراض کیا کہ اس حدیث کو بناء (بالطين والمدر) میں داخل کیا جبکہ حدیث (بيت الشعر) میں ہے، جواب دیا گیا کہ راویِ زیادت محدثین کے ہاں ضعیف ہے بالفرض اگر یہ ثابت بھی ہے تو ترجمہ میں طین و مدر کی تقیید کب ہے؟

- 6303حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو قَالَ ابْنُ عُمَرَ وَاللَّهِ مَا وَضَعْتُ لَبِنَةً عَلَى لَبِنَةٍ وَلاَ غَرَسْتُ نَخْلَةً مُنْذُ قُبِضَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ سُفْيَانُ فَذَكَرْتُهُ لِبَعْضِ أَهْلِهِ قَالَ وَاللَّهِ لَقَدْ بَنَى بَيْتًا قَالَ سُفْيَانُ قُلْتُ فَلَعَلَّهُ قَالَ قَبْلَ أَنْ يَبْنِيَ

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں جب سے نبی پاک فوت ہوئے میں نے اینٹ پہ اینٹ نہیں رکھی اور نہ کوئی باغ لگایا، سفیان کہتے ہیں اس کا ذکر میں نے ان کے اہل میں سے کسی سے کیا تو کہا بخدا انہوں نے گھر تعمیر کیا تھا تو میں نے سوچا شاید یہ بات اس گھر کی تعمیر سے قبل کہی ہو۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (لبنة) فتحِ لام اور کسرِ باء کے ساتھ جیسے (كلمة)، لام پر زیر اور باء پر سکون بھی جائز ہے۔ (ولا غرست نخلة) داؤدی کہتے ہیں غرس بناء کی مانند نہیں کیونکہ جس نے طلبِ کفاف (یعنی گزارے کے لائق روزی کمانے) کے قصد سے درخت لگائے یا اس بارے جو فضیلت وارد ہے اسکے حصول کیلئے تو اس میں فضل ہے نہ کہ اثم، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اثم کا کوئی ذکرِ سابق نہیں حتی کہ اس کے سبب اعتراض کریں ان کی کلام موہم ہے کہ بناء کلہ اثم ہے جبکہ ایسا نہیں اس میں تفصیل ہے ہر ضرورت سے زائد بناء اثم کو مستلزم نہیں اور بلا شک غرس میں اجر ہے اس وجہ سے جو اس کی پیدوار کھائی جاتی ہے (یعنی مسافر و مساکین جو پھل اور گنے وغیرہ توڑ کر کھاتے ہیں) اور یہ بناء میں شامل نہیں اگرچہ بعض بناء ایسی ہیں جو حصولِ اجر کا باعث بنتی ہیں مثلا ایسی عمارات جن سے ان کے بانی کے علاوہ بھی لوگ مستفید ہوں (جیسے مسافر خانے اور سرائے فی سبیل اللہ بنوا دینا) تو ایسی عمارات بانی کیلئے حصولِ اجر کا ذریعہ ہیں۔

(فذكرته لبعض أهله) ان سے واقف نہ ہوسکا، قائل سفیان ہیں۔ (لقد بنى) کشمیہنی کے ہاں اس کے بعد (بيتا) بھی ہے۔ (قال سفيان قلت فلعله الخ) یہ سفیان کی جانب سے اچھا اعتذار ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عمر کی یہ نفی آنجناب کے بعد اپنے ہاتھوں کے ساتھ غرس و بناء کی ہو کیونکہ نبی اکرم کے زمانہ میں انہوں نے ایسا کیا تھا اور ان کے بعضِ اہل کا اثبات اس بابت ہے کہ ان کے امر و رضا سے گھر کی تعمیر ہوئی تو اس کی بناء کو ابن عمر کے فعل کی طرف مجازا منسوب کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کی بناء قصب یا شعر کی ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ زائد از ضرورت بناء کی نفی کی ہو اور جس کا ان کے بعض اہل نے اثبات کیا وہ ضروری تھی یا پرانی تعمیر کی ہی اصلاح کی ہو، ابن بطال کہتے ہیں سفیان کے اس قول سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر کسی (بڑے) عالم سے دو باہم متضاد اقوال منقول ہوں تو سامع کو چاہئے کہ تنزیہا عن الکذب کوئی ایسی تاویل کرے (اگر ممکن ہو) جو ان کے باہمی تناقض کی نفی کرے اھ، بقول ابن حجر شائد سفیان ابن عمر کے بعض اہل کے اس قول کو ابن عمر کی بات کا رد و انکار سمجھے ہیں تو اپنے شیخ اور اپنے آپ کیلئے انتصار میں مبادرت کی اور مخاطب کے سامنے ادب

کی روش پر چلے اس تطبیق کے ساتھ جو ذکر کی۔

علامہ انور باب(ما جاء فی البناء) کے تحت لکھتے ہیں تم شرع کو نہیں پاؤ گے مگر بناء کی ذم کرتے ہوئے ہی حتی کہ مساجد کے تزخرف (یعنی آرائش وزیبائش) کی بھی مذمت کی اور اس بارے تباہیَ (یعنی فخر و مباہات کرنے) کو قیامت کی نشانیوں میں سے قرار دیا یہی شارع کا منصب ہے وہ ہمیں نصحِ مبین ہی کر سکتے ہیں اور ہمارے لئے حقِ حقیق ہی بیان کر سکتے ہیں تو ہر جانب سے ہم پر شیاطین کے راستے مسدود کئے ہیں اگر اول الامر ہی سے اس میں ہم پر توسیع کرتے تو آج اس حد تک حالت پہنچ چکی ہوتی جو ماورائے قیاس ہے اگر (شرع کی جانب سے) اس تضییق کے باوجود یہ کچھ کیا ہے تو کیا حال ہوتا اگر معاملہ موسع و مصرح ہوتا اس لئے شرع اس میں توسع کے ساتھ وارد نہیں البتہ ہم پر واجب ہے کہ شرعی مصالح کا ہدر نہ کریں آج ہمارے لئے ظاہر ہوا کہ اگر مساجد اسی حالت پر ہوتیں جو سلف کے زمانہ میں تھی اور ہم دار الکفر میں جی رہے ہیں تو ہزاروں مساجد منہدم ہو چکی ہوتیں اور آج نہ ان کا اسم باقی ہوتا اور نہ رسم ! تو آج کے دور میں ہمارے لئے یہی انسب ہے کہ مساجد کی تجصیص (یعنی چونا گچ کرنا) کریں تا کہ اللہ کے شعائر کو علو حاصل ہو اور مرورِ ایام کے ساتھ یہ مٹ نہ جائیں کہ کفار انہیں غصب کر لیں اور انہیں نسیًا مَنسِیًا بنا لیں۔

خاتمہ

کتاب الاستیذان کل (85) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے معلقات کی تعداد (12) ہے مکررات۔ اب تک کے صفحات میں (65) احادیث ہیں، سوائے پانچ کے باقی سب متفق علیہ ہیں، سات آثارِ صحابہ وغیرہم بھی اس میں شامل ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

80 - کتاب الدعوات (ادعیہ ماثورہ)

دعوات دال اور عین کی زبر کے ساتھ دعوۃ کی جمع ہے (و هي المسألة الواحدة) (یعنی ایک بار کا سوال وطلب کرنا) دعاء طلب ہے، (دَعا إلى شيء) اس کے فعل پر حث وترغیب دلانا: (دعوت فلانا أي سألته) اس سے سوال کیا، (دعوته أي اِسۡتَغثۡتُه) (اس سے مدد مانگی) رفعتِ قدر پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے قرآن میں ذکر ہوا: (لَيۡسَ لَهٗ دَعۡوَةٌ فِي الدُّنۡيَا وَلَا فِي الۡآخِرَة) [غافر: ۴۳] راغب نے یہی لکھا، اس کا ماقبل کی طرف رد بھی ممکن ہے عبادت پر بھی دعاء کے لفظ کا اطلاق ہے (اور عکس بھی یعنی دعاء پر عبادت کا اطلاق جیسے اس آیت میں: إِنَّ الَّذِيۡنَ يَسۡتَكۡبِرُوۡنَ عَنۡ عِبَادَتِي [المؤمن :۶۰]) اور دعویٰ دعاء ہے جیسے فرمایا: (وَ آخِرُ دَعۡوَاهُمۡ أَنِ الۡحَمۡدُ الخ) [یونس: ۱۰] اسی طرح ادعاء جیسے فرمایا: (لَا تَجۡعَلُوۡا دُعَاءَ الرَّسُوۡلِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَاءِ بَعۡضِكُمۡ بَعۡضاً) [النور: ۶۳] راغب کہتے ہیں دعاء اور نداء ایک ہے (یعنی ہم معنی) لیکن کبھی نداء اسم سے مجرد ہوتی ہے جبکہ دعاء عموما اس سے متجرد نہیں ہوتی ، ابوالقاسم قشیری شرح الاسماء الحسنی میں لکھتے ہیں جس کا ملخص یہ ہے کہ قرآن میں دعاء (کا لفظ) کئی وجوہ پر وارد ہے مثلاً عبادت، فرمایا: (تَدۡعُ مِنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنۡفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ) [یونس: ۱۰۶] استغاثہ، فرمایا: (وَ ادۡعُوۡا شُهَدَاءَكُمۡ) [البقرة :۲۳] سوال، فرمایا: (أُدۡعُوۡنِي أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ)[غافر: ۶۰] قول کے معنی میں، فرمایا: (دَعۡوَاهُمۡ فِيۡهَا سُبۡحَانَكَ اللّٰهُمَّ) [یونس : ۱۰] نداء، فرمایا: (يَوۡمَ يَدۡعُوۡكُمۡ) [الإسراء: ۵۲] ثناء کے معنی میں جیسے فرمایا: (قُلِ ادۡعُوا اللّٰهَ أَوِ ادۡعُوا الرَّحۡمٰنَ) [الإسراء: ۱۱۰]۔

(و قول الله تعالى : أُدۡعُوۡنِي الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں (داخرين) تک مذکور ہے یہ آیت دعاء کی تفویض پر ترجیح میں ظاہر ہے ایک گروہ کی رائے ہے کہ افضل روش یہ ہے کہ ترکِ دعاء اور استسلام للقضاء ہو (یعنی راضی برضا) انہوں نے اس آیت کا یہ جواب دیا کہ یہاں دعاء سے مراد عبادت ہے کیونکہ آگے فرمایا: (إِنَّ الَّذِيۡنَ يَسۡتَكۡبِرُوۡنَ عَنۡ عِبَادَتِي) ان کا استدلال نعمان بن بشیر کی حدیث سے ہے جو نبی اکرم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا دعاء عبادت ہے پھر یہی آیت تلاوت کی، اسے اربعہ نے نقل کیا اور ترمذی و حاکم نے صحیح قرار دیا، ایک گروہ نے شاذ رائے پیش کی اور کہا آیت میں دعاء سے مراد ترکِ ذنوب ہے جمہور نے جواب دیا کہ دعا أعظم العبادات میں سے ہے یہ اس حدیث کی نظیر پہ ہے: (الحج عرفة) یعنی (معظم الحج) اور اس کا رکنِ اکبر! اس کی تائید ترمذی کی یہ حدیثِ انس مرفوع کرتی ہے: (الدعاء مُخُّ العبادة) (یعنی دعا عبادت کا مغز ہے) نبی اکرم سے دعاء پر ترغیب و ترحیص میں آثار متوارد ہیں جیسے حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث کہ: (ليس شيء أكرَم على الله من الدعاء) (یعنی اللہ کے ہاں دعا سے کوئی چیز اکرم نہیں) اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح ان کی یہ مرفوع حدیث: (مَنۡ لَمۡ يَسۡأَلِ اللّٰهَ يَغۡضَبۡ عليه) (یعنی جو اللہ سے مانگتا نہیں وہ اس پہ ناراض ہوتا ہے) اسے احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں اسی طرح ترمذی، ابن ماجہ، بزار اور حاکم نے ابو صالح خوزی کی روایت سے تخریج کیا، یہ خوزی مختلف فیہ ہیں ابن معین نے ضعیف اور ابوزرعہ نے قوی قرار دیا حافظ ابن کثیر انہیں ابو صالح سمان سمجھ بیٹھے تو جزم کے ساتھ لکھ دیا کہ احمد اس کی

تخریج میں متفرد ہیں، ایسانہیں ان کے شیخ مزی نے اطراف میں میری ذکر کردہ بات پر جزم کیا ہے بزار اور حاکم کی خوزی سے روایت میں: (سمعت أبا هريرة) کے الفاظ مذکور ہیں،

طیبی لکھتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ جو اللہ سے مانگتا نہیں اللہ اس سے بغض رکھے گا اور ظاہر ہے مبغوض مغضوب علیہ ہوتا ہے اور اللہ کو پسند ہے کہ اس کے سامنے دستِ سوال دراز کیا جائے بقول ابن حجر اس کی تائید ابن مسعود کی اس مرفوع حدیث سے ہوتی ہے: (سَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ فإن الله يُحِبُّ أَنْ يُسْأَلَ)(یعنی اللہ سے اسکے فضل کا سوال کیا کرو کہ اللہ کو پسند ہے کہ اس سے مانگا جائے) اسے ترمذی نے نقل کیا انہی کی ابن عمر سے مرفوع حدیث میں ہے: (إن الدعاء يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ و مِما لم ينزل فعليكم عباد الله بالدعاء) (یعنی دعا نازل ہو چکی مصیبتوں اور جو ابھی نازل نہیں ہوئیں دونوں میں نافع ہے تو اے اللہ کے بندو دعاؤں کو لازم پکڑو) اس کی سند کمزور ہے اس کے باوجود حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے (حاکم کا تساہل مشہور ہے) طبرانی نے الدعاء میں مرفوعا ثقہ رجال والی سند کے ساتھ البتہ اس میں حضرت عائشہ سے بقیہ کا عنعنہ ہے، نقل کیا کہ: (إن الله يُحِبُّ المسلمين في الدعاء) (اللہ کو دعا کرتے مسلمان بہت پسند ہیں) الشیخ تقی الدین سبکی کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ آیت میں دعاء کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے جہاں تک بعد ازاں مذکور (عن عبادتي) کا تعلق ہے تو وجہِ ربط یہ ہے کہ دعا عبادت سے اخص ہے تو جس نے عبادت سے استکبار کیا وہ دعاء سے بھی کرے گا اس پر یہ وعید اس شخص کے حق میں ہے جس نے استکباراً ترکِ دعاء کیا اور جس نے ایسا کیا اس نے کفر کیا جس نے اس کا ترک مقاصد میں سے کسی مقصد کے باعث کیا: (لمقصد من المقاصد) اس کے لئے یہ وعید متوجہ نہیں اگرچہ ہماری رائے میں ہمیشہ باقاعدگی سے دعاء کرتے رہنا اور کثرت سے کرنا ترک سے ارجح ہے کہ اس کی ترغیب بارے کثیر ادلہ وارد ہیں، بقول ابن حجر اس سورت کی ایک آیت دال ہے کہ قبولیت کیلئے اخلاص شرط ہے اور وہ یہ آیت: (فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) [غافر: ۶۵]

طیبی کہتے ہیں حدیثِ نعمان کا مقتضایہ ہے کہ عبادت کو لغوی معنی پر محمول کیا جائے کہ دعاء نہایت تذلُّل (یعنی عاجزی) اور اللہ کی طرف افتقار اور اس کے لئے استکانت کا اظہار ہے اور عبادات اسی لئے مشروع کی گئی ہیں کہ ذات باری تعالی کیلئے خضوع و استکانت ہو اسی لئے آیت کا اختتام یوں ہوا: (إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُون عن عبادتي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) جب عدم تذلل و خضوع کو استکبار کے ساتھ تعبیر کیا اور بجائے (دعائي) کے (عبادتي) کا لفظ کہا اور اس استکبار کی جزا صغار و ہوان (یعنی ذلت اور رسوائی) مقرر کی، قشیری نے الرسالۃ میں اس مسئلہ کے اختلاف کی تفصیل ذکر کی ہے، لکھتے ہیں اس بابت اختلاف ہے کہ دونوں امر میں کون سا اولیٰ ہے: دعا یا سکوت و رضاء؟ بعض نے دعاء کو اولیٰ قرار دیا اور کثرتِ ادلہ کے پیش نظر اسی کی ترجیح مناسب ہے اس لئے کہ اس میں عجز و بے کسی کا اظہار ہے، بعض نے سکوت کو افضل کہا کہ اس میں قضاء و قدر کے سامنے سرِ تسلیم کا خم ہے اور اس تسلیم میں بڑی فضیلت ہے بقول ابن حجر ان حضرات کا شبہ یہ ہے کہ دعاء کرنے والا نہیں جانتا کہ کیا چیز اس کے لئے مقدر کی گئی ہے تو اگر اس کی دعاء مقدر کیے گئے کے موافق ہو تو یہ تحصیلِ حاصل کے مترادف ہوا (کہ دعاء کرتے یا نہ کرتے یہی ہونا تھا) اور اگر اس کے برخلاف ہے تو یہ معاندت ہوئی! اول کا جواب یہ ہے کہ دعاء جملۂ عبادت سے ہے (یعنی عبادت کی ایک قسم اور اس کا حصہ ہے قبول ہو یا نہ ہو، عبادت ہے

لہذا کرتے رہنا چاہئے) کہ اس میں خضوع وافتقار ہے اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ جب اس کا اعتقاد ہے کہ وہی ہوتا ہے جو اللہ نے مقدر کیا تو یہ تو اِذعان ہوا نہ کہ معاندت پھر دعاء کا فائدہ یہ ہے کہ (دعاء کرنے کے) امر کے امتثال کے سبب تحصیلِ ثواب ہے اور یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ مدعو بہ امر دعاء پر موقوف ہو کیونکہ اللہ تعالی اسباب اور ان کے مسببات کا خالق ہے (یعنی تقدیر میں ہی یہ لکھا ہوا ہو کہ اگر اس نے دعاء کی تو یہ ہوگا ورنہ نہیں) کہتے ہیں ایک جماعت کا موقف ہے کہ چاہئے کہ اپنی زبان کے ساتھ داعی اور اپنے دل کے ساتھ راضی ہو، کہتے ہیں اولیٰ یہ کہا جاتا ہے کہ اگر وہ اپنے دل میں اشارہِ دعا پائے تو دعاء افضل ہے اور بالعکس! بقول ابن حجر اول قول اعلی المقامات ہے کہ نوکِ زباں پر دعائیں جاری وساری ہوں اور دل رضا وتسلیم کا نمونہ ہو اور ثانی ہر ایک کیلئے میسر نہیں بلکہ یہ صرف صاحبِ کمال کے ساتھ مختص ہے، قشیری کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ کہا جائے جو اللہ کیلئے ہو یا مسلمانوں کیلئے جس میں حصہ ہو تو دعاء افضل ہے اور جس میں اپنے فقط اپنے نفس کا ہی حظ ہو تو اس میں سکوت افضل ہے ابن بطال نے اسے ان سے نقل کرتے ہوئے یوں تعبیر کیا کہ مستحب ہے کہ غیر کیلئے دعائیں کرے اور اپنے آپ کیلئے ترک کرے، جن حضرات نے آیت میں دعاء کو عبادت یا اس کے غیر کے ساتھ مؤول کیا ان کا عمدہ یہ قولہ تعالی ہے: (فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ)[الأنعام : ۴۱] اور بہت سے لوگ دعائیں کرتے ہیں مگر قبول نہیں ہوتیں تو اگر یہ اپنے ظاہر پہ ہو تو ایسا نہ ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ ہر داعی کی دعا قبولیت ہوتی ہے (یعنی ہر دعا قبول ہوتی ہے) البتہ قبولیت کی مختلف شکلیں ہیں کبھی بعینہ وہ کچھ ہو جاتا ہے جو اس نے طلب کیا اور کبھی اس کا عوض اسے مل جاتا ہے

ترمذی اور حاکم کی حضرت عبادہ بن صامت سے صحت کے ساتھ تخریج کردہ مرفوع حدیث میں ہے کہ روئے زمین پر کوئی مسلم ایسا نہیں جو دعاء کرے مگر اللہ تعالیٰ یا تو اسے وہی کچھ عطاء کر دیتا ہے یا (اگر وہی کچھ نہیں دیتا جو اس نے طلب کیا تو) اس کا مثل اس سے شر پھیر دیتا ہے، احمد کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے یا تو اسے فوری قبول کر لیتا ہے یا پھر اسے اس کے لیے ذخیرہ کر لیتا ہے انہی کی ابوسعید سے مرفوع حدیث میں ہے کہ کوئی مسلمان کوئی ایسی دعاء نہیں کرتا جس میں کوئی اثم یا قطع رحمی والی کوئی بات نہ ہو مگر اللہ تعالیٰ اس کے نتیجہ میں اسے تین میں سے ایک چیز عطا کرتا ہے: یا تو فورا اس کی دعا قبول کر کے جو اس کی طلب ہے اسے پورا کر دیتا ہے یا آخرت میں اس کا ذخیرہ کر لیتا ہے (یعنی وہاں اس دعاء کے عوض کوئی ثواب عطا ہوگا) یا پھر کسی شر کو اس سے پھیر دیتا ہے، حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا، یہ قبول کے لئے شرطِ ثانی ہے کئی اور شروط بھی ہیں مثلا کہ طیب المطعم و الملبس (یعنی پاکیزہ طعام ولباس والا) ہو کیونکہ (اس کے عدم کا ذکر کرتے ہوئے) آپ نے فرمایا تھا: (فَأَنِّىٰ يُسْتَجَاب له) (تو پھر کیونکر اس کی دعائیں قبول ہوں؟) یہ بیس باب ابواب بعد حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے آئے گی ، ان میں سے یہ بھی کہ استعجال نہ کرے کیونکہ حدیث میں ہے: (يستجاب لأحدِكُمْ مَا لَمْ يَقُلْ دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي) (یعنی دعائیں قبول کی جاتی ہیں جب تک بندہ یہ نہ کہے کہ میں نے دعائیں کیں مگر قبول نہ ہوئیں) اسے مالک نے تخریج کیا۔

- 1باب وَلِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ (ہر نبی کی ایک دعا ضرور قبول ہوئی ہے)

غیرِ ابی ذر کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے تب یہ سابقہ کے ساتھ ہی متصل ہوا تو آیت کے ساتھ اس کی مناسبت یہ اشارہ ہوا

کہ بعض دعائیں بعینہ قبول نہیں ہوتیں۔

- 6304حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُو بِهَا وَأُرِيدُ أَنْ أَخْتَبِءَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي فِي الْآخِرَةِ .طرفه - 7474

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا ہر نبی کی ایک ایک دعا ضرور قبول ہوئی ہے اور میں چاہتا ہوں کہ اپنی یہ دعاء آخرت میں اپنی امت کی شفاعت کے لیے رہنے دوں۔

- 6305 وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ قَالَ مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ نَبِيٍّ سَأَلَ سُؤْلًا أَوْ قَالَ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ قَدْ دَعَا بِهَا فَاسْتُجِيبَ فَجَعَلْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ (سابقہ)

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔ (مستجابة) یہ لفظ صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے دیگر کے ہاں اور موطا مالک میں اسے نہیں دیکھا۔ (يدعو بها) اعمش عن ابو صالح عن ابو ہریرہ کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (فَيُعَجِّلُ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ) (یعنی ہر نبی نے اپنی مستجاب دعا دنیا ہی میں کرلی) اگلی حدیث میں اس کی قبولیت بھی مذکور ہے۔ (أريد أن أختبئ الخ) التوحید میں ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے (إن شاء الله) بھی مذکور ہے یہ تبرک کے لئے ہے مسلم کی ابو صالح عن ابی ہریرہ کے روایت میں ہے: (و إنى اختبأتُ) حدیثِ انس میں ہے کہ اسے قیامت کے دن کے لئے موخر کرلیا، ابو صالح کے ہاں مزید ہے کہ: (فهي نائِلَةٌ إنْ شَاءَ الله مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لا يُشرِكُ باللهِ شيئا) (یعنی میری اس دعا سے ان شاء اللہ میری امت کے ان افراد کو فیض پہنچے گا جو اس حال میں فوت ہوا کہ شرک نہ کرتا تھا)، (من مات) مفعولیت کی بناء پر محلِ نصب میں ہے جب کہ (لا يشرك بالله) بطورِ حال محلِ نصب میں ہے گویا اول آپ نے اسے موخر کرنے کا ارادہ کیا پھر اس کا عزم کیا اور کرلیا اور امید کی کہ اس کا وقوع ہوگا تو اللہ تعالیٰ نے آگاہی دی تب اس کے ساتھ جزم کردیا، شفاعت اور اس کی اقسام پر تفصیلی بات کتاب الرقاق میں ہوگی، ظاہرِ حدیث کہ ہر نبی کے لئے فقط ایک دعاء ایسی تھی جو قبول کی گئی، باعثِ اشکال ہے کیونکہ ثابت یہ ہے کہ انبیاء کرام اور بالخصوص ہمارے نبی اکرم کی تو بے شمار دعائیں شرفِ قبولیت سے نوازی گئیں، جواب یہ ہے کہ ایک دعوتِ مذکورہ کی قبولیت سے مراد اس پر قطع و جزم ہے (یعنی انہیں آگاہ کیا گیا تھا کہ ایک تو ضرور قبول ہوگی) جب کہ باقیوں میں امیدِ قبولیت تھی قطعیت کے ساتھ اس کا علم نہ تھا، بعض نے اس سے مراد ان کی افضل الدعوات لی، اس کے سوا بھی دعائیں تھیں، بعض نے کہا مراد کوئی ایک عمومی دعاء ہے مثلاً اپنی امت کی نجات کی یا ان کی ہلاکت کی اور جو خاص دعائیں تھیں تو ان میں سے کچھ قبول ہوئیں اور بعض نہیں بھی ہوئیں، بعض نے کہا ہر ایک کی کوئی ایسی دعاء جو انہی کے ساتھ خاص تھی ان کی دنیا کے لئے یا ان کے نفس کے لئے! جیسے حضرت نوحؑ کی یہ دعا: (لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا) [نوح: ۲۶] اور حضرت زکریا کی یہ دعا: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي) [مریم: ۵-۶] اور حضرت سلیمان کی دعا: (وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي) [ص: ۳۵] یہ ابن تین نے ذکر کیا،

المصابیح کے بعض شراح لکھتے ہیں کہ انبیاء کرام کی سب دعائیں مستجاب ہیں اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہر نبی نے اپنی امت کی ہلاکت کی دعا کی ہے مگر میں نے نہیں کی تو ان کی ایذاء پر صبر کے باعث اس کے عوض میں مجھے شفاعت دی گئی ہے اور امت سے مراد امۃ الدعوۃ ہے نہ کہ امۃ الاجابۃ، طیبی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ آپ نے کئی قبائلِ عرب کے لئے بد دعا کی ہے اسی طرح قریش کے کئی افراد کا نام لے کر بھی جیسا کہ آپ نے رعل، ذکوان اور مضر کے نام لے کر بھی بد دعا کی، اولی یہ کہا جانا ہے کہ اللہ تعالی نے ہر نبی کیلئے ایک دعا مقرر کی جو ان کی اپنی امت کے حق میں قبول شدہ تھی تو ہر ایک نے وہ دعا دنیا ہی میں کر لی لیکن ہمارے نبی اکرم نے جب بعض افراد کے لئے اپنی امت کے بد دعا کی تو یہ آیت نازل ہوئی: (لَيۡسَ لَكَ مِنَ الۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ) [آل عمران: ۱۲۸] تو یہ موعودہ دعا آخرت کے لئے ذخیرہ بن کر باقی رہی اور اکثر انبیاء نے جو اپنی امتوں کے لئے بد دعا کی اس سے ان کی ہلاکت مراد نہ تھی بلکہ ان کا ردع (یعنی برائیوں سے انہیں روکا جانا) تا کہ توبہ کرلیں، جہاں تک اولا ان کا جزم کہ تمام دعائیں قبول کی گئیں تو یہ اس صحیح حدیث سے غفلت ہے جس میں مذکور ہے کہ آپ نے اللہ سے تین چیزوں کا سوال کیا تو دو عطا کر دی گئیں اور ایک کو قبول نہ کیا گیا، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث میں سارے انبیاء پر ہمارے نبی کریم کی فضیلت کا بیان ہے کہ اپنے نفس کریمہ اور اپنے اہل بیت اس دعوت مقبولہ کے ساتھ پر اپنی امت کو ترجیح دی اور اس دعائے مقبول و مستجاب کو کئی دیگر انبیاء کرام کی طرح امت کی ہلاکت کی دعا نہیں بنایا ابن جوزی لکھتے ہیں یہ آنجناب کا حسنِ تصرف ہے کہ اپنی اس موعودہ دعا کے لئے ایک نہایت مناسب موضوع و محل اختیار کیا پھر یہ آپ کی کثرتِ کرم کا غماز ہے کہ اس دعا کو اپنی ذات کی بجائے امت کے لئے خاص کر دیا پھر یہ آپ کی صحتِ نظر ہے کہ اسے گناہگار امتیوں کے لئے کر دیا کیونکہ طائعین کی نسبت اس کے وہی زیادہ حقدار ہیں، بقول نووی یہ آپ کی کمالِ شفقت و رافت ہے کہ اس دعا کو اس وقت کے لئے خاص کیا جب انہیں اس کی شدید ترین ضرورت تھی، آپ کے قول (فھی نائلۃ) میں اہل سنت کے لئے دلیل ہے جن کا موقف ہے کہ جو غیرِ شرک کی حالت میں مراوہ آگ میں ہمیشہ نہ رہے گا اگرچہ آخر دم تک کبائر کا مرتکب رہا ہو۔

(و قال معتمر الخ) یہ ابن سلیمان تیمی ہیں اکثر نے یہی کہا اسی پر اسماعیلی اور حمیدی کا جزم ہے لیکن اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں اس کے شروع میں ہے: (قال لی خلیفۃ حدثنا معتمر) اس پر یہ متصل ہے مسلم نے بھی اسے محمد بن عبد الاعلی عن معتمر سے موصول کیا۔ (لکل نبی سأل الخ) اسی طرح شک کے ساتھ واقع ہے مسلم نے سیاق نقل نہیں کیا بلکہ قتادہ عن انس کے طریق پر احالہ کر دیا، اسے ابن مندہ نے کتاب الایمان میں محمد بن عبد الاعلی کے طریق سے نقل کیا ہے اور حسن بن ربیع اور مسدد وغیرہما عن معتمر سے شک کے ساتھ (قد دعا بھا) بھی مزاد کیا مسلم کے ہاں روایتِ قتادہ کے الفاظ ہیں: (لِكُلِّ نَبِيٍّ دعوۃٌ دَعا بھا لِأُمَّتہ) بغیر شک کے۔

علامہ انور (لکل نبی دعوۃ مستجابۃ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی ہر نبی کی ایک دعاء ایسی تھی جو لازما قبول ہونی تھی چاہیں تو اسے خیر کے ساتھ مختص کرلیں اور چاہیں تو اپنی امت کی ہلاکت کی دعا کرلیں، حکایت کے تحت لکھتے ہیں کہ بلعم باعوز زہاد میں سے تھا لیکن جب اس نے سیدنا موسیٰ کی مخالفت کی مطرود ہوا اس کا قصہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے تین مستجاب دعاؤں سے نوازا تھا تو ایک مرتبہ بیوی سے ناچاقی ہوگئی تو پہلی دعا یہ کی کہ یا اللہ اسے کتیا بنا دے چنانچہ وہ بن گئی اس پر بچے ناراض ہوئے کہ اباجی یہ آپ نے کیا کیا؟ لہذا ان

کے اصرار پر دوسری دعا یہ کی کہ اے اللہ اسے پھر سے انسان بنا دے تو اللہ نے بنا دیا، پھر ایک دن اپنی بیوی سے جھگڑا ہوا اور تیسری اور آخری دعا یہ کی کہ اے اللہ اسے کتیا بنا دے، اللہ نے بنا دیا تو یہ فرق ہے محروم و مرحوم اور سعید و شقی کے مابین۔

اسے مسلم نے بھی نقل کیا۔

2 - باب أَفْضَلِ الِاسْتِغْفَارِ (افضل استغفار)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴾ ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان: اپنے رب سے استغفار کرو بے شک وہ بہت بخشنے والا ہے تو وہ آسمان سے موسلا دھار بارش برسائے گا اور تمہیں اموال و اولاد سے نوازے گا اور تمہارے لئے باغ اور نہریں کرے گا، [دوسری آیت میں کہا] اور وہ لوگ کہ جب ان سے کوئی بے حیائی کا فعل سرزد ہو جاتا ہے یا اپنی جانوں پہ ظلم کرتے ہیں تو اللہ کو یاد کرتے اور اپنے گناہوں کی بخشش مانگتے ہیں اور اللہ کے سوا کون ہے معاف کرنے والا اور وہ اپنے برے افعال پہ جانتے بوجھتے قائم نہیں رہتے)

نسخہ ابوذر سے باب کا لفظ ساقط ہے شرح ابن بطال میں (فضل الاستغفار) ہے گویا جب ان دونوں آیتوں کو ترجمہ کے آغاز میں دیکھا جو کہ استغفار کی ترغیب پر دال ہیں تو گمان کیا کہ ترجمہ استغفار کی فضیلت کے بیان کے لئے ہے لیکن حدیثِ باب اکثر کے ہاں واقع کی مؤید ہے گویا مصنف نے استغفار پر ترغیب کی مشروعیت کے اثبات کا ارادہ کیا پھر حدیثِ ہذا کے ساتھ اس کے اولی الفاظ کی تبیین کی اور افضلیت کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا، حدیث میں (سید) کا لفظ ہے گویا اشارہ دیا کہ سیادت سے مراد فضیلت ہے اور مفہوم یہ کہ مستعمل کے لئے ان کا نفع اکثر ہے، فضیلتِ استغفار کے بیان میں اوضح احادیث میں سے وہ جو ترمذی وغیرہ نے حضرت یسار سے مرفوع نقل کی کہ جس نے کہا: (أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ) تو اس کے تمام گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں اگرچہ جنگ سے بھاگا ہوا ہی کیوں نہ ہو، ابونعیم اصفہانی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ بعض کبائر بعض عمل صالح سے بخش دیئے جاتے ہیں، اس کا ضابطہ یہ ہوگا کہ ایسے گناہ جو مرتکب کے نفس و مال میں کسی حکم کے موجب نہیں ہوتے، اس سے وجہِ دلالت یہ ہوئی کہ آپ نے جنگ سے فرار کو بطورِ مثال ذکر کیا تو یہ اس کے نفس و مال میں کسی حکم کا موجب نہیں۔

(و قوله تعالىٰ و استغفروا الخ) ابوذر کی روایت سے معتمد نسخہ میں یہی دیکھا ہے دیگر کی روایت سے واؤ ساقط ہے اور یہی درست کیونکہ آیت اس طرح ہے: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا الخ) غیر ابی ذر نے (أنهارا) تک ذکر کیا گویا بخاری نے اس آیت کے ذکر کے ساتھ حسن بصری کے اثر کی طرف اشارہ کیا جس میں ہے کہ ایک شخص نے ان کے پاس خشک سالی کا شکوہ کیا، کہا اللہ سے استغفار کرو، ایک اور آ کر فقر کا رونا رویا تو اسے بھی کہا اللہ سے استغفار کیا کرو، ایک تیسرے نے اپنے باغ کی خشک سالی کی بابت بتلایا اسے بھی یہی نصیحت کی، ایک نے اولاد نہ ہونے کا دکھڑا کیا تو اسے بھی کہنے لگے اللہ سے استغفار کیا کرو پھر ان سب کو یہ آیت پڑھ

کرسنائی ،اس میں استغفار پر ترغیب وترحیص ہے اور مستغفر کے لئے وقوع مغفرت کا اشارہ ہے اسی طرف ایک شاعر اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے: (لَوْ لَمْ تُرِدْ نَيْلَ ما أرْجُو و أطْلُبه مِنْ جُودِ كَفَّيْكَ مَا عَلَّمْتَنِي الطَّلَبا) (یعنی مجھے آپکی جود وسخا سے جو امید وطلب ہے اگر آپ اسے پورا کرنے کا ارادہ نہیں کرتے تو اس کا مطلب ہے مجھے حسنِ طلب نہیں آتی)۔ (وَ الَّذِيْنَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً ذَكَرُوا اللّٰهَ الخ) ذکر اللہ کے مفہوم ومقصود میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا: (فاستغفروا) ذکر سے مراد کی تفسیر ہے بعض نے کہا یہاں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (ذكروا عقاب الله) (یعنی اللہ کی سزاؤں کو یاد کیا) معنی یہ کہ اپنے نفوس میں تفکر کیا کہ ایک دن آئے گا کہ اللہ ان سے پوچھے گا تو اپنے گناہوں کے لئے استغفار کیا، ایک حسن حدیث میں مشار الیہ استغفار کی صفت وارد ہے چنانچہ احمد اور اربعہ نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت علی سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے ابو بکر صدیقؓ نے بیان کیا اور ابو بکر صادق تھے، کہ میں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا کوئی شخص گناہ کا ارتکاب نہیں کرتا پھر کھڑا ہو کر اچھے طریقہ سے وضوء کرتا ہے پھر اللہ عزوجل سے استغفار کرتا ہے مگر وہ اس کی مغفرت فرمادیتا ہے پھر یہ آیت تلاوت کی: (وَ الذين إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً الخ)، قوله تعالى: (وَ لَمْ يُصِرُّوْا عَلٰى مَا فَعَلُوْا) [آل عمران: ۱۳۵] میں اشارہ ہے کہ بعض نے قبولِ استغفار کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ اس گناہ کو خیر باد کہے وگرنہ اگر گناہ بھی مسلسل کرتا رہا اور زبانی کلامی استغفار بھی تو یہ تو ایک کھیل ہوا

استغفار کی فضیلت وترغیب میں کثیر آیات واحادیث ہیں مثلا حضرت ابو سعید کی مرفوع حدیث کہ ایک دفعہ ابلیس نے بارگاہِ ایزدی میں کہا اے رب میں ہمیشہ انہیں گمراہ کرنے کو کوشاں رہوں گا جب تک ان کے اجساد میں ان کی ارواح ہیں، فرمایا اور میں انہیں بخشتا رہوں گا جب تک وہ استغفار کرتے رہیں گے، اسے احمد نے تخریج کیا اسی طرح صدیق اکبر سے مروی مرفوع یہ حدیث: (مَا أَصَرَّ مَنِ اسْتَغْفَرَ وَ لَوْ عَادَ في اليوم سبعين مرة) (یعنی جس نے استغفار کیا وہ گناہوں پر مصر نہ کہلائے گا چاہے ایک دن میں ستر بار کرے) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے نقل کیا، سبعین کا ذکر برائے مبالغہ ہے وگرنہ کتاب التوحید میں آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں مرفوعا ہے کہ بندے نے گناہ کیا پھر کہا اے رب مجھ سے گناہ سرزد ہو گیا ہے تو اسے معاف فرما تو وہ اسے معاف فرما دیتا ہے اس کے آخر میں ہے میرا بندہ جانتا ہے کہ اس کا ایک رب ہے جو غافرِ ذنب ہے اور اس کا مواخذہ بھی کرسکتا ہے، جو چاہو کرو میں نے تمہیں بخش دیا۔

- 6306حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ كَعْبٍ الْعَدَوِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ سَيِّدُ الاِسْتِغْفَارِ أَنْ تَقُولَ اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوءُ بِذَنْبِي اغْفِرْ لِي فَإِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ ، قَالَ وَمَنْ قَالَهَا مِنَ النَّهَارِ مُوقِنًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُمْسِيَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَمَنْ قَالَهَا مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ مُوقِنٌ بِهَا فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ

طرفه - 6323.

ترجمہ: شداد بن اوسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا سب سے افضل استغفار یہ ہے (ترجمہ) اے اللہ! تو میرا مالک ہے تیرے سوا کوئی سچا معبود نہیں، تو نے ہی مجھ کو پیدا کیا ہے، میں تیرا بندہ ہوں اور تیرے عہد اور وعدے پر جہاں تک مجھ سے ہو سکتا ہے قائم ہوں، میں نے جو (جو برے) کام کیے ہیں، ان سے تیری پناہ چاہتا ہوں میں تیرے احسان اور اپنے گناہ کا اقرار کرتا ہوں، (پس تو) میری خطائیں معاف فرما، بے شک تیرے سوا کوئی گناہوں کا معاف فرمانے والا نہیں ہے، اور فرمایا 'جس نے اس (دعائے) استغفار کو، اس پر یقین کرتے ہوئے دن میں پڑھا اور اس روز وہ شام سے پہلے مر گیا تو وہ جنتی ہے اور جس نے رات کو یقین کے ساتھ پڑھا اور صبح ہونے سے پہلے مر گیا، تو وہ بھی جنتی ہے۔

حسین سے مراد ابن ذکوان معلم ہیں نسائی اور اسماعیلی کی روایتوں میں معلم کا لفظ مذکور ہے، عبداللہ بن بریدہ سے مراد ابن حصیب اسلمی ہیں۔ (حدثنا بشیر) حسین کی اس پر ثابت بنانی اور ابو العوام نے بریدہ سے متابعت کی ہے لیکن دونوں نے بشیر بن کعب کا واسطہ ذکر نہیں کیا بلکہ (ابن بریدة عن شداد) سے اسے نقل کیا، یہ نسائی نے تخریج کی، ولید بن ثعلبہ نے ان سب کی مخالفت کرتے ہوئے اسے ابن بریدہ عن ابیہ سے نقل کیا، اسے سوائے ترمذی کے اربعہ نے نقل کیا اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا لیکن ولید کی روایت میں اول الحدیث مذکور نہیں، نسائی لکھتے ہیں حسین معلم ولید بن ثعلبہ سے اثبت اور عبداللہ بن بریدہ سے اعلم ہیں اور انہی کی روایت اولی بالصواب ہے بقول ابن حجر گویا ولید سالکِ جادہ ہوئے کیونکہ عبداللہ بن بریدہ نے اکثر روایات اپنے والد سے نقل کی ہیں گویا جس نے اس پر حکمِ صحت لگایا اس نے مجوز کیا کہ عبداللہ کے پاس دونوں حوالوں سے یہ موجود ہو۔ (حدثنی شداد بن أوس) یعنی ابن ثابت بن منذر بن حرام انصاری، یہ حضرت حسان کے بھتیجے ہیں صحابیِ جلیل ہیں شام میں سکونت اختیار کر لی تھی ابو یعلی کنیت تھی ان کے والد کی صحبت بارے اختلاف ہے شداد کی بخاری میں یہی ایک روایت ہے۔

(سید الاستغفار) طیبی لکھتے ہیں جب یہ دعا توبہ کے تمام معانی کی جامع ہے تو اس کے لئے سید کا لفظ مستعار لیا اصلاً یہ رئیس پر بولا جاتا ہے جو حاجات میں لوگوں کا مقصود اور مرجع و مسائل ہوتا ہے۔ (أن یقول) یعنی بندہ کہے، احمد اور نسائی کی روایتوں میں فاعل مذکور ہے، ترمذی کی عثمان بن ربیعہ عن شداد سے روایت میں ہے: (ألا أدلك علی سید الاستغفار) نسائی کی حدیثِ جابر میں ہے: (تَعَلَّمُوا سید الاستغفار الخ) (یعنی سید الاستغفار سیکھ لو)۔ (أنت أنت خلقتنی) نسخِ معتمدہ میں یہی (أنت) کے تکرار کے ساتھ ہے اکثر روایات میں دوسرا (أنت) ساقط ہے، طبرانی کی حدیثِ ابو امامہ میں ہے: (مَنْ قَالَ حِیْنَ یُصْبِحُ اللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ) باقی حدیثِ شداد کی نحو ہے اس میں مزید یہ بھی ہے: (آمَنْتُ لَكَ مُخْلِصاً لَكَ دِیْنِی)۔ (و أنا عَبْدُكَ) بقول طیبی جائز ہے کہ یہ موکدہ ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ مقدرہ ہو ای (أنا عابدٌ لك) اس کی تائید اس جملہ کا اس پہ عطف کرتا ہے: (و أنا علیٰ عهدك)۔ (و أنا علی عهدك) نسائی کی روایت میں واو ساقط ہے خطابی کہتے ہیں مراد یہ کہ میں حسبِ استطاعت اسی عہد و وعد پر قائم ہوں جو تیرے ساتھ ایمان و اخلاصِ طاعت کے ضمن میں کیا، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ تو نے جو میری طرف اپنا امر معہود کیا اس پر مقیم و متمسک ہوں اور ثواب و اجر کی بابت تیرے وعدہ کے ایفاء کا طالب ہوں، اس میں اشتراطِ استطاعت کا معنی اللہ تعالیٰ کے حق کی نسبت واجب کی کنہ سے عجز و قصور کا اعتراف ہے! ابن بطال (و أنا علی عهدك و وعدك) کی بابت لکھتے ہیں مراد وہ عہد جو اللہ نے اپنے بندوں سے لیا جب انہیں امثال الذّر (یعنی چیونٹیوں کی مانند) نکالا اور جمع کر

کے انہیں ان کے نفوس پر گواہ بنا کر کہا: (أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ) تب انہوں نے ربوبیت کا اقرار کیا تھا اور اس کے لئے وحدانیت کے ساتھ مُذعِن ہوئے تھے، جب کہ وعد سے مراد جو اپنے نبی کی زبان سے کہلوایا کہ جو اس حالت میں فوت ہوا کہ اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہراتا تھا اور فرائض کی ادائیگی کرتا تھا تو اس کا وعدہ ہے کہ اسے جنت میں داخل کرے گا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ادائیگی فرض کی ان کی بات اس مقام پر شرط نہیں کیونکہ عہد سے مراد انہوں نے وہ میثاق قرار دیا ہے جو عالمِ ارواح میں لیا گیا تھا اور وہ صرف توحید کے بارہ میں تھا اور وعد سے مراد جنت میں داخل کرنے کا وعدہ اس شخص کو جو اس پر (قائم رہتے ہوئے) فوت ہوئے (تو اس پر قیام کیسے ہوگا؟ ظاہر ہے ادائیگیِ فرائض کی صورت میں)، کہتے ہیں (ما استطعت) میں امت کے لئے اِعلام ہے کہ کوئی سب واجبات کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا اور نہ کمالِ طاعات کے ساتھ وفا اور نعم پر شکر ادا کرنے کی تو یہ اللہ کی مہربانی ہے کہ اپنے بندوں کو اس چیز کا مکلّف بنایا جو ان کی وسع و استطاعت میں ہے، طیبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ عہد و وعد سے مراد جو اس مذکورہ آیت میں ہے یہی کہا مگر عہد اور وعد کے مابین تفریق واضح ہے۔

(أبوء لك الخ) نسائی کی روایت سے (لك) ساقط ہے، أبوء بمعنی (أعترف) ہے عثمان بن ربیعہ کی شداد سے روایت میں: (أعترف بذنوبي) ہے، اس کا اصل بواء اور اس کا معنی لزوم ہے اسی سے ہے: (بَوَّأَهُ اللهُ منزلا) جب اسے اس میں ساکن کرے گویا اس کے ساتھ اسے لازم کیا۔ (و أبوء لك بذنبي) ای أعترف ، بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (أحمله برغمي لا أستطيع صَرْفَهُ عني) (یعنی اپنے علی الرغم ان کا بوجھ برداشت کرتا ہوں اور اپنے سے انہیں دور نہیں کر سکتا) طیبی کہتے ہیں اعتراف کیا کہ اللہ کا اس پر انعام ہے، اسے مقید نہیں کیا کیونکہ یہ تمام انواعِ اِنعام کو شامل ہے پھر تقصیر کا اعتراف کیا کہ شکر کرنے کا حق ادا نہیں کر سکا پھر ازرہِ مبالغہ اس تقصیر کو گناہ شمار کیا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ (أبوء لك ذنبي) کا مفہوم یہ ہو کہ میں مطلقاً وقوعِ ذنب کا اعتراف کرتا ہوں تا کہ اس سے استغفارِ صحیح صادر ہو نہ کہ یہ کہ اس نے شکرِ نعم کی ادائیگی میں تقصیر کو گناہ شمار کیا۔

(فاغفرلي إنه الخ) اس سے ماخوذ ہوگا کہ جس نے اپنے گناہ کا اعتراف کر لیا تو اسے مغفرت حاصل ہوگی، واقعہِ افک کی طویل حدیث میں یہ صریحاً واقع ہے اس میں ہے: (العبد إذا اعترف بذنبه و تاب تابَ اللهُ عليه) (صرف اعتراف نہیں اس کے ساتھ توبہ کا بھی ذکر ہے البتہ عموماً اللہ کے سامنے اعتراف تبھی کیا جاتا ہے جب توبہ کر رہا ہو)۔ (من قالها موقنا الخ) یعنی اخلاصِ قلب کے ساتھ اس کے ثواب کی تصدیق کرتے ہوئے، داؤدی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّآتِ) اور نبی اکرم کے وضوء وغیرہ کی بابت کہے فرمان کہ اس سے گناہ جھڑ جاتے ہیں، کی مثل ہو کیونکہ ثواب کی بشارت دی پھر اس سے افضل کی تو اول اور جو اس سے زائد ہوا ثابت ہوا، یہ نہیں ہوتا کہ کسی چیز کے ساتھ بشارت دی جائے پھر بعد میں اس سے کمتر کے ساتھ، اول کے ارتفاع کے باوصف، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ناسخ ہو اور یہ اس شخص کی بابت ہو جس نے یہ کہا پھر قبل اس کے کہ ایسے افعال کرے جن کے باعث اس کے گناہوں کی بخشش ہو، انتقال کر گیا یا جو اس نے وضوء وغیرہ کیا کسی وجہ سے اس سے منتقل نہیں ہوا بہر حال اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے، ابن تین نے یہی لکھا اس کا بعض حصہ تامل کا محتاج ہے۔

(و من قالها بالنهار) نسائی کی روایت میں ہے: (فإن قالها حين يصبح) عثمان بن ربیعہ کی روایت میں ہے: (

لا يقولها أحَدُكم حِيْنَ يُمْسِي فيأتِي عليه قدرٌ قبلَ أنْ يُصْبِحَ أوْ حِيْنَ يُصْبِح فيأتی عليه قدر قبل أنْ يُمسي)۔ (فهو من أهل الجنة) نسائی کی روایت میں ہے: (دخل الجنة) عثمان کی روایت میں ہے: (إلا وَجَبَتْ له الجنة) ابن ابو جمرہ کہتے ہیں آنجناب نے اس حدیث میں بدیع معانی اور حسنِ الفاظ کا امتزاج کیا اس باعث یہی حق تھا کہ اسے سید الاستغفار کہا جائے تو اس میں ایک اللہ کی الوہیت وعبودیت کا اقرار، اس کی خالقیت کا اعتراف، اس کے لئے گئے عہد کا اقرار، اس کے وعد کی امید، بندے کے اپنے آپ پر کئے ظلم سے استعاذہ ،نعمتوں کی ان کے موجد کی طرف اضافت اور گناہ کی اپنے نفس کی طرف اضافت، اس کی مغفرت میں رغبت اور اس کا یہ اعتراف کہ اس پر سوائے اس کے کسی کو قدرت نہیں، اس سب میں شریعت وحقیقت کے درمیان جمع کا اشارہ ہے، شریعت کی تکالیف (یعنی فرائض و واجبات اور حدود و قیود) کا حصول اسی صورت ہوتا ہے جب اللہ کی عون و توفیق شاملِ حال ہو، اس قدر سے حقیقت کے ساتھ کنایہ کیا تو اگر اتفاق سے بندہ مخالفت کرے حتی کہ اس پر جاری ہو جو اسکے لئے مقدر ہے اور بیانِ مخالفت کے ساتھ اس پر حجت قائم ہو جائے تو باقی نہیں رہے گا مگر دو میں سے ایک امر: یا مقتضائے عدل کے مطابق عقوبت یا پھر مقتضائے فضل کی رو سے عفو اھ (جے عدل کریں تے تھر تھر کنبن اچیاں شاناں والے ہو جے فضل کریں تے بخشے جاون میں جے منہ کالے ہو)، مزید کہا کہ استغفار کی شروط میں سے صحتِ نیت، توجہ اور ادب ہے اگر (بالفرض) کسی نے ان شروط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان وارد الفاظ کے سوا کئی الفاظ کے ساتھ استغفار کیا اور ایک نے ان شروط کا تو خیال نہیں رکھا مگر نوکِ زباں پر یہ سید الاستغفار کے الفاظ لایا کیا دونوں برابر ہوں گے؟ جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ دعا تب سید الاستغفار کی حیثیت میں (اس کے لئے) ہوگی اگر ان مذکورہ شروط کو ملحوظ رکھا۔

شاہ انور لکھتے ہیں دعاؤں کے ضمن میں ابن سنی کی عمل الیوم واللیلۃ اور نووی کی الاذکار کے عنوان سے تصانیف ہیں اسی طرح الحصن والحصین ہے (دورِ حاضر میں ایک مستند اور وقیع کتاب الورد المصفیٰ کے نام سے ہے جو کسی سعودی عالم نے ترتیب دی) کہتے ہیں قرآن وحدیث کے عرف میں دعا کا اطلاق دو معانی پر ہے: اول ذکرِ تعالیٰ پھر ہمارے زمانہ میں طلبِ حاجت میں مشہور ہوا اور ثانی مطلقا دعوت جیسے قرآن میں ہے: (لَا تَجعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً)، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جانو کہ متاخرین کی تحسین وتصحیح متقدمین کی تحسین کے موازی نہیں وہ رواۃِ حدیث کے احوال سے قربِ عہد کی وجہ سے زیادہ باخبر تھے لہذا مکمل ثبت اور جزوی معرفت کے بعد ہی کسی قسم کا حکم لگاتے اور متاخرین کے ہاں ان کے امر سے سوائے اثر بعد العین کے کچھ نہیں لہذا وہ ان کے احوال کی ورق گردانی کر کے ہی ان کی بابت کوئی حکم صادر کر سکتے ہوئے ہیں تم جانتے ہو کہ مجرب وحکیم کے مابین کتنا فرق ہوتا ہے! متاخرین کی تحریرات میں جو ہے وہ متقدمین کے پاس رواۃ کی بابت موجود معلومات سے کفایت نہیں کر سکتا کیونکہ وہ ان رواۃ سے بالمشافہہ ملے لہذا معرفت کے لئے ان کی بابت لوگوں سے پوچھ پاچھ کرنے اور لوگوں کی باتوں سے مستغنی رہے تو متقدمین اعرف الناس تھے تو انہی کی کلام کا اعتبار ہے لہذا اگر نووی کو پائیں کہ کسی حدیث پر کلام کی ہے اور ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے تو ترمذی کی بات کو ترجیح دینا ہوگی حافظ کا تحسینِ ترمذی کی عدم قبول کا قول اچھا نہیں کہ اس کی بنا قواعد پر ہے نہ کہ کچھ اور جبکہ ترمذی کا حکم ذوق اور وجدانِ صحیح پر مبنی ہے یہی علم ہے ضوابط تو اندھے کے ہاتھ میں لاٹھی کی طرح ہیں، شیخ مجدد سرہندی نے کیا خوب کہا کہ روحِ قرآن متشابہات

ہیں کیونکہ جو محکمات ہیں وہ انسان پر جو واجب ہے، سے متعلق ہیں جبکہ متشابہات معاملاتِ رحمٰن کا بیان کرتی ہیں تو متشابہات کے پہلو میں محکمات کی مقدار ایسے ہی ہے جیسے سمندر کے سامنے قطرہ ہو اسی طرح میں کہتا ہوں روحِ حدیث ادعیہ ہیں جس نے ان کی معرفت کی وہی عارف ہوا اور جس نے معرفت نہ کی وہ اب کر لے پھر یہ بات مخفی نہیں کہ نبی پاک کی شان ارفع ہے آپ اسلوبِ خطابت میں غامض حقائق کی آگاہی دیتے تھے لہذا آپ کی کلام کے دو پہلو ہیں ایک ظاہری اور ایک باطنی اسی لئے خواص و عوام سبھی آپ سے استفادہ کرتے ہیں اگر آپ کی کلام صرف خطابت پر مشتمل ہوتی تو صرف اصحابِ نظر ہی مستفید ہو سکتے اور اگر صرف بیانِ حقائق پر اقتصار فرماتے تب ہزاروں لوگ اس کا ادراک نہ کر سکتے لہذا آپ کی کلام ان دونوں حالتوں کی جامع ہوئی اس سے استفادہ میں خواص و عوام برابر ہیں یہ حسین امتزاج صرف نبی ہی کر سکتا ہے سطحی شخص بطون کے امساک کی استطاعت نہیں کر سکتا اور مدقق ظہور پر اقتصار کا متمکن نہیں ہو سکتا، پھر بابِ ادعیہ ہمیشہ جاری رہے گا حتی کہ جنت میں بھی جبکہ احکام دنیا کی انتہاء سے منتہی ہو جائیں گے فانی اور باقی کے درمیان کتنا فرق ہے! سہیل سہا اور ثریا ثریٰ کے ساتھ کیونکر ملتقی ہو سکتے ہیں۔

علامہ انور (أفضل الاستغفار) کی بابت لکھتے ہیں کہ شمس الدین جزری نے توبہ اور استغفار کا باہمی فرق واضح کیا لکھتے ہیں توبہ صرف اپنے آپ کیلئے ہوتی ہے بخلاف استغفار کے کہ وہ اپنے لئے بھی اور دوسروں کیلئے بھی ہوتا ہے پھر توبہ ماضی کی تقصیرات کی بابت اظہارِ ندامت اور مستقبل میں اس سے باز رہنے کا عزم ہے جبکہ استغفار سرزد ہوئے گناہوں کی نسبت طلبِ غفران ہے اس میں مستقبل کا عزم واجب نہیں، کہتے ہیں بعض نے سید الاستغفار کی بابت لکھا کہ مناسب ہے کبھی اسے فجر کی سنتوں اور فرضوں کے درمیان پڑھنا چاہئے۔

اسے نسائی نے (الاستعاذة) اور (عمل اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 3 باب اسْتِغْفَارِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ (روزانہ کا استغفارِ نبوی)

یعنی آپ سے وقوعِ استغفار، یا مراد روزانہ کے آپ کے استغفار کی مقدار کا بیان ہے کیفیت پر اسے محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ افضلِ استغفار کا بیان ہو چکا اور آپ افضل کے تارک نہ تھے۔

- 6307 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسولِ پاک سے سنا آپ فرماتے تھے اللہ کی قسم! میں ایک دن میں اللہ تعالیٰ سے ستر مرتبہ سے زیادہ (یعنی ہر وقت) استغفار اور توبہ کرتا ہوں۔

(قال أبو هريرة) نسائی کی ابو سلمہ سے روایت میں ہے: (أنه سمع أبا هريرة)۔ (والله إني الخ) کبھی تاکیداً قسم کھائی جاتی ہے حالانکہ سامع کو کسی طرح کا شک نہیں ہوتا۔ (لأستغفر الله و أتوب الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ آپ مغفرت کی طلب اور توبہ پر عزم کرتے تھے یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ یہی الفاظ نوکِ زبان پر جاری فرماتے تھے اسی ثانی کی تائید نسائی کی جید سند کے

ساتھ مجاہد عن ابن عمر کی روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم کو سنا کہتے تھے: (أَسْتَغْفِرُ اللهَ الذی لا إِلٰهَ إِلا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوم و أَتُوبُ إِلیه) ایک مجلس میں سو دفعہ، انہی کی محمد بن سوقہ عن نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کی زبان مبارک سے نکلے ان الفاظ کو شمار کرتے تھے (کہ کتنی مرتبہ کہا): (ربِّ اغفِرلِی و تُبْ عَلَیَّ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِیم) تو ایک ہی مجلس میں سو سو مرتبہ کہتے تھے۔

(أکثر من سبعین مرة) حضرت انس کی روایت میں ہے: (إنی لأستغفر الله فی الیوم سبعین مرة) تو محتمل ہے کہ مراد مبالغہ ہو جیسا کہ معین عدد مراد ہونا بھی محتمل ہے (أکثر) مبہم ہے اس کی تفسیر ابن عمر کی روایت میں مذکور کے ساتھ بھی کی جاسکتی ہے معمر عن زہری کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (إنی لأستغفر الله فی الیوم مائة مرة) لیکن اصحابِ زہری نے اس میں مخالفت کی ہے ہاں نسائی نے محمد بن عمرو عن ابی سلمہ کے طریق سے بھی اس کی ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی ہے: (إنی لأستغفر الله و أتوب الیه کل یوم مائة مرة) نسائی نے عطاء عن ابی ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے کہ نبی اکرم نے لوگوں کو جمع کیا اور خطاب کرتے ہوئے فرمایا اے لوگو اللہ سے توبہ تائب ہو جاؤ بے شک میں روزانہ سو مرتبہ توبہ کرتا ہوں ان کی اغر مزنی سے مرفوع روایت میں بھی یہی ہے اس کے ان کے ہاں اور مسلم میں یہ الفاظ ہیں: (إنه لَیُغَانُ علی قلبی و إنی لأستغفر الله کل یوم مائة مرة) بقول عیاض غین سے مراد فترات عن الذکر (یعنی وہ لمحات جب زباں پہ ذکر جاری نہیں) جس کی شان یہ ہے کہ اس پر مداومت کی جائے تو جب کسی وجہ سے اس سے فاتر ہوتے تو اسے بھی گناہ شمار کرتے اور استغفار کرتے، بعض نے کہا حدیثِ نفس (یعنی از قسم وسوسہ) طرح کی کوئی شیٔ جو دل پر طاری ہوتی ہے، بعض نے کہا سکینت جو آپ کے دل پر چھا جاتی تھی اور استغفار اللہ کی عبودیت کے اظہار کیلئے اور اس کی نعمتوں کا شکر بجالانے کیلئے، بعض نے کہا اس سے مراد حالتِ خشیت و اعظام ہے اور استغفار اس کا شکر ہے اسی لئے محاسبی نے کہا مقربین کا خوف خوفِ اجلال و اعظام ہوتا ہے! شیخ شہاب سہروردی کہتے ہیں یہ نہ سمجھا جائے کہ غین حالتِ نقص ہے بلکہ یہ کمال اور تتمہ کمال ہے پھر اس کی مثال دراز پلکوں سے دی تاکہ آنکھ گرد و غبار وغیرہ سے محفوظ رہے لیکن کبھی یہ رؤیت میں حائل ہوسکتی ہیں تو اس حیثیت سے یہ نقص ہے جبکہ فی الحقیقت یہ کمال ہے، بقول ابن حجر یہ ان کی اس ضمن میں طویل کلام کا ملخص ہے کہتے ہیں اسی طرح آنجناب کی بصیرت (کبھی) انفاسِ اغیار میں سے ثائر اغیرہ کیلئے متعرض ہو جاتی تھی تو ضرورت اس امر کی ہوتی تھی کہ آپ کی عینِ بصیرت پر ستر ہو اس کی صیانت اور اس تعرض سے بچاؤ کیلئے اھ،

نبی اکرم سے وقوعِ استغفار میں اشکال سمجھا گیا ہے جبکہ آپ تو معصوم ہیں اور استغفار وقوعِ معصیت کو متدعی ہے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ایک وہ جو غین کی تفسیر میں ذکر ہوا، ابن جوزی نے جواب دیا کہ بشری طباع کی ہفوات سے کوئی بھی سالم نہیں انبیاء اگرچہ کبائر کے ارتکاب سے معصوم ہیں لیکن صغائر سے نہیں، یہی کہا اور یہ مختار قول اس بارہ میں موجود اختلاف پر مفرع ہے راجح یہ ہے کہ انبیاء کی عصمت صغائر سے بھی ہے، ابن بطال نے یہ جواب دیا کہ انبیاء کرام عبادت میں تمام لوگوں سے بڑھ کر محنت کرنے والے تھے اس وجہ سے کہ اللہ نے انہیں کمالِ معرفت عطا کی وہ ہمہ وقت اس کا شکر بجالاتے اور اس ضمن مین اپنی تقصیر کا اعتراف کرنے میں لگے رہتے تھے تو آپ کا استغفار اس شکرِ واجب کی ادائیگی میں تقصیر (یعنی کما حقہ ادا نہ کر سکنے) کے باعث تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ مباح

امور مثلا اکل وشرب اور جماع اورنوم وراحت یا لوگوں سے مخاطبت اوران کے مسائل میں نظر وغیرہ امور میں اشتغال کے سبب جو اللہ کے ذکر اوراس کی طرف تضرع اور مشاہدہ ومراقبہ میں کمی ہو جاتی تھی تو اسے اپنے بلند مقام کے پیش نظر ذنب شمار کرتے! بعض نے کہا استغفار اپنی امت کیلئے تشریع تھا یا امت کے گناہوں سے یہ استغفار تھا تو اس کی حیثیت ان کیلئے شفاعت کی سی تھی، غزالی احیاء میں لکھتے ہیں آنجناب دائم الترقی (یعنی مسلسل اعلی سے اعلی درجہ کی طرف گامزن) تھے تو جب کسی مقامِ عالی پر فائز ہوتے تو اس سے ماقبل مقام کو اس سے کمتر پا کر سابقہ حالت سے استغفار فرماتے، یہ اس امر پر مفرع ہے کہ آپ کے استغفار میں مذکورہ عدد تعددِ احوال کے بحسب مفرق تھا جبکہ حدیث کے الفاظ کا ظاہر اس کے برخلاف ہے، سہروردی کہتے ہیں جب روحِ محمدی مقاماتِ قرب کی طرف مسلسل مترقی رہتی تھی تو یہ قلبِ مبارک کی حالت کا استتباع کرتا تھا اور قلب نفس کا اور بلا شبہ روح وقلب کی حرکت نہضتِ نفس سے اسرع ہے تو نفس کے خُطا (یعنی قدم) عروج میں قلب اور روح کے مدی (یعنی پہنچ) سے قاصر رہتے تو حکمت حرکتِ قلب کے اِبطاء کا اقتضاء کرتی تھی تاکہ اس سے علاقہ نفس منقطع نہ ہونے پائے کہ تب عباد محروم باقی رہ جائیں تو نبی اکرم نفس کے ترقیِ قلب کے شأو (یعنی غایت) سے قصور کے سبب استغفار کی طرف مبادرت کرتے۔

4 - باب التَّوْبَةِ (توبہ)

قَالَ قَتَادَةُ ﴿ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾ الصَّادِقَةُ النَّاصِحَةُ

بخاری نے کتاب الدعوات کے اوائل میں استغفار پھر توبہ کے ان دو ابواب کے ایراد سے یہ اشارہ دیا ہے کہ ایسے شخص کی دعا جو معصیات میں ملوث نہیں ہوتا جلد قبولیت سے بہرہ ور ہوتی ہے تو اگر دعا سے قبل توبہ واستغفار کرے تب اس کی حاجت برآری جلد ہونا ممکن ہے، ابن جوزی کی یہ بات کس قدر پرلطف ہے جب ان سے پوچھا گیا کیا میں تسبیح کروں یا استغفار؟ کہنے لگے میلا کپڑا بخور (یعنی دھونی دینے) کی نسبت صابن کا زیادہ محتاج ہے، استغفار غفران سے استفعال ہے اس کی اصل غفر ہے کسی شیٔ کو میل کچیل سے محفوظ رکھنے کے لئے کچھ اُڑھا دینا، ہر چیز کی تدنیس اس کے بحسب ہوتی ہے اللہ کی طرف سے بندے کی غفران یہ ہے کہ اسے عذاب سے محفوظ رکھے توبہ ایک وجہ پر ترکِ ذنب ہے شرع میں ذنب کا ترک اس کے قبح اور فعل پر ندامت کی وجہ سے ہے اس میں عدم عود کا عزم بھی ہوتا ہے اور اگر کسی کا حق مارا ہے تو اس کی واپسی یا اس کے حقدار سے معاف کروالینا ہے، یہ اعتذار کی ابلغ قسم ہے کیونکہ معتذر یا تو کہتا ہے کہ میں (اب) نہیں کروں گا تو اس کا معتذر لہ کے ہاں اتنا اثر نہیں ہوگا کیونکہ احتمال ہوگا کہ پھر کرے گا خصوصا اگر اس کے نزدیک یہ ثابت ہو، یا وہ کہے گا کہ میں نے اس وجہ سے یہ کیا تھا اور کسی ایسے امر کا ذکر کرے جو اس کا عذر قائم کرے یا وہ کہے گا میں نے کیا مگر برا کیا اور اب میں باز آیا اور یہ سب سے اعلی اعتذار ہے اھ

قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس بابت مشائخ کی عبارات باہم مختلف ہیں بعض نے کہا یہ ندامت ہے کسی نے کہا یہ اس بات کا عزم ہے کہ دوبارہ یہ نہ کرے گا بعض نے کہا یہ گناہ سے اِقلاع (یعنی اسکا ترک) ہے بعض نے ان تینوں امور کے درمیان جمع کیا اور یہ اکمل ترین صورت ہے البتہ اس میں موجود کچھ تکلف کے باوصف یہ جامع مانع نہیں، اولا اسلئے کہ کبھی وہ ان تینوں کا جامع ہوگا مگر شرعی

لحاظ سے تائب باور نہ ہوگا کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا فعل شحاً علیٰ مالہ ہو (یعنی اپنا مال بچانے کی حرص) یا لوگوں کے عار دلانے کے خدشہ سے اعتذار کیا، شرعی توبہ اخلاص کے ساتھ ہی صحیح ہے اور جس نے غیر اللہ کیلئے ترکِ ذنب کیا (یعنی لوگوں کے باتیں کرنے کے ڈر سے یا مثلاً رسوا ہونے کے خوف سے) تو بالاتفاق وہ (شرعاً) تائب نہیں، ثانیاً اس لئے کہ اس سے مثلاً وہ شخص خارج ہوا جس نے زنا کیا پھر اس کا ذکر کرنا ختم کیا تو اس سے اس کا مقصد فقط ماضیٰ پر اظہار ندامت ہے، جہاں تک عدم عود کا عزم ہے تو یہ اس سے متصور نہیں، کہتے ہیں اس کے ساتھ مغتر ہوا وہ جس نے کہا توبہ کی تعریف میں ندامت کا اظہار کافی ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ اگرچہ وہ نادم ہوا ہے مگر اقلاع نہیں کیا اور پھر سے کرنے کا قصد ہے (اگر موقع ملے) تو بالاتفاق یہ بھی تائب نہیں، کہتے ہیں بعض محققین کا قول ہے کہ یہ (یعنی توبہ) اللہ کیلئے ترکِ ذنب کا اختیار ہے جو تحقیقاً یا تقدیراً سرزد ہوا، کہتے ہیں یہ اسدّ العبارات واجمعها ہے (یعنی سدید ترین اور جامع ترین عبارت) کیونکہ تائب اس گناہ کا تارک نہ ہوا جس سے وہ فارغ ہوا کہ وہ اس سے اب غیر متمکن ہے نہ ترکاً نہ فعلاً، حقیقۃً وہ اس کے مثل پر متمکن ہے اسی طرح جس سے گناہ کا وقوع نہیں ہوا اس سے صرف اس کے وقوع کے امکان سے بچاؤ صحیح ہے نہ کہ جو واقع ہوا کے مثل کا ترک لہذا وہ متقی (بچنے والا) ہوا نہ کہ تائب، کہتے ہیں اس کا باعث تنبیہِ الٰہی ہے اس شخص کیلئے کہ گناہ کے قبح اور اس کے ضرر کے مدنظر جس کی سعادت مراد ہے کیونکہ یہ مہلک زہر ہے جو انسان کی دنیوی اور اخروی سعادت ضائع کرسکتا ہے اور دنیا میں اس کے لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت اور آخرت میں اس کی تقریب سے حاجب ہے، کہتے ہیں جو اپنے آپ کا محاسبہ کرے وہ اپنے نفس کو اس زہر کے ساتھ بھرا پائے گا اگر توفیق اس کے شاملِ حال ہو تو ہلاک ہو جانے کے خوف کے مدِ نظر اپنے آپ سے اس کے ضرر کے دفع کی طلب میں مباورت کرتا ہے تب اس میں ماسبق پر ندامت کا احساس اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم پیدا ہوتا ہے،

کہتے ہیں جانو کہ توبہ یا کفر سے ہوتی ہے یا گناہ سے تو کافر کی توبہ (یعنی کفر سے) قطعاً مقبول ہے جبکہ گناہگار کی توبہ وعدِ صادق کے ساتھ مقبول ہے معنائے قبول ضررِ ذنوب سے خلاص ہے حتی کہ وہ اس شخص کی طرح راجع ہو جس نے عمل نہیں کیا، پھر عاصی کی توبہ یا حقوق اللہ سے متعلق ہوتی ہے یا حقوق العباد سے تو اگر اللہ کے حق سے متعلق ہے تو اس میں یہی کافی ہے کہ سابقہ گناہوں کا اعادہ نہ کرے البتہ بعض حقوق اللہ ایسے بھی ہیں جن میں فقط ترک کافی نہیں بلکہ اس میں توبہ کے ساتھ ساتھ قضاء یا کفارہ بھی ہے جبکہ حقوق العباد میں یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق واپس کرے وگرنہ اس گناہ کے ضرر سے خلاصی نہ ملے گی البتہ جو باوجود کوشش کے ایسا نہ کرسکا تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عفو مل جائے گی کہ وہ ضامنِ تبعات اور سیآت کا حسنات میں مُبدِل ہے بقول ابن حجران کے غیر نے عبد اللہ بن مبارک سے توبہ کی شروط کے ضمن میں یہ امور ذکر کئے: اظہار ندامت، دوبارہ نہ کرنے کا عزم، غصب شدہ حق کی واپسی، جو فرائض ضائع کئے ان کی ادائیگی (یعنی قضاء) اور اس جسم کا رخ کرے جسے سود کے مال سے پروان چڑھایا ہے اب ہم وحزن کے ساتھ اسے مُذاب کرے (یعنی پگھلائے) حتی کہ ایک نیا حلال گوشت اُگے اور اپنے نفس کو ابِ الم طاعت سے روشناس کرائے جیسے پہلے اسے لذتِ معصیت سے کراتا رہا ہے

بقول ابن حجران میں بعض امور مکملات ہیں، جس نے توبہ کو ندامت کے ساتھ مفسر کیا اس کا تمسک احمد اور ابن ماجہ وغیرہما کی نقل کردہ اس حدیثِ ابن مسعود مرفوع سے ہے: (التوبة ندم) مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ اس کا مفہوم اس کی ترغیب وتحریض ہے

اور یہ کہ توبہ کا یہ رکنِ اعظم ہے نہ کہ بذات خود توبہ، اس کے اللہ تعالی کیلئے ہونے کی اشتراط کا مؤید فعل پر وجودِ ندامت ہے اور یہ اس معصیت کے اصل سے اقلاع کو مستلزم نہیں جیسے کوئی اپنے بیٹے کو قتل کر دے اور پھر اس وجہ سے نادم ہو کہ وہ اس کا بیٹا تھا اور جیسے کوئی معصیت میں مال خرچ کرے پھر اس نقصان کی وجہ سے نادم ہو (یعنی اصل گناہ پر ندامت نہیں)

حقوق العباد کی تقصیرات سے توبہ کی صحت میں جس نے شرط لگائی کہ مظلمہ (یعنی جو غصب کیا اور حق مارا) کو واپس کرے ان کا اس امر سے احتجاج ہے کہ جس نے (مثلا) کسی لونڈی کو غصب (اغواء) کیا پھر اس سے زنا کیا تو اس کی توبہ اسی صورت صحیح ہوگی کہ اسے اس کے مالک کو واپس کرے اور جو قتل عمد کا مرتکب ہوا اس کی توبہ اسی صورت ہے کہ اپنے آپ کو مقتول کے وارث کے حوالے کرے تاکہ وہ اس سے قصاص لے یا معاف کر دے بقول ابن حجر یہ غصب اور حقِ مقتول کی جہت سے توبہ کی نسبت تو واضح ہے لیکن عود الی زنا سے توبہ کی صحت ممکن ہے اور یہ کہ لونڈی اسی کے ہاتھ میں رہے اسی طرح عود الی القتل سے بھی اگرچہ وہ اپنے آپ کو حوالے نہ کرے (یعنی آئندہ زنا اور کسی کو قتل نہ کرنے کا اللہ سے وعدہ کرے تو یہ آئندہ کی نسبت توبہ شمار ہوئی) بعض علماء نے جنہیں ہم نے پایا توبہ کی شروط میں کئی اور اشیاء کا بھی اضافہ کیا ہے مثلا کہ معصیت کی جگہ سے جدا ہو اور یہ کہ ابھی نزع کا عالم طاری نہ ہوا ہو اور سورج ابھی مغرب سے طلوع نہ ہوا ہو اور یہ کہ اس گناہ کو دوبارہ نہ کرے، اگر اس کی طرف لوٹا تب اس کی توبہ باطل ہے بقول ابن حجر اول مستحب ہے اور ثانی اور ثالث حدِ تکلیف میں داخل ہیں اور چوتھی اور آخری شرط قاضی ابوبکر باقلانی کی طرف منسوب کی گئی ہے ان کا رد بیں ابواب کے بعد آمدہ حدیث کرتی ہے باب (فضل الاستغفار) میں اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، حلیمی نے اسمائے حسنی میں (التواب) کی تفسیر میں لکھا ہے کہ یہ اپنے پر اپنی رحمت کے فضل کے ساتھ عائد ہے جتنا وہ اطاعت کی طرف پلٹے گا اور معصیت پر نادم ہوگا تو جو آگے اس نے خیر کے افعال کئے ہیں وہ ضائع نہ کرے گا اور نہ اسے محروم رکھے گا اس انعام سے جس کا وعدہ اطاعت گزار سے کیا ہے خطابی کہتے ہیں تواب وہ جو عائد الی القبول ہے (یعنی قبولیت کی حقدار) جب اور جتنی بار بھی بندہ گناہ کی طرف عائد ہوتا ہے پھر تائب ہوتا ہے۔

(و قال قتادة الخ) اسے عبد بن حمید نے شیبان عن قتادہ سے موصول کیا بعض نے کہا اسے ناصحہ اس لئے کہا گیا کیونکہ بندہ اس میں اپنے آپ کو نصیحت کرتا ہے: (ینصح نفسه) تو مبالغہ کے وزن کے ساتھ ذکر کیا عاصم نے (نصوحا) کو نون کی پیش کے ساتھ پڑھا ہے ای (ذات نصح) راغب کہتے ہیں نصح ایسے قول وفعل کا ای طلب جس میں صلاح ہو، کہا جاتا ہے: (نصحت لك الوُدَّ أي أخلصته) (یعنی پر خلوص دوستی کی) اور (نصحت الجلد أي خطته) (یعنی اسے نشان زد کیا) خیاط (درزی) کو بھی ناصح کہتے ہیں، خیط (دھاگہ) کو نصاح کہا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ (توبة نصوحا) اخلاص یا اِحکام (یعنی پختگی) سے ماخوذ ہو، قرطبی مفسر نے ذکر کیا کہ توبہ نصوح کی تفسیر کے ضمن میں انہوں نے تیئیس اقوال جمع کئے ہیں: اول قولِ عمر کہ کبھی اس گناہ (جس سے تائب ہوا) کی طرف واپس نہ ہو، طبری نے بسند صحیح ابن مسعود سے بھی اس کا مثل نقل کیا، اسے احمد نے مرفوعا نقل کیا ہے ابن ابو حاتم نے زر بن حبیش عن ابی بن کعب سے روایت کیا کہ انہوں نے نبی اکرم سے پوچھا (یعنی توبہ نصوحا کا مطلب) تو آپ نے فرمایا کہ گناہ کے بعد نادم ہو پھر استغفار کر لے اور کبھی اس کی طرف واپس نہ ہو، اس کی سند نہایت ضعیف ہے، دوم یہ کہ گناہ سے نفرت ہو اور جب بھی اسے یاد کرے استغفار کرے اسے ابن ابی حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا، سوم قتادہ کا قولِ مذکور، چہارم کہ مخلص ہو کر توبہ کرے، پنجم کہ یہ حرج کا

لگا رہے کہ پتہ نہیں توبہ قبول ہوئی ہے یا نہیں، ششم یہ کہ اس کے ساتھ اور توبہ کی ضرورت نہ پڑے، ہفتم یہ کہ خوف وامید پر مشتمل ہو اور طاعتوں میں لگا رہے، ہشتم بھی اس کی مثل ہے اور مزید یہ کہ معصیت کے ساتھیوں کو خیر باد کہہ دے، نہم یہ کہ گناہ کو ہمیشہ سامنے رکھے، دہم یہ کہ یكون وجها بلا قفا كما كان في المعصية قفا بلا وجه (کہ اب بلا گدی کے چہرا ہو جیسے معصیت میں وہ بلا چہرہ کے گدی تھا، یعنی نیکی کے کاموں سے اعراض نہ کرے) پھر بقیہ اقوال ذکر کرے جو صوفیاء کی کلام میں سے مختلف عبارات پر مشتمل ہیں مگر اکثر کا معنی ایک ہی ہے اور یہ ماسبق کی طرف راجع ہیں اور سب مکملات میں سے ہیں نہ کہ شرائط صحت میں سے۔

- 6308حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ عُمَيْرٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدِيثَيْنِ أَحَدُهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَالآخَرُ عَنْ نَفْسِهِ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَأَنَّهُ قَاعِدٌ تَحْتَ جَبَلٍ يَخَافُ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ وَإِنَّ الْفَاجِرَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَذُبَابٍ مَرَّ عَلَى أَنْفِهِ فَقَالَ بِهِ هَكَذَا قَالَ أَبُو شِهَابٍ بِيَدِهِ فَوْقَ أَنْفِهِ .ثُمَّ قَالَ لَلَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ مَنْزِلاً وَبِهِ مَهْلَكَةٌ وَمَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَوَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ وَالْعَطَشُ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ قَالَ أَرْجِعُ إِلَى مَكَانِي فَرَجَعَ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ تَابَعَهُ أَبُو عَوَانَةَ وَجَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ سَمِعْتُ الْحَارِثَ وَقَالَ شُعْبَةُ وَأَبُو مُسْلِمٍ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عُمَارَةَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ نے دو حدیثیں بیان کیں، ایک تو نبی پاک سے روایت کی اور دوسرا ان کا اپنا قول ہے، کہا کہ مومن اپنے گناہوں کو ایسا خیال کرتا ہے جیسے پہاڑ کے نیچے بیٹھا ہوا شخص یہ خوف کرتا ہے کہ کہیں پہاڑ اس پر نہ گر پڑے اور فاجر گناہ کو ایسا سمجھتا ہے کہ ناک پر سے مکھی اڑا گئی۔ راوی ابوشہاب نے ہاتھ سے اشارہ کر کے بتایا اور پھر کہا کہ اللہ اپنے بندوں کی توبہ سے اس شخص سے بھی زیادہ خوش ہوتا ہے جو کسی ایسی منزل پر پہنچے جہاں اسے جان کا خوف ہو (خوراک وغیرہ نہ ملتی ہو) اور سو جائے ۔اٹھ کر دیکھے تو جس سواری پر کھانے پینے کا سامان تھا وہ گم ہوگئی۔ پھر اس شخص پر بھوک اور پیاس غالب ہوئی یا جو اللہ چاہے (راوی کا شک ہے) اور (اللہ سے) دعا کی کہ اپنے مکان پر پہنچ جاؤں۔ پھر (اسی جگہ جہاں وہ لیٹا تھا) جا کر سو جائے اور اٹھ کر اچانک دیکھے کہ اس کی سواری (سامان سمیت) اس کے پاس ہے۔

یونس شیخ بخاری کے دادا کا نام ہے والد کا نام عبداللہ تھا، دادا کی نسبت سے مشہور تھے ان کے شیخ ابوشہاب کا نام عبدربہ بن نافع حناط صغیر ہے ایک ابوشہاب حناط کبیر بھی ہیں جو ان کے شیوخ کے طبقہ سے تھے ان کا نام موسی بن نافع تھا یہ دونوں آپس میں بھائی نہیں، دونوں اور بقیہ رواۃ سند کوفی ہیں۔ (عمارة بن عمير) بخاری نے اعمش کی تصریح بالتحدیث اور ان کے شیخ

عمارہ کی تصریح ذکر کی آمدہ ابواسامہ کی معلق روایت میں عمارہ تیمی تھے بنی تیم اللات بن ثعلبہ سے، کوفی اور اعمش کے طبقہ کے ہیں ان کے شیخ بھی تیمی ہیں سند میں تین تابعین ہیں۔

(حديثين أحدهما الخ) تو (فوق أنفه) تک ذکر کیا پھر کہا: (لله أفرح الخ) اس روایت میں یہی واقع ہے کہ کسی حدیث کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی، نووی کہتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ (لله أفرح الخ) مرفوع ہے جبکہ اس سے قبل کی عبارت ابن مسعود کا قول ہے ابن بطال نے بھی اسی پر جزم کیا اور یہی درست ہے ابن تین اس امر کی تحقیق پر مطلع نہ ہو سکے اپنی شرح میں یہی لکھنے پر اکتفاء کیا کہ ایک ابن مسعود کا قول اور ایک نبی اکرم کا فرمان ہے، ابن ابو جمرہ نے غرابت سے کام لیا جب اپنی مختصر میں دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا اور دونوں کیلئے (عن ابن مسعود عن النبی) نقل کر دیا حالانکہ بخاری کے کسی نسخہ میں یہ نہیں اور نہ کتبِ حدیث میں کسی جگہ اول کلام کے مرفوع ہونے کی تصریح ہے ماسوا اس کے جو میں نے شرحِ مغلطائی میں پڑھا انہوں نے ایک طریق سے اسے مرفوعاً ذکر کیا ہے مگر ابواحمد جرجانی نے اسے کمزور قرار دیا یعنی ابن عدی (کا طریق) اس کا بیان معلق روایت میں ہے اسی طرح مسلم کی روایت میں بھی بیان واقع ہے حالانکہ انہوں نے ابن مسعود کی یہ موقوف روایت ذکر نہیں کی، جریر عن اعمش عن عمارہ عن حارث سے اس میں ہے کہ میں ابن مسعود کے ہاں ان کی عیادت کیلئے گیا اور وہ مریض تھے تو ہمیں دو حدیثیں بیان کیں ایک اپنی طرف سے اور ایک نبی اکرم کے حوالے سے، کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (لله أشد فرحا الخ)۔

(كأنه قاعد تحت جبل الخ) بقول ابن ابی جمرہ اس کا سبب یہ ہے کہ مومن کا دل منور ہے جب اپنے نفس کا کوئی معاملہ ایسا دیکھتا ہے جو اس نورِ قلبی کے منافی ہو تو یہ اسے بہت شاق گزرتا ہے، پہاڑ کی مثال بیان کرنے میں حکمت یہ ہے کہ دیگر مہلکات میں کبھی بچ نکلنے کی گنجائش ہوتی ہے لیکن جب پورا پہاڑ ہی کسی پر گر پڑے تو عموماً وہ بچ نہیں سکتا اس کا حاصل یہ ہوا کہ مومن پر اس کے پاس موجود قوتِ ایمانی کے باعث خوف غالب ہے اور وہ اس کے سبب عقوبت سے بے پرواہ نہیں ہوتا یہی مسلم کی شان ہے کہ وہ دائمی خوف و مراقبہ والا ہوتا ہے اپنے عمل صالح کو چھوٹا سمجھتا اور چھوٹی سی تقصیر سے بھی ڈرتا ہے۔

(و إن الفاجر الخ) اسماعیلی کی ابوربیع زہرانی عن ابی شہاب سے روایت میں ہے: (يرى ذنوبه كأنها ذباب مَرَّ على أنفه) یعنی بہت ہلکا سمجھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ ان کے سبب اس کے لئے کوئی بڑا ضرر حاصل نہ ہوگا جیسے مکھی کوئی خاص نقصان نہیں پہنچاتی، ذباب ذبابۃ کی جمع ہے۔ (فقال به هكذا) یعنی ہاتھ سے (مکھی دور کرنے یا اڑانے کا) اشارہ کیا، یہ فعل پر قول کے اطلاق سے ہے اور یہ ابلغ ہے۔ (قال أبو شهاب) اسی سند سے متصل ہے۔ (بيده على أنفه) (فقال به) کی تشریح میں یہ کہا، محبّ طبری کہتے ہیں مومن کی یہ صفت اس کے دل میں جاگزین خوفِ خدا اور عقوبت کے ڈر کی وجہ سے ہے کیونکہ گناہ کا صدور تو اس سے یقینی ہوا ہے مگر مغفرت کی بابت یقین سے نہیں (البتہ اس کی امید ضرور ہے) جبکہ فاجر کی اللہ کی معرفت قلیل ہے لہذا اس کا خوف بھی کم ہے تبھی معصیت کو ہلکا سمجھتا ہے ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ فاجر کا دل تاریک ہے لہذا گناہ کا وقوع اس کے ہاں خفیف ہے اسی لئے ہم اس قسم کے لوگوں کو پاتے ہیں کہ جب انہیں وعظ و نصیحت کی جائے تو کہتے ہیں (هذا سهل) (یعنی یہ سہل ہے جیسے ہمارے ہاں کے لوگ ایسے موقع پہ کہتے ہیں اللہ بہت غفور رحیم ہے جی) کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ بندے کا اپنے گناہوں کی

بابت قلتِ خوف اور انہیں ہلکا سمجھنا اس کے فجور پر دال ہے، کہتے ہیں فاجر کے گناہوں کو مکھی کے ساتھ تشبیہ دینے میں حکمت یہ ہے کہ وہ ہلکی اور حقیر ترین طائر ہے اقل اشیاء (یعنی فقط اشارہ) سے اسے دور کر دیا جاتا ہے کہتے ہیں ناک کا ذکر اس کے گناہ کو ہلکا سمجھنے کے ذکر میں بطور مبالغہ ہے کیونکہ مکھی ناک پر کم اور آنکھ پر زیادہ تر بیٹھتی ہے، کہتے ہیں ہاتھ سے مکھی اڑانے کے اشارہ میں بھی اس خفت کی مزید تاکید ہے کہتے ہیں حدیث سے ضرب المثل کا جواز، محاسبہ نفس کی ترغیب اور نعمتِ ایمانی کے بقاء پر دال علامات کے اعتبار کا ثبوت ملا ،اس میں اہل سنت کیلئے دلیل ہے جو گناہوں کے صدور کے سبب کافر قرار نہیں دیتے اور خوارج وغیرہم کا رد ہے جو گناہوں کے مرتکب کو کافر کہتے ہیں، ابن بطال کہتے ہیں اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ مومن کو چاہئے کہ گناہوں کے سبب اللہ تعالی سے بہت خوف کا احساس کرے چاہے صغیرہ گناہ ہوں یا کبیرہ کیونکہ کبھی اللہ تعالی ہلکے اور صغیرہ گناہوں کی پاداش میں بھی پکڑ کر سکتا ہے: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) (یعنی اس سے اسکے افعال کے بارہ میں پوچھا نہیں جا سکتا)۔

(ثم قال لله أفرح الخ) ابو ربیع کی روایت میں ہے: (بتوبة عبده المؤمن) مسلم کی جریر اور ابو اسامہ سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح ان کی ابو ہریرہ سے روایت میں بھی، اللہ تعالیٰ کے حق میں فرحت کے لفظ کا اطلاق اس کی رضا سے مجاز ہے، خطابی لکھتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ پر نہایت راضی ہونے والا اور اسے نہایت قبول کرنے والا ہے اور وہ فرحت جو لوگوں کے ہاں معروف ہے یہ اللہ کی نسبت جائز نہیں یہ اللہ کے اس قول کی مانند ہے: (كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) [الروم: ۳۲] أي راضون، بقول ابن فورک لغت میں فرح سرور کے معنی میں ہے اور بطر (یعنی اترانے) پر بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے ہے: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ)[القصص: ۷۶] اور رضا پر بھی، جو بھی کسی شیٔ پر خوش ہو اور اس کے ساتھ راضی ہو اس کے حق میں کہا جاتا ہے کہ (فَرِحَ بِهِ) ابن عربی کہتے ہیں ہر صفت جو تغیر کو مقتضی ہے جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی حقیقت کے ساتھ موصوف کیا جائے (اس پر فاضل محشی لکھتے ہیں یہ بھی باطل ہے کہ صفتِ فرح کی احسان وتجاوز کے ساتھ تاویل کی جائے اللہ سبحانہ وتعالی کیلئے صفتِ فرح ثابت ولائق ہے جیسا کہ احسان وتجاوز کی صفات ثابت ہیں جو اس کے کمالِ قدسیت اور حکمت کے مناسب ہیں) تو جو شخص کسی شیٔ کے ساتھ خوش ہوتا ہے وہ اس کے فاعل کیلئے جود وسخا کا مظاہرہ کرتا اور اس کی طلب پوری کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی عطاء اور اس کے واسع کرم کو فرح کے ساتھ تعبیر کیا گیا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں تائب کیلئے اللہ کے احسان اور اس سے اس کے درگزر کرنے کو فرح کے لفظ کے ساتھ کنایہ کیا گیا (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں یہ باطل قول ہے کہ اللہ نے اپنی ذات کا جس کے ساتھ بھی وصف کیا ہے اس میں نہ نقص ہے اور نہ تغییر تو اس کی سب صفات درجہ کمال میں ہیں اسی سے فرح، ضحک اور رضا کی صفتیں! بلکہ نقص مخلوقین کی صفات میں مقصور ہے خالق اور اس کی صفات کی اس امر سے تنزیہہ واجب ہے کہ مخلوق کی صفات ان کے مماثل ہوں) کیونکہ بادشاہ کی عادت ہوتی ہے کہ اگر وہ کسی کے کسی فعل پر خوش ہوتا ہے تو اس کے ساتھ نہایت حسنِ سلوک کرتا ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ ایک مثل ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا بندے کی توبہ کی سرعتِ قبولیت کا بیان ہے اور یہ کہ وہ اس پر مغفرت کے ساتھ اقبال کرتا اور ایسا معاملہ کرتا ہے جو کسی سے خوش شخص اس کے ساتھ کرتا ہے، اس مثل کی وجہ یہ ہے کہ عاصی اپنی معصیت کے سبب شیطان کے قبضہ اور قید میں چلا جاتا ہے اور قریب ہے کہ ہلاک ہو جائے کہ اس اثناء اس پر اللہ کا لطف وکرم ہوتا ہے اور وہ اسے توبہ کی توفیق عنایت کر دیتا ہے جس کے ساتھ وہ اس

معصیت کی نحوست اور شیطان کے چنگل اور اس ہلاکت سے جس کا شکار بننے کو تھا، نکل آتا ہے تو اللہ اپنی رحمت و مغفرت کے ساتھ اس پر اقبال کرتا ہے وگرنہ وہ فرح جو مخلوق کی صفات میں سے ہے اللہ کی نسبت محال ہے کیونکہ یہ اہتزاز وطرب ہے جو انسان کسی مقصد جس کے ساتھ وہ استکمالِ نقصان کرے اور سدِ خلت کرے یا اپنے آپ سے ضرر یا نقص کو دور کرے، میں اپنی کامیابی کی صورت میں محسوس کرتا ہے اور یہ سب اللہ کی نسبت محال ہے کہ وہ اپنی ذاتِ غنی کے ساتھ کامل ہے اس وجود کے ساتھ جسے کوئی نقص وقصور لاحق نہیں ہوتا، لیکن اس فرح کیلئے ہمارے ہاں ایک ثمرہ و فائدہ ہے اور وہ ہے مفروح بہ شیٔ پر اقبال اور محلِ اعلی میں اس کا اِحلال (یعنی اتارنا) اور یہ اللہ کے حق میں صحیح ہے تو ثمرۃ الفرح سے فرح کے ساتھ تعبیر کیا عربوں کے طریقہ پر جو کبھی کسی شیٔ کی تسمیہ اس کے ماجاورَہ کے اسم کے ساتھ یا اس شیٔ کے اسم کے ساتھ کر لیتے ہیں جو اس سے مسبب ہو،

یہ قانون ان تمام میں جاری ہے جن کا اطلاق اللہ تعالیٰ نے صفات میں سے ایسی صفت پر کیا جو اس کے لائق نہیں اور نبی اکرم سے ان کا ثبوت نہیں (یہاں بھی فاضل محشی نے تبصرہ کیا کہ اللہ نے جس کے ساتھ اپنے آپ کا وصف کیا یا اس کے رسول نے اس کا وصف کیا، ان میں ایسی کوئی چیز نہیں جو اللہ تعالیٰ کے لائق نہ ہو ماسوا اس کے جس کی اس نے خود اپنے آپ سے نفی کی یا رسول اکرم نے کی، اللہ تعالیٰ کی صفات کو ان کے آثار و ثمار کے ساتھ مؤول کرنا صحیح نہیں کہ اس کا لازم اللہ سے ان صفات کے حقائق کی نفی ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کیلئے ان کا اثبات واجب ہے اس وجہ کے ساتھ جو اس کے لائق ہے بغیر تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے! جیسا کہ یہ نبی اکرم کے صحابہ اور ان کے تابعین کے اہل سنت و جماعت کا قول ہے)۔

(و بہ مهلكته) بخاری کے سب نسخوں میں جن پر میں مطلع ہوا یہی ہے، اسماعیلی کے ہاں ابو ربیع عن ابوشہاب سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (بدوية) یہی خارجِ بخاری تمام روایات میں ہے مسلم اور اصحابِ سنن و مسانید وغیرہم کے ہاں، مسلم کی ایک روایت میں ہے: (في أرض دوية مهلكة) کرمانی نے لکھا کہ بخاری کے ایک نسخہ میں (وبيئة) ہے وباء سے فعیلہ کا وزن، مجھے یہ لفظ نہیں ملا نہ کسی اور شارح نے یہ ذکر کیا، اس پر لازم آتا ہے کہ مذکر یعنی منزل کا مونث صفت کے ساتھ وصف ہو یعنی اس قول میں: (وبيئة مهلكة) البتہ بقعہ کے ارادہ سے یہ جائز ہے، دویہ قفر اور مفازۃ (یعنی صحرا اور بے آباد جگہ) کو کہتے ہیں اسے دال کی اِشباع ساتھ داویہ بھی کہا جاتا ہے! مسلم کی روایت میں یہی واقع ہے اس کی جمع داوی ہے، ایک شاعر کہتا ہے: (أروع خراج من الداوى)، (مهلكة) میم اور لام کی زبر اور درمیان کے ہاء کے سکون کے ساتھ ہے بعض نسخ میں میم کی پیش اور لامِ مکسور کے ساتھ ہے رباعی سے اسم فاعل۔

(طعامه وشرابه) ابومعاویہ نے یہ بھی زیادت کی: (فأضلّها فخرج في طلبها) (یعنی گم ہو گیا تو اس کی تلاش میں نکلا) مسلم کی جریر عن اعمش سے روایت میں ہے: (فطلبها)۔ (إلى مكاني فرجع فنام) جریر کی روایت میں ہے کہ کہنے لگا میں اسی جگہ واپس چلا جاتا ہوں جہاں تھا پھر مرنے تک وہیں سوتا رہوں گا تو کلائی پر سر رکھ کر پڑا رہا۔ (فإذا راحلته عنده) جریر کی روایت میں ہے بیدار ہوا تو اس کے پاس ہی اس کی سواری کھڑی تھی جس پر اس کا زاد راہ یعنی طعام و شراب بھی تھا ابومعاویہ نے (و ما يصلحه) بھی ذکر کیا۔

(تابعه أبو عوانة) یہ وضاح ہیں، جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں، ابوعوانہ کی متابعت اسماعیلی نے یحیی بن حماد عنہ اور جریر کی متابعت مسلم نے موصول کی اختلافِ الفاظ ذکر کر چکا ہوں۔ (و قال أبو أسامة) یہ حماد بن اسامہ ہیں۔ (حدثنا الحارث) یعنی ابن مسعود سے دونوں حدیثیں، مراد یہ کہ ان تینوں نے اس حدیث کی اسناد میں ابوشہاب کی موافقت کی ہے البتہ اول دو نے عنعنہ اور ابو اسامہ نے تصریح بتحدیث کی، ابواسامہ کی روایت بھی مسلم نے موصول کی اور کہا: (مثل حدیث جریر)۔ (وقال شعبة و أبو مسلم) مستملی نے فربری سے اپنی روایتِ بخاری میں (اسمه عبيد الله) کی بھی زیادت کی، کوفی اور اعمش کے قائد تھے بقول ابن حجر ان کے والد کا نام سعید بن مسلم تھا ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے لیکن جب یہاں شعبہ نے چونکہ ان کی موافقت کی ہے تو بخاری ان کے ذکر میں مترخص ہوئے ان کا ذکر اپنی تاریخ میں بھی کیا اور کہا ان کی حدیث محلِ نظر ہے عقیلی کہتے ہیں ان کی حدیث لکھ لی جائے اور اس میں نظر کی جائے، مراد یہ کہ شعبہ اور ابومسلم نے ابوشہاب کی اور جنہوں نے اعمش کے شیخ کے تسمیہ میں ان کی تبع کی، مخالفت کی ہے تو پہلوں نے عمارہ کہا جب کہ ان دو نے ان کا نام ابراہیم تیمی ذکر کیا اسماعیلی نے ذکر کیا کہ محمد بن فضیل، شجاع بن ولید اور قطبہ بن عبدالعزیز نے ابوشہاب کی (عمارة عن الحارث) ذکر کرنے میں موافقت کی ہے پھر ان کی روایات نقل کیں، قطبہ کا طریق بھی مسلم نے تخریج کیا ہے۔

(و قال أبو معاوية الخ) یعنی ابومعاویہ نے سب مذکورین کی مخالفت کی اور اعمش کے ہاں اس حدیث کو عمارہ بن عمیر اور ابراہیم تیمی دونوں سے قرار دیا لیکن عمارہ کے پاس یہ اسود بن یزید نخعی اور ابراہیم تیمی کے پاس حارث بن سوید سے ہے ابوشہاب اور ان کے اتباع نے عمارہ کا شیخ حارث بن سوید کو ذکر کیا ہے بقول ابن حجر ابومعاویہ کی یہ روایت مجھے سنن و مسانید میں ان دونوں وجہوں پر کہیں نہیں ملی، ترمذی نے اسے ہناد بن سری، نسائی نے محمد بن عبید اور اسماعیلی نے ابوہمام، ابوکریب اور محمد بن طریف کے طرق سے، یہ سب ابومعاویہ سے، تخریج کیا ہے جیسا کہ ابوشہاب اور ان کے اتباع نے ذکر کیا اسی طرح نسائی نے اسے احمد بن حرب موصلی عن ابی معاویہ سے بھی نقل کیا جنہوں نے اسود اور حارث دونوں کو جمع کر دیا اس طرح اسماعیلی نے بھی ابوکریب سے تخریج کی، مجھے یہ ابومعاویہ عن اعمش عن ابراہیم تیمی کے طریق سے نہیں ملی البتہ اسے نسائی کے ہاں علی بن مسہر عن اعمش سے اسی طرح پایا ہے! فی الجملہ اس میں عمارہ پر ان کے شیخ کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہ حارث بن سوید ہیں یا اسود؟ ماسبق سے متبین ہوا کہ یہ ان کے پاس دونوں سے ہے پھر اس میں اعمش پر بھی ان کے شیخ کے ضمن میں اختلاف ہے کہ وہ عمارہ ہیں یا ابراہیم تیمی، یہ بھی واضح ہوا کہ ان کے پاس بھی دونوں سے ہے تو اس سارے اختلاف میں راجح وہ طریق جو ابوشہاب اور ان کے اتباع کا ہے اسی لئے مسلم نے اسی پر اقتصار کیا اور بخاری نے بھی اس کے ساتھ آغازِ کلام کیا اور اسے موصولا تخریج کیا اور اختلاف کو معلقا ذکر کیا اپنے حسبِ عادت یہ اشارۃ دینے کے لئے کہ یہ اختلاف قادح نہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم نے حدیثِ براء سے اس مرفوع حدیث کا سبب ذکر کیا ہے جس کا اول یہ ہے (نبی اکرم نے صحابہ کرام سے پوچھا) تم ایسے شخص کے بارہ میں کیا کہو گے جس سے اس کی سواری بھاگ گئی ایک ایسی سرزمین میں جہاں نہ طعام ہے اور نہ شراب اس کا طعام و شراب اسی سواری پر تھا تو اس نے بہت تلاش کیا حتی کہ تھک ہار کر بیٹھ رہا؟ آگے بالمعنی یہی ذکر کیا اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہ سے مختصرا اس طرح نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس فرحت کا ذکر ہوا اور برسبیلِ تذکرہ یہ بھی مذکور

ہوا کہ آدمی کو اس کی گمشدہ سواری مل جائے تو آپ نے فرمایا: (للّٰہ أشد فرحا الخ)۔

- 6309 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنَا هُدْبَةُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اللَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ أَحَدِكُمْ سَقَطَ عَلَى بَعِيرِهِ وَقَدْ أَضَلَّهُ فِي أَرْضِ فَلاَةٍ (سابقہ)

ابوعلی جیانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ شیخ بخاری ابن منصور ہوں کہ مسلم نے اسحاق بن منصور عن حبان بن ہلال سے ایک دیگر حدیث نقل کی ہے بقول ابن حجر البیوع کے باب (البیعان بالخیار) میں ابوعلی بن شبویہ کے نسخہ بخاری میں ایک دیگر روایت (حدثنا اسحاق بن منصور حدثنا حبان بن ھلال) کے حوالے سے ہے اس سے ابوعلی جیانی کے خیال کو تقویت ملی، ہمام سے مراد ابن یحیی ہیں بخاری اس حدیث کی اول سند میں نازل ہوئے پھر دوسری سند میں ایک درجہ عالی ہوئے اس کا سبب یہ ہے کہ نازل سند میں قتادہ کی حضرت انس سے تصریح تحدیث ہے جب کہ عالی سند میں عنعنہ ہے۔ (سقط علی بعیرہ) یعنی بغیر قصد کے اتفاقا اسے پالیا اسی سے ان کا قول ہے: (علی الخیر سقطت) کرمانی کے بقول ایک روایت میں: (سقط إلی بعیرہ) ہے یعنی اس تک پہنچا، اول اولی ہے۔ (و قد أضلہ) یعنی اس کے قصد (وعلم) کے بغیر وہ اس سے چلا گیا تھا بقول ابن سکیت (أَضْلَلْتُ بعیری) یعنی مجھ سے چلا گیا اور (ضَلَلْتُ بعیری) ای لم أعرف موضعہ (یعنی اس کی جگہ کا علم نہیں)۔ (بفلاۃ) یہاں تک قتادہ کی روایت منتہی ہوئی اسحاق بن ابوطلحہ نے حضرت انس سے مسلم کے ہاں یہ زیادت بھی کہ اس کی سواری اس سے چلی گئی اور اس پر اس کا کھانا پینا تھا وہ اس سے مایوس ہو کر ایک درخت تلے لیٹ گیا اسی حالت میں تھا کہ اچانک اس کی سواری اس کے پاس آن کھڑی ہوئی اس نے اس کی لگام پکڑی اور خوشی کی شدت میں اس کے منہ سے نکلا اے اللہ تو میرا بندہ میں تیرا رب، یہ غلطی شدتِ فرحت کے سبب تھی عیاض کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ دہشت و ذہول کے عالم میں انسان کے منہ سے نکلی اس قسم کی بات قابلِ مواخذہ نہیں، اسی طرح طریقِ علمی اور فائدہ شرعیہ کے طور سے اس بات کے نقل کرنے سے بھی البتہ ہزل و محاکات اور عبث کے طور سے اگر نقل کیا تب مواخذہ ہوگا اس کی دلیل نبی اکرم کا یہ حکایت بیان کرنا کہ اگر منکر ہوتا تو آپ بیان نہ کرتے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ابن مسعود کی حدیث میں کئی فوائد ہیں مثلا آدمی کے اکیلے سفر کرنے کا جواز اس لئے کہ شارع اسی بات کے ساتھ مثل بیان کرتے ہیں جو جائز ہو، اس بابت جو نہی کی حدیث ہے اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا تا کہ تطبیق ہو، اس حدیث سے نہی کی حکمت ظاہر ہوتی ہے بقول ابن حجر حصرِ اول مردود ہے اور یہ قصہ نہی کی تاکید کرتا ہے، کہتے اس سے ایسے صحرا جہاں طعام و شراب نہ ہو، کو مہلکہ کے نام سے پکارنے کا جواز بھی ملا کہتے ہیں یہ ثابت ہوا کہ انسان کا فرح و غم دراصل اس پہ گزرنے والے احوال کا اثر ہے، اس سے ماخوذ ہوگا کہ حزنِ مذکور سواری کے گم ہو جانے سے تھا اب زادِ راہ کے فقدان کے سبب موت کا خوف لاحق ہوا اور خوشی بھی اس کے پالینے کے سبب تھی کہ عموما اسی پر مدارِ حیات ہے، اس سے اللہ کے امر کے لئے استسلام کی برکت بھی ظاہر ہوتی ہے کیونکہ یہ شخص جب سواری پالینے سے مایوس ہوگیا تو موت کے لئے استسلام کر لیا تو اللہ نے اس پر احسان کیا اور اس کی گم گشتہ متاع واپس لے آیا، امورِ محسوسہ کی اِفہام کے لئے مثل بیان کرنے کا جواز بھی ملا اسی طرح محاسبہ نفس کی ترغیب پر تحریض بھی اور بقائے نعمتِ ایمان پر دال علامات کا اعتبار بھی۔

- 5 باب الضَّجْعِ عَلَى الشِّقِّ الأَيْمَنِ (دائیں کروٹ کے بل لیٹنا)

ضجع مصدر ہے، کہا جاتا ہے: (ضجع الرجل ضجعا و ضجوعا) یعنی زمین پر پہلو رکھنا ایک نسخہ میں (باب الضجعة) ہے یہ ضادِ مکسور کے ساتھ ہے کیونکہ ہیئت مراد ہے برائے مرة زبر بھی جائز ہے۔

- 6310 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الأَيْمَنِ حَتَّى يَجِيءَ الْمُؤَذِّنُ فَيُؤْذِنَهُ .

أطرافه 626، 994، 1123، 1160، - 1170

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک قیامِ شب گیارہ رکعات کا فرماتے پھر جب فجر طلوع ہوتی تو دو ہلکی پھلکی رکعتیں ادا فرما کر دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تا آنکہ مؤذن آکر [فجر کی جماعت] کیلئے آگاہ کرتا۔

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری بقول ابن تین اضطجع کی اصل اضتجع ہے تاء کو طاء میں بدل دیا، بعض نے اسے باقی رکھا اور ضاد کا اس میں ادغام نہیں کیا مازنی نے ضاد سے قبل لامِ ساکن کے ساتھ نقل کیا، ضاد اور طاء کے مابین اجتماع کی کراہت کے مدنظر کہ اس طرح نطق ثقیل ہوگا تو اس کے بدلے لام کر دیا، بخاری نے یہ اور مابعد باب اور بوقتِ نیند دعائے ماثور پڑھنے کی تمہید کے بطور قائم کیا ہے۔

علامہ انور باب (الضجع علی الشق الأیمن) کے تحت لکھتے ہیں یہی انبیاء کرام کی ہیئتِ نوم ہے کیونکہ دل بائیں جانب ہے تو اس طرح سونے میں دل لٹکا رہتا ہے اور گہری نیند طاری نہیں ہوتی جہاں تک اطباء ہیں تو ان کے ہاں، مختار بائیں کروٹ پر سونا ہے کہ یہ صحت کے اعتبار سے انفع ہے لیکن انبیاء کرام کے مدنظر چونکہ عالمِ آخرت تھا تو انہوں نے اس ہیئت کو مختار کیا جو آخرت کیلئے انفع ہے اطباء کی ہم تو فقط صحتِ بدن ہوتی ہے، دونوں نقطہ ہائے نظر میں کتنا فرق ہے! یہ بہاءِ روح، نورِ قلب اور بشاشتِ ایمان میں زیادت کرتی ہے اور وہ بدن میں موٹاپا، اعضاء میں کسلمندی اور عبادت میں سآمت (اکتاہٹ) کا موجب ہے سنن ابوداؤد میں ہے کہ انبیاء کی نیند استلقاء یعنی کمر کے بل کے ساتھ ہے وحی کے انتظار میں، الٹا ہو کر پیٹ کے بل لیٹنا اہلِ نار کا ضجعہ ہے اللہ ہمیں اس سے بچائے۔

- 6 باب إِذَا بَاتَ طَاهِرًا (رات کو باوضوء حالت میں سونا)

ابوذر نے اپنی روایت میں (و فضله) بھی مزاد کیا، اس معنی میں متعدد احادیث ہیں جو ان کی شرط پر نہ تھیں ان میں سے مثلا حضرت معاذ کی مرفوع حدیث، فرمایا کوئی مسلمان نہیں جو ذکر و طہارت پر رات گزارے تو رات کو اٹھے اور اللہ سے دنیا و آخرت کی خیر مانگے مگر اللہ اسے عطا کر دے گا، اسے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ترمذی نے حضرت ابوامامہ سے اس کا نحو نقل کیا، ابن حبان نے ابن عمر سے مرفوعا روایت نقل کی کہ جو باوضوء ہو کر سویا ایک فرشتہ بھی وہیں رات گزارتا ہے تو جب بھی بیدار ہو وہ فرشتہ اس کے لئے دعا کرتا ہے کہ اے اللہ اپنے فلاں بندے کو بخش دے، طبرانی نے اوسط میں جید سند کے ساتھ ابن عباس سے اس کا نحو نقل کیا۔

6311 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ مَنْصُورًا عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ قَالَ حَدَّثَنِي الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وَضُوءَ كَ لِلصَّلاَةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ وَقُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَهْبَةً وَرَغْبَةً إِلَيْكَ لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ فَإِنْ مُتَّ مُتَّ عَلَى الْفِطْرَةِ فَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَقُولُ فَقُلْتُ أَسْتَذْكِرُهُنَّ وَبِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ قَالَ لاَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ

أطرافه 247، 6313، 6315، - 7488.

ترجمہ: براء بن عازب کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب اپنے بستر پہ آؤ تو نماز والا وضوء کرو پھر دائیں کروٹ لیٹو اور یہ دعاء پڑھو : (اللهم أسلمت الخ) (اے اللہ میں نے اپنی جان تیرے سپرد کر دی، اپنا منہ پوری طرح تیری طرف کیا، اپنا سب کام تجھ کو سونپ دیا، تیرا ہی بھروسا ہے، تیری ہی عنایت بجز تیرے اور کہیں نہیں ہے، تیری اس کتاب پر جو تو نے اتاری اور تیرے نبی پر جس کو تو نے بھیجا، ایمان لایا) اور اس کے بعد کوئی بات نہ کرو۔

معتمر سے ابن سلیمان تیمی اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن سعد بن عبيدة) اکثر نے یہی ذکر کیا ابراہیم بن طہمان نے مخالفت کرتے ہوئے (منصور عن الحكم عن سعد بن عبيدة) ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا گویا حکم کا واسطہ زیادہ کر دیا ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے اس بارے پوچھا تو انہوں نے اسے خطا قرار دیا مگر ابن حجر کے بقول (خطا نہیں بلکہ) یہ مزید اتصالِ اسانید سے ہے۔ (قال لي رسول الخ) ابوذر اور ابوزید مروزی کے ہاں یہی ہے باقیوں سے (لي) ساقط ہوا، آمدہ باب کی روایت میں (أمر رجلا) ہے ان کی ابواسحاق سے ایک اور روایت میں (أوصي رجلا) ہے، کتاب التوحید کی ابواحوص عن ابی اسحاق عن براء سے روایت میں ہے: (قال قال رسول الله ﷺ يا فلان إذا أويت إلى فراشك الخ) اسے ترمذی نے سفیان بن عیینہ عن ابی اسحاق عن براء کے طریق سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (أن النبي ﷺ قال له ألا أعَلِّمُكَ كلماتٍ تقول إذا أويت إلى فراشك)۔

(إذا أتيت مضجعك) یعنی جب سونے کا ارادہ کرو ابواسحاق کی مذکورہ روایت میں یہ صریحا ہے، فطر بن خلیفہ عن سعد بن عبیدہ کی ابوداؤد اور نسائی کے ہاں روایت میں ہے جب اپنے بستر میں جاؤ اور تم طاہر ہو تو دائیں کروٹ پر لیٹو آگے حدیثِ باب کی مانند نقل کیا، اس کی سند جید ہے لیکن یہ ایک اور حدیث کے اثناء ہے جس کی طرف اگلے باب کی حدیثِ حذیفہ کی شرح کے اثناء اشارہ کروں گا نسائی کی ربیع بن براء بن عازب کے طریق سے روایت میں ہے کہ براء نے کہا تو یہی حدیث ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی: (مَنْ تَكَلَّمَ بِهؤلاءِ الكلمات حِيْنَ يأخُذُ جَنْبَه مِن مَضْجَعِهِ بعد صلاة العشاء) تو اسی کے مانند ذکر کیا۔ (فتوضأ وضوء ك الخ) یہ امر برائے ندب ہے، اس کے کئی فوائد ہیں مثلاً طہارت پر سوئے گا کہ اگر اس دوران اس کی موت لکھی ہے تو ہیئت

کاملہ پر ہوگی، اس سے ماخوذ ہوا کہ طہارتِ قلب کے ساتھ موت کیلئے استعداد مندوب ہے کیونکہ یہ طہارتِ بدن سے اولی ہے عبدالرزاق نے مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے ابن عباس نے کہا وضوء کے بغیر نہ سویا کرو کہ ارواح اسی حالت پر اٹھائی جائیں گی جس پر انہیں قبض کیا گیا اس کے رجال ثقات ہیں سوائے ابو یحیی قتات کے، وہ ہیں تو صدوق مگر ان پر کلام کی گئی ہے، ابومرایہ عجلی کے طریق سے نقل کیا کہ جس نے باوضوء حالت میں بستر پکڑا اور ذاکراً سویا اس کا بستر اس کے لئے مسجد بنا اور وہ بیدار ہونے تک (گویا) ذکر ونماز میں مشغول رہا، طاؤس کے طریق سے بھی اس کا نحو منقول ہے یہ محدث (یعنی بے وضو) خصوصا جنبی کے حق میں متاکد ہے اور یہ عود (یعنی پھر سے نیکی کے کاموں میں لگ جانا) کے لئے انشط ہے کبھی یہ اسے (اسی وقت) غسل کرنے پر آمادہ ونشیط کرے گا تب طہارتِ کاملہ پر رات گزارے گا اس کے فوائد میں سے یہ بھی ہے کہ اس حالت میں سونا اصدق لرؤیا (یعنی خواب اگر آئے تو عموما سچے ہوں گے) اور شیطان کے تلعّب سے ابعد ہے، ترمذی کہتے ہیں اس کے سوا کسی اور حدیث میں سوتے وقت وضوء کا ذکر موجود نہیں۔

(ثم اضطجع على شقك) یعنی پہلو کے بل، دائیں پہلو کی اس تخصیص میں کئی فوائد ہیں مثلا یہ اسرع الی انتباہ ہے (یعنی آدمی جلد متنبہ ہو جاتا ہے) پھر دل چونکہ (اس طرح لیٹنے سے) دائیں جہت کی طرف لٹکا ہوگا تو نیند کے ساتھ ثقیل نہ ہوگا (یعنی بھاری پن نہ ہوگا) اطباء نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ داہنے پہلو کے بل سونے کی ہیئت بدن کے لئے اصلح ہے، کہتے ہیں ابتدا میں ایک ساعت دائیں پہلو کے بل لیٹے پھر بائیں کروٹ بدل لے کیونکہ اول انحدارِ طعام (یعنی کھانا نیچے ہونے) کا سبب ہے اور بائیں پہلو پر سونا جگر کے معدہ پر اشتمال کی وجہ سے ہاضم ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سعد بن عبیدہ اور ابواسحاق کی حضرت براء سے روایتوں میں یہی واقع ہوا جب کہ علاء بن مسیّب کی (عن أبيه عن البراء) فعلِ نبوی کی بابت روایت میں ہے یہ جلد آگے ذکر ہوگی کہ نبی اکرم جب بستر پر جاتے تو دائیں کروٹ پر لیٹتے پھر یہ کلمات کہتے، اس طریق سے سوتے وقت ان کلمات کا ذکر آپ کے فعل سے بھی ثابت ہوا نسائی کے ہاں حصین بن عبدالرحمٰن عن سعد بن عبیدہ عن براء سے روایت کے شروع میں ان الفاظ کی زیادت کی: (بسم الله اللهم أَسْلَمْتُ نَفْسِي إليك) خرائطی کی مکارم الاخلاق میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت براء سے یہ الفاظ منقول ہیں: (كان إذا أوى إلى فراشه قال اللهم أنتَ رَبِّي و مالكي و إلهي لا إله إلا أنت إليك وَجَّهْتُ وَجْهِي)۔

(و قل اللهم أسلمت الخ) ابوذر اور ابوزید کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں (أسلمت نفسي) ہے کہا گیا ہے کہ یہاں وجہ اور نفس ذات اور شخص کے معنی میں ہیں ای (أسلمت ذاتي و شخصي لك) (کہ میں اپنی ذات وشخص یعنی وجود تجھے سونپتا ہوں) یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آگے ایک باب بعد مذکور ابو اسحاق عن براء کی روایت میں دونوں کا جمع ہے اس کے الفاظ ہیں: (أسلمت نفسي إليك و فَوَّضْتُ أمري إليك و وجهت وجهي إليك) یہی علاء بن مسیّب کی روایت میں بھی ہے اس میں ایک چوتھی خصلت کا اضافہ بھی ہوا جو یہ ہے: (و أَلْجَأْتُ ظَهْرِي إليك) اس پر یہاں نفس سے مراد ذات اور وجہ سے مراد قصد ہے قرطبی نے اول پر جزم کرنے کے بعد اسے احتمالا ذکر کیا ہے۔

(أسلمت) یعنی میں نے اپنا آپ تیرے حوالے کیا، سرِتسلیم خم کیا، مطیع ہوا، میرے لئے اس کی تدبیر پر کوئی قدرت نہیں اور نہ اس کے لئے جلبِ منافع پر اور نہ دفعِ ضرر پر۔ (ألجأتُ) یعنی اپنے امور میں تجھ پر بھروسہ کیا تا کہ میرے لئے نافع امور کی نسبت

میں تیری اعانت حاصل ہو کیونکہ جو کسی شیٔ کی طرف مستند ہوتا ہے (یعنی اس پر تکیہ کرتا ہے) وہ اس کے ساتھ متقوی و متعین ہوتا ہے، اسے ظہر کے ساتھ خاص کیا کیونکہ عام طور سے کمر کے ساتھ ہی ٹیک لگائی جاتی ہے۔ (رغبة و رهبة الخ) یعنی تیری طرف سے عطاء وثواب میں رغبت اور تیرے عقاب وغضب سے خوف کے ساتھ، بقول ابن جوزی ذکرِ رہبت کے ساتھ (من) کو ساقط کیا اور اس کی بجائے (إلى) صلہ ذکر کیا، یہ علی طریق الاکتفاء ہے جیسے شاعر کا یہ قول: (و زججن الحواجب و العيونا) (یعنی وہ اپنی پلکوں اور آنکھوں کو نوکدار بناتی ہیں) حالانکہ آنکھیں تو اس صفت کی نہیں بنائی جاتیں لیکن چونکہ ایک ہی جگہ دونوں کو جمع بالذکر کیا تو لفظاً ایک کو دوسرے پر محمول کر لیا، طیبی نے یہی لکھا اور جیسے یہ قول: (متقلداً سَيفاً و رُمْحا) (حالانکہ رمح یعنی نیزہ متقلد یعنی لٹکایا نہیں جاتا بلکہ اسے ہاتھ میں پکڑا جاتا ہے مگر ساتھ میں تلوار کے ذکر کے سبب جو متقلد کی جاتی ہے اس پر اسے بھی محمول کر دیا) بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں (من) کے ساتھ ہے اس کے الفاظ ہیں: (رهبةً منك و رغبةً إليك) یہ نسائی اور احمد نے حصین بن عبد الرحمٰن عن سعد بن عبیدہ سے تخریج کیا۔

(لا ملجأ و لا منجأ الخ) اصلِ ملجأ ہمز کے ساتھ ہے جب کہ منجا بغیر ہمزہ کے لیکن جب دونوں کو جمع کیا تو ازدواجاً اس پر بھی ہمز جائز ہوا، کبھی اسی ازدواج کے باعث دونوں میں ہمز ترک کر دیا جاتا ہے اور کبھی اصل پر باقی رکھا جاتا ہے تو یہ تین اوجہ ہوئیں پھر تنوین مع القصر بھی جائز ہے تو اس طرح کل پانچ اعرابی وجوہ بنیں! کرمانی کہتے ہیں یہ دونوں لفظ اگر مصدر ہوں تو (منك) میں باہم متنازع ہوں گے لیکن اگر بطور ظرف باور کریں تب نہیں کہ اسمِ مکان عمل نہیں کرتا، تقدیرِ کلام یہ ہے: (لا ملجأ منك إلى أحد إلا إليك ولا منجأ منك إلا إليك) بقول طیبی اس ذکر کے نظم (یعنی عبارت) میں عجائب ہیں جن کا ادراک و معرفت متقن اہلِ بیان ہی کر سکتے ہیں تو (أسلمت نفسي) کے ساتھ اشارہ کیا کہ اس کے اعضاء و جوارح اوامر و نواہی میں اللہ تعالیٰ کے لئے مطیع ہیں، (وجهت وجهي) کے ساتھ یہ اشارہ ہے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کے لئے مخلص اور نفاق سے بری ہے، (فوضت أمري) کے ساتھ یہ کہ اس کے خارجی اور داخلی امور اسی کی طرف مفوض ہیں اس کے سوا کوئی اور ان کا مدبر نہیں، (ألجأت ظهري) کے ساتھ یہ باور کرایا کہ تفویض کے بعد ضار اور موذی اسباب سے وہ اُسی کی طرف ملتجی ہے، کہتے ہیں (رغبة و رهبة) بطورِ مفعول لہ منصوب ہیں لف ونشر کے طریق پر یعنی (فوضت أموري إليك رغبةً و ألجأت ظهري إليك رهبة)۔

(آمنت بكتابك الخ) محتمل ہے کہ اس سے قرآن مراد ہو یا یہ اسم جنس ہے اور ہر کتابِ منزل مراد ہے۔ (أرسلت) مروزی کے نسخہ میں (أرسلته) اور (أنزلته) ہے۔ (فإن مت مت الخ) کتاب التوحید میں ابو احوص عن ابی اسحاق کی روایت میں (من ليلتك) بھی ہے مسیب بن رافع کی روایت میں ہے جس نے یہ کلمات کہے پھر اسی رات فوت ہو گیا: (ثم مات تحت ليلته) طیبی کہتے ہیں اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا وقوع دن نکلنے سے قبل اگر ہوا یا (تحت) سے مراد (تحت نازل ينزل عليك في ليلتك) (یعنی اس رات کسی پیش آمدہ کے تحت اس کا انتقال ہو گیا) یہی معنی دوسری روایت میں (من) کا ہے ای (من أجل ما يَحْدُث في ليلتك) فطرت سے مراد دینِ قویم یعنی ملتِ ابراہیمی کہ حضرت ابراہیم مسلم و مستسلم ہوئے، قرآن میں ہے: (جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) [الصافات: ۸۴] اور کہا: (أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ) [البقرہ: ۱۳۱] اور ذکر

ہوا: (فَلَمَّا أَسْلَمَا)[الصافات: ١٣٠] ابن بطال اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ یہاں فطرت سے مراد دینِ اسلام ہے یہ اس حدیث کے معنی میں ہے: (مَنْ کان آخر کلامه لا إله إلا الله دخل الجنة) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں شیوخ نے یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اگر ان کلمات کا قائل جو ان معانی کو مقتضی ہیں جو توحید اور تسلیم و رضا کے ضمن میں ذکر ہوئے اس شخص کی مانند ہے جس نے (لا إله إلا الله) کہہ لیا اور ان امور میں سے کچھ اس کے لئے خاطر نہ ہوئے تو ان عظیم کلمات اور ان مقاماتِ شریفہ کا فائدہ کیا ہوا؟ یہ جواب ممکن ہے کہ دونوں میں ہر ایک اگرچہ فطرت پر فوت ہوا تو دونوں فطرتوں کے مابین وہی فرق ہے جو دونوں کی حالتوں کے مابین ہے، تو اول کی فطرت مقربین کی فطرت جبکہ ثانی کی اصحاب الیمین کی فطرت ہے بقول ابن حجر حصین بن عبدالرحمٰن عن سعد بن عبیدہ کی احمد کے ہاں روایت کے آخر میں (مات علی الفطرة) کی بجائے یہ الفاظ ہیں: (بُنِیَ له بیتٌ فی الجنة) اس سے قرطبی کی ذکر کردہ توجیہہ کی تائید ملی، کتاب التوحید کی ابو اسحاق عن براء سے حدیث کے آخر میں ہے: (و إنْ أَصْبَحْتَ أَصَبْتَ خیرا) یہی مسلم اور ترمذی کی ابن عیینہ عن ابی اسحاق سے روایت میں ہے تو اس سے مراد صلاحِ مال اور زیادتِ اعمال ہے۔

(فقلت) ابو ذر اور مروزی کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں ہے: (فجعلت أَسْتَذْ کِرُهُنَّ) (یعنی میں انہیں یاد کرنے کی غرض سے دہرانے لگا) کتاب الوضوء میں گزری ثوری عن منصور کی روایت میں تھا: (فَرَدَدْتُها)۔ (و برسولك الذی أرسلت قال لا الخ) جریر عن منصور کی روایت میں ہے کہ فرمایا: (و نبیك) ہی کہو، قرطبی بعض دیگر کی تبع میں رقمطراز ہیں کہ یہ ان حضرات کی حجت ہے جو احادیث کی بالمعنی روایت کو جائز نہیں سمجھتے، مالک سے منقول صحیح مذہب یہی ہے کیونکہ نبوت اور رسالت کے الفاظ اصلِ وضع کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں تو نبوت نبأ سے ہے یعنی خبر دینا، عرف میں نبی جسے اللہ کی جہت سے خبر دی جاتی ہے اس امر کے ساتھ جو مقتضیِ تکلیف ہے اور اگر (ساتھ میں) یہ حکم بھی ہو کہ دوسروں کو بھی یہ بتلا دیں تو وہ رسول ہے وگرنہ وہ نبی ہے رسول نہیں، اس پر ہر رسول نبی ہے عکس صحیح نہیں کیونکہ نبی اور رسول ایک امرِ عام میں مشترک ہیں اور وہ ہے نبأ (یعنی دونوں کے پاس اللہ کی طرف سے خبر آئی) البتہ رسالت (یعنی آگے اس خبر کو پہنچا دینے) میں دونوں مفترق ہیں اگر تم کہو فلاں رسول ہے تو یہ اس امر کو متضمن ہوگا کہ وہ نبی رسول ہے لیکن اگر فلاں نبی ہے تو یہ اس کے رسول ہونے کو مستلزم نہیں تو نبی اکرم کی مراد یہ تھی کہ لفظ میں دونوں کا جمع ہو کیونکہ اس عبارت میں دونوں (یعنی نبی اور رسول) مجتمع ہیں اور من حیث النطق ہر ایک کا وہی مفہوم ہے جس کیلئے وہ موضوع ہے تاکہ بغیر فائدہ کے شبہِ تکرار نہ ہو کیونکہ اگر کہیں (و رسولك) تو اس کا مفہوم ہوا کہ اسے مرسل بنایا ہے تو آگے (الذی أرسلت) کہنا ایک طرح سے حشو ہوگا جس میں کوئی اضافی فائدہ نہیں بخلاف (و نبیك الذی أرسلت) کے کہ اس میں کوئی تکرار نہیں نہ متحققا اور نہ متوہما اھ، بقول ابن حجر ان کا (صار کالحشو) کہنا متعقب ہے کہ افصح الکلام میں یہ ثابت ہے جیسا کہ فرمایا: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ) [ابراهیم:۴] اور: (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُوْلاً شَاهِداً عَلَيْكُمْ) [المزمل: ١٥] اور: (هُوَ الَّذِیْ أَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی)[الصف:۸] دیگر الفاظ سے بھی اس کی نظیر موجود ہے جیسے قرآن نے کہا: (يَوْمَ يُنَادِي الْمُنَادِي)[ق: ۴١] وغیرہ تو اولیٰ یہی ہے کہ ان کی آخری یہ کلام حذف ہو اور اس سے ماقبل پر اقتصار کیا جائے، انہوں نے جو نبی اور رسول کا باہمی فرق ذکر کیا یہ بشری رسول کے ساتھ مقید ہے وگرنہ رسول کا اطلاق جیسے یہاں لفظ میں ہے فرشتہ مثلا حضرت جبریل کو بھی متناول ہے تو

اس لحاظ سے یہاں ایک اور فائدہ کا ظہور ہے اور وہ ہے بشری کا تعین تو کلام لبس سے خالص ہوگی، جہاں تک اس کے ساتھ روایت بالمعنی کے منع پر استدلال تو یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بالمعنی روایت کرنے کی شرط یہ ہے کہ مذکورہ معنی میں دونوں لفظ متفق ہوں اور یہ متقرر ہو چکا ہے کہ نبی اور رسول باہم متغایر ہیں لفظاً بھی اور معناً بھی لہذا یہ احتجاج اس کے ساتھ تام نہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ روایت بالمعنی کے منع پر اس روایت کے ساتھ استدلال مطلقا ہی محلِ نظر ہے خصوصا رسول کا نبی کے ساتھ ابدال اور اس کا عکس اگر روایۃً واقع ہو کیونکہ ایک ہی ذات کی بابت بات ہو رہی ہے تو مراد سمجھ لی جائے گی کسی بھی صفت کے ساتھ جس کے ساتھ موصوف کا وصف کیا گیا اگر یہ صفت اس کے لئے ثابت ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ روایت بالمعنی کے منع کا سبب یہ ہے کہ جو اسے جائز سمجھتا ہے وہ کبھی خیال کرے گا کہ وہ ایک دیگر لفظ کو استعمال کر کے معنائے مقصود کی کما حقہ ادائیگی کر رہا ہے اور کبھی نفس الامر میں ایسا نہ ہوگا جیسا کہ کثیر احادیث میں یہ بات ملحوظ کی گئی ہے تو احتیاط اسی میں ہے کہ وہی لفظ نقل کیا جائے ہاں اگر قطعیت کے ساتھ متحقق ہو کہ معنی وہی ہے تب یہ ضار نہیں بخلاف اس کے جو ظن پر مقتصر ہو چاہے ظنِ غالب ہی ہو،

نبی اکرم کے نبی کے لفظ کے بدلے رسول پڑھنے کے رد کی حکمت بارے اولیٰ یہ کہا جانا ہے کہ اذکار کے الفاظ توقیفی ہیں اور ان کے کچھ خصائص واسرار ہیں جن میں قیاس کو دخل نہیں تو لفظِ وارد پر محافظت واجب ہے، مازری نے یہی رائے اختیار کی، لکھتے ہیں کہ اس ضمن میں وارد لفظ پر اس کے حروف کے ساتھ ہی اقتصار کیا جائے گا کبھی جزا انہی حروف سے متعلق ہوتی ہے، شائد یہ الفاظ آپ کی طرف وحی کئے گئے تھے لہذا انہی کی ادائیگی متعین ہوئی انہی احرف کے ساتھ، نووی لکھتے ہیں حدیثِ ہذا میں تین سنتیں ذکر ہوئیں: ایک سوتے وقت وضوء کرنا، اگر پہلے سے باوضوء ہے تو وہی کافی ہے کیونکہ مقصود یہ ہے کہ طہارت پر سوئے، دوم دائیں کروٹ پر سونا اور سوم ختم بذکر اللہ، کرمانی لکھتے ہیں یہ حدیث ایمان پر مشتمل ہے الٰہیات اور نبویات سے ہر کتب ورسل کے ساتھ جن پر ایمانِ مجمل واجب ہے اور ذوات، صفات اور افعال میں سے ہر ایک کو اللہ کی طرف مسند کرنا کیونکہ اس دعا میں وجہ، نفس، اسناد ظہر اور امر کا ذکر کیا گیا پھر اس میں توکل علی اللہ اور رضاء بالقدر ہے، یہ سب بحسب المعاش ہے اور بحسب المعاد اس میں ثواب وعقاب اور خیر وشر کا اعتراف بھی ہے

ابن حجر تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ نسائی کے ہاں عمرو بن مرہ عن سعید بن عبیدہ کے طریق سے اصلِ حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (آمنت بکتابك الذی أنزلت و برسولك الذی أرسلت) گویا سعد بن عبیدہ سے آخر کی زیادت سماع نہیں کی تو بالمعنی روایت کر دیا، ابواسحاق عن براء کی روایت میں منصور عن سعد کی روایت کی نظیر واقع ہوئی، اسے ترمذی نے سفیان بن عیینہ عن ابواسحاق کے طریق سے تخریج کیا اس کے آخر میں ہے ابو براء کہتے ہیں میں نے (دہراتے ہوئے) (و برسولك الذی) پڑھا تو آپ نے میرے سینے میں دستِ مبارک کے ساتھ ضرب لگائی اور فرمایا: (و نبیك الخ) نسائی نے بھی یہی فطر بن خلیفہ عن ابی اسحاق سے نقل کیا اس میں ہے: (فوضَعَ یدَہ فی صدری) ترمذی کی رافع بن خدیج سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تمہارا کوئی دائیں پہلو پر لیٹے پھر کہے، تو اسی کا نحو ذکر کیا اس کے آخر میں ہے: (أؤمِنُ بکتابك الذی أنزلت و برسلك الذی أرسلت) صیغہ جمع کے ساتھ، انہوں نے اسے حسن غریب کہا اگر یہ محفوظ ہے تو اس میں سرِّ حصولِ تعمیم ہے جس پر صریحا صیغۂ جمع دال ہے تو اس میں ملائکہ وبشر کے سب رُسل داخل ہوئے تو التباس سے امن ہوا، اسی سے قرآن میں ہے: (کُلٌّ آمَنَ بِاللّٰہِ وَ مَلَائِکَتِہٖ وَ کُتُبِہٖ وَ رُسُلِہٖ)[البقرۃ : ۲۸۵]۔

- 7 باب مَا يَقُولُ إِذَا نَامَ (سوتے وقت کی دعاء)

بعض نسخوں میں یہ ترجمہ ساقط ہے۔

- 6312 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ بِاسْمِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَا وَإِذَا قَامَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6314، 6324، - 7394

ترجمہ: حذیفہ بن یمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ جب اپنے بستر پر تشریف لے جاتے تو یہ دعا پڑھتے (اللھم باسمک الخ) (اے اللہ میں تیرے ہی نام سے مرتا اور جیتا ہوں، اور جب بیدار ہوتے تو یہ دعا پڑھتے تھے (الحمد للہ الخ) (ہر قسم کی تعریف اس اللہ کی ہے جس نے ہم کو مرنے [یعنی سونے] کے بعد زندہ کیا [جگایا] اور اسی کے پاس [آخر] جانا ہے۔

سفیان سے ثوری اور عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں ابوذر اور ابوزید کے ہاں ان کی نسبت مذکور ہے۔ (إذا أوى الخ) یعنی داخل ہو، آگے ایک طریق میں ہے: (إذا أخذ مضجعه)، (أوى) مقصور ہے جبکہ دعاء میں: (الحمد لله الذى آوانا) ممدود ہے اس میں قصر بھی جائز ہے، اس لفظ میں مد وقصر کا ضابطہ یہ ہے کہ یہ مع اللزوم افصح میں مد کے ساتھ ہے اور قصر جائز ہے (یعنی اگر لازم کے بطور استعمال ہو) متعدی ہونے کی صورت میں اس کا برعکس ہے۔

(باسمك أموت و أحيا) یعنی تیرے نام کے ذکر کے ساتھ زندہ ہوں جب تک ہوں اور اسی پر مروں گا، بقول قرطبی (باسمك أموت) دال ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے یہ اس آیت کی نظیر پر ہے: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ) أى سبح ربك، اکثر شارحین نے یہی لکھا، کہتے ہیں بعض مشائخ سے میں نے ایک اور معنی بھی ماخوذ کیا ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے کئی اسمائے حسنیٰ ہیں جن کے معانی اس کے لئے ثابت ہیں تو ہر وہ جو عالمِ وجود میں صادر ہوا اس کا صدور ان مقتضیات سے ہے گویا کہا: (باسمك المُحيِى أحيَا و بِاسْمِكَ المُمِيت أمُوتُ) اور جس معنی کے ساتھ یہ صادر ہوا وہ الیق ہے اس پر یہ اس امر پر دال نہیں کہ اسم غیرِ مسمیٰ ہے اور نہ اس کا عین ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ لفظِ اسم یہاں زائد ہو جیسا کہ شاعر کے اس قول میں: (إلى الحول ثم اسم السلام عليكما)۔

(و إذا قام قال الخ) نہایہ میں ابواسحاق زجاج کہتے ہیں جو نفس سوتے وقت انسان سے جدا ہوتا ہے وہ جو برائے تمیز ہے اور جو موت کے وقت اس سے الگ ہوتا ہے یہ وہ جو برائے حیات ہے، وہ جس کے ساتھ تنفس زائل ہو جاتا ہے، نیند کو موت اس لئے کہا گیا کہ اس میں عقل و حرکت تمثیلاً و تشبیہاً زائل ہو جاتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ موت سے یہاں مراد سکون ہو جیسے ان کا یہ قول: (ماتت الريح) یعنی ہوا ساکن ہوئی تو احتمال ہے کہ نائم پر موت کا اطلاق اس کے سکونِ حرکت کے ارادہ سے ہو کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَهُوَ الَّذِىْ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ)[يونس: ٦٧] یہ طیبی نے لکھا، کہتے ہیں کبھی موت (کا لفظ) احوالِ شاقہ مثلاً فقر، ذلتِ سوال، بڑھاپا، معصیت اور جہالت کے لئے مستعار ہوتا ہے، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں موت اور نیند کے مابین جامع روح کا بدن سے انقطاعِ تعلق ہے، یہ کبھی ظاہرا ہوتا ہے اور یہ نیند ہے اسی لئے اسے موت کی بہن قرار دیا گیا اور کبھی یہ باطناً ہوتا ہے اسی کا نام

موت ہے تو نیند پر موت کا اطلاق مجازا ہوگا دونوں کے بدن سے روح کے تعلق کے انقطاع میں اشتراک کی وجہ سے، طیبی لکھتے ہیں نیند پر موت کے اطلاق میں حکمت یہ ہے کہ انسان کا زندگی کے ساتھ انتفاع دراصل اللہ کی اس سے رضا کی تحرّی، اس کی طاعت کا قصد اور اس کے سخط وعقاب سے اجتناب ہے تو سوتے ہوئے چونکہ یہ انتفاع ختم ہو جاتا ہے تو وہ میت کی مانند ہے تو بیدار ہو کر اس نعمت کے حصول اور اس مانع کے زوال پر اللہ کی حمد کرنی چاہئے، کہتے ہیں یہ تاویل ایک دوسری حدیث کے موافق ہے جس میں ہے: (و إنْ أرْسَلْتَها فاحْفَظْها بِمَا تَحْفَظُ بِه عِبادَكَ الصَّالِحِين) اسی کے ساتھ: (و إليه النشور) منتظم ہے یعنی اسی کی طرف مرجع ہے نیلِ ثواب میں اس چیز کے ساتھ جو مکتسب فی الحیات ہے بقول ابن حجر جس حدیث کی طرف اشارہ کیا آگے مع الشرح آرہی ہے۔

(و إليه النشور) یعنی قیامت کے روز اٹھایا جانا اور اِماتت کے بعد احیاء، کہا جاتا ہے: (نَشَرَ اللهُ الموتىٰ فنشروا أي أحْيَاهم فَحَيُوْا)۔

(ننشرها الخ) یہ صرف سرخسی کے نسخہ میں ہے اسے طبری نے علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا مگر راء کی بجائے زاء کے ساتھ (أنشزه) سے، جب بالتدریج اٹھائے، یہ کوفیوں اور ابن عامر کی قراءت ہے ابن ابونجیح عن مجاہد سے نقل کیا: (ننشرها أي نُحْيِيُها) راء کے ساتھ ذکر کیا اسی سے ہے: (ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ) [عبس : ۲۲] یہ اہلِ حجاز اور ابوعمرو کی قراءت ہے، کہتے ہیں دونوں قراءات معنی کے لحاظ سے متقارب ہیں شاذ قراءت راء اور زاء کے ساتھ اول حرف کی زبر کے ساتھ بھی ہے، دونوں میں تحتانیہ کی پیش بھی پڑھی گئی ہے۔

- 6313 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالاَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِى إِسْحَاقَ سَمِعَ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ أَمَرَ رَجُلاً وَحَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِىُّ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ أَوْصَى رَجُلاً فَقَالَ إِذَا أَرَدْتَ مَضْجَعَكَ فَقُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِى إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِى إِلَيْكَ وَوَجَّهْتُ وَجْهِى إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِى إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِى أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِى أَرْسَلْتَ ، فَإِنْ مُتَّ مُتَّ عَلَى الْفِطْرَةِ

أطرافه 247، 6311، 6315، - 7488 (سابقہ نمبر پہ دیکھیں، اس میں مزید ہے: فرمایا اگر اس شب کو مر گئے تو دینِ فطرت پر مروگے)

ابواسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔ (الهمدانی عن البراء الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے سرخسی کے نسخہ میں ہے: (عن أبي اسحاق سمعت البراء) اول اصوب ہے وگرنہ ہر جہت سے پہلی روایت کے موافق ہو، احمد کی عفان عن شعبہ سے روایت میں ہے: (أمر رجلا من الأنصار) ، تنبیہان کے تحت رقم کرتے ہیں اول یہ کہ اس حدیث میں شعبہ کے ایک اور شیخ بھی ہیں، نسائی نے غندر عنہ عن مہاجر ابی الحسن عن البراء کے طریق سے اس کی تخریج کی، غندر شعبہ سے روایت میں اثبت الناس ہیں لیکن یہ جماعت کی شعبہ سے مذکورہ روایت کیلئے قادح نہیں تو گویا شعبہ کے اس میں دوشیوخ ہیں، دوسری تنبیہ یہ کہ شعبہ عن ابی اسحاق عن براء سے اس روایت میں مذکور جملہ: (لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك) اس حدیث میں ادراج ہے، ابواسحاق نے براء سے اس کا سماع نہیں کیا اگرچہ

غیر ابی اسحاق کی براء سے روایت میں یہ ثابت ہے اس کی تبیین اسرائیل نے اپنے دادا ابو اسحاق سے اپنی روایت میں کی اور وہ ان کی روایت میں اثبت الناس ہیں، اسے نسائی نے ان کے طریق سے بتمامہ تخریج کیا پھر کہا ابو اسحاق کہا کرتے تھے کہ (لا ملجأ الخ)کا جملہ میں نے براء سے نہیں سنا البتہ رواۃ سے سنا کہ اسے بھی ان سے نقل کرتے تھے! نسائی نے اسے ایک اور واسطہ کے ساتھ بھی ابو اسحاق عن ہلال بن یساف عن براء سے نقل کیا ہے۔

- 8 باب وَضعِ اليَدِ اليُمنَى تَحتَ الخَدِّ اليُمنىٰ

([سوتے ہوئے] دائیں ہاتھ کو دائیں رخسار کے نیچے کرنا)

خد کو بطورِ مونث استعمال کیا، یہ بھی ایک لغت ہے۔

- 6314حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ ﷺ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ مِنَ اللَّيْلِ وَضَعَ يَدَهُ تَحْتَ خَدِّهِ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَا وَإِذَا اسْتَيْقَظَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6312، 6324، - 7394 (اسی کا سابقہ نمبر، اس زیادت کے ساتھ کہ سوتے وقت[یعنی شروع میں] داہنا ہاتھ رخسار کے نیچے رکھتے پھر یہ دعا پڑھتے)

اسماعیلی کہتے ہیں متنِ حدیث میں یمنی مذکور نہیں البتہ اس کا ذکر شریک اور محمد بن جابر کی عبد الملک بن عمیر سے روایتوں میں ہے بقول ابن حجر بخاری نے حسبِ عادت اس کے بعض طرق کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے (جن میں یہ لفظ موجود ہے علاوہ ازیں یہ علی طریق الاستنباط بھی ہے کیونکہ مذکور ہوا کہ آپ شروع میں دائیں کروٹ پر لیٹتے تھے تو ظاہر ہے دائیں رخسار کے نیچے ہی ہاتھ رکھیں گے) شریک کا طریق احمد نے تخریج کیا اس باب میں حضرت براء سے روایت بھی ہے اسے نسائی نے ابوخیثمہ اور ثوری عن ابی اسحاق عنہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ کان إذا أوی إلی فراشه وَضعَ یدَهُ الیمنیٰ تحتَ خدِهِ الأیمن وقال اللهم قِنِیْ عذابَك یوم تَبعَثُ عِبادَكَ) اس کی سند صحیح ہے اسے بسند صحیح حفصہ کے طریق سے بھی نقل کیا اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ تین مرتبہ یہ کہتے۔

علامہ انور (الحمدلله الذی أحیانا بعد ما أماتنا) کی بابت لکھتے ہیں پہلے تمہیں آگاہ کر چکے ہیں کہ حیات اس (یعنی نفس) کے افعال سے جبکہ موت ان کے تعطل سے عبارت ہے (بقول غالب: زندگی کیا ہے عناصر کا ظہورِ ترکیب موت کیا ہے؟ انہی اجزاء کا پریشان ہو جانا) تو جب انسان سوتے میں افعالِ حیات سے معطل ہو جاتا ہے تو نیند پر موت کے لفظ کا اطلاق کیا۔

- 9 باب النَّومِ عَلَى الشِّقِّ الأَيمَنِ (داہنے پہلو پہ سونا)

اس ترجمہ کے فوائد گزرے ہیں نوم اور ضجع کے مابین عموم وخصوص من وجہٍ ہے۔

- 6315حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا الْعَلَاءُ بْنُ الْمُسَيَّبِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ نَامَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ وَوَجَّهْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ قَالَهُنَّ ثُمَّ مَاتَ تَحْتَ لَيْلَتِهِ مَاتَ عَلَى الْفِطْرَةِ (اسْتَرْهَبُوهُمْ) مِنَ الرَّهْبَةِ ، مَلَكُوتٌ مُلْكٌ مَثَلُ رَهَبُوتٌ خَيْرٌ مِنْ رَحَمُوتٍ تَقُولُ تَرْهَبُ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرْحَمَ

أطرافه 247، 6311، 6313، - 7488 (ایضا)

(العلاء بن مسيب عن أبيه) یہ ابن رافع کاہلی ہیں ثعلبی بھی کہا جاتا ہے ابوعلاء کنیت تھی ثقات کوفی رواۃ میں سے ہیں ان کے بیٹے علاء ثقہ ہیں ان سے بخاری میں دوروایتیں ہیں دوسری غزوہ حدیبیہ کے باب میں گزری بقول حاکم صاحب اوہام ہیں، ابن حجر بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مستخرج ابی نعیم میں اس جگہ یہ عبارت بھی مذکور ہے: (استرهبوهم من الرهبة ملكوت ملك مثل رهبوت و رحموت، تقول: تُرهِب خيرٌ مِن أن ترحَم) (یعنی ڈر ہو یہ رحم کرنے سے بہتر ہے) یہ کسی اور کے ہاں یہاں نظر نہیں آئی، (استرهبوهم من الرهبة) تفسیر سورۃ اعراف میں گزری، باقی عبارت بھی تفسیر سورہ انعام میں گزری ہے۔

- 10باب الدُّعَاءِ إِذَا انْتَبَهَ بِاللَّيْلِ (رات کو آنکھ کھلے تو یہ دعاء کرے)

اس کے تحت دواحادیث نقل کی ہیں۔

- 6316حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سَلَمَةَ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ عِنْدَ مَيْمُونَةَ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَتَى حَاجَتَهُ غَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ ثُمَّ نَامَ ثُمَّ قَامَ فَأَتَى الْقِرْبَةَ فَأَطْلَقَ شِنَاقَهَا ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءًا بَيْنَ وُضُوءَيْنِ لَمْ يُكْثِرْ وَقَدْ أَبْلَغَ فَصَلَّى فَقُمْتُ فَتَمَطَّيْتُ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَرَى أَنِّي كُنْتُ أَتَّقِيهِ فَتَوَضَّأْتُ فَقَامَ يُصَلِّي فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخَذَ بِأُذُنِي فَأَدَارَنِي عَنْ يَمِينِهِ فَتَتَامَّتْ صَلَاتُهُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ حَتَّى نَفَخَ وَكَانَ إِذَا نَامَ نَفَخَ فَآذَنَهُ بِلَالٌ بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ وَكَانَ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ : اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا وَفِي بَصَرِي نُورًا وَفِي سَمْعِي نُورًا وَعَنْ يَمِينِي نُورًا وَعَنْ يَسَارِي نُورًا وَفَوْقِي نُورًا وَتَحْتِي نُورًا وَأَمَامِي نُورًا وَخَلْفِي نُورًا وَاجْعَلْ لِي نُورًا قَالَ كُرَيْبٌ وَسَبْعٌ فِي التَّابُوتِ فَلَقِيتُ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ الْعَبَّاسِ فَحَدَّثَنِي

بِهِنَّ فَذَكَرَ عَصَبِي وَلَحْمِي وَدَمِي وَشَعَرِي وَبَشَرِي ، وَذَكَرَ خَصْلَتَيْنِ

أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 5919، 6215، - 7452 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۲ص: ۱۰۸ اس میں مزید فجر کی سنتوں کے بعد کی دعا مذکور ہے جس کا ترجمہ ہے: اے اللہ میرے دل ،بصر، کان میں نور بنا اور میرے دائیں سے اور میرے بائیں سے اور اوپر اور نیچے اور میرے سامنے اور پیچھے اور میرے لئے نور بنا)

سفیان سے مراد ثوری جبکہ سلمہ، ابن کہیل ہیں۔(بت عند میمونة) دوسری حدیث کے مندرجات سمیت اس کی شرح ابواب الوتر کے شروع میں گزر چکی ہے البتہ وہاں دوسری حدیث میں مذکور دعاء موجود نہ تھی لہذا لکھا تھا کہ بقیہ شرح یہاں کروں گا۔ (وضوء ا بين الخ) خود ہی مابعد الفاظ کے ساتھ اس کی تفسیر کر دی تو یہ مراد ہونا محتمل ہے کہ کم پانی استعمال کرتے ہوئے تین مرتبہ اعضاء دھوئے یا ممکن ہے ایک یا دو مرتبہ دھوئے ہوں مسلم کی شعبہ عن سلمہ سے روایت میں ہے: (وضوء ا حسناً) طبرانی کے ہاں منصور بن معتمر عن علی بن عبداللہ بن عباس عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ مسواک بھی کیا۔(أتقيه) نسفی اور ایک گروہ کے ہاں یہی ہے خطابی کہتے ہیں: (أي أرتقبه) (یعنی ٹوہ میں رہا)، ایک روایت میں: (أنقبه) ہے جو تفتیش ہے، قابسی کے ہاں (أبغيه) ہے (أي أطلبه) اکثر نے (أرقبه) نقل کیا یہی اوجہ ہے۔ (فتتامت) أي تكاملت ،مسلم کی شعبہ عن سلمہ سے روایت میں بھی یہی ہے۔ (و كان إذا نام نفخ) مسلم میں ہے کہ ہمیں آپ کے خراٹوں سے پتہ چلتا تھا کہ آپ سو چکے ہیں۔(و كان يقول في دعائه الخ) اس سے اشارہ ملا کہ اس وقت کئی ادعیہ پڑھتے تھے اور یہ بھی ان میں شامل تھی آمدہ حدیث میں بھی ایک دعاء کا ذکر ہے، شعبہ عن سلمہ کی روایت میں ہے: (فكان يقول في صلاته و سجوده) آگے ذکر کروں گا کہ ترمذی نے اس دعاء میں کثیر دیگر کلمات بھی نقل کئے ہیں، مسلم کے ہاں علی بن عبداللہ بن عباس کی روایت میں ہے کہ آمدہ روایت میں مذکور دعاء نیند سے بیدار ہوتے ہی تہجد شروع کرنے سے قبل پڑھی اور پہلی حدیث میں مذکور دعا نماز فجر کیلئے مسجد تشریف لے جاتے ہوئے پڑھی، ان کی روایت سے افادہ ملا کہ دونوں حدیثیں ایک ہی قصہ (اور موقع) سے متعلق ہیں اور دونوں میں تفریق رواۃ کی صنیع ہے! ترمذی کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا میں ہے کہ نماز سے فارغ ہونے پر یہ دعاء پڑھی، بخاری کی الادب المفرد میں سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نمازِ تہجد سے فارغ ہو کر اللہ کے حسبِ شان حمد وثنا بیان فرماتے پھر آپ کی آخیر کلام یہ ہوتی: (اللهم اجعَلْ في قلبي نورا الخ)

(اللهم اجعل في قلبي نوراً) بقول کرمانی اس میں تنوین برائے تعظیم ہے ای (نورا عظيما) یہی کہا، اس روایت میں قلب، سمع، بصر اور شش جہات کے ذکر پر اقتصار ہے اور آخر میں ہے: (و اجعل لي نورا) مسلم کی عبداللہ بن ہاشم عن عبد الرحمٰن بن مہدی سے حدیثِ باب والی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (و عَظِّمْ لي نورا) ابو یعلی کی ابوخیثمہ عن عبدالرحمٰن سے روایت میں ہے: (وَ أَعْظِمْ لي نورا) اسے اسماعیلی نے تخریج کیا، انہوں نے بندار عن عبدالرحمٰن سے بھی اس کی تخریج کی اسی طرح ابوعوانہ نے ابوحذیفہ عن سفیان سے، مسلم کی شعبہ عن سلمہ سے روایت میں ہے: (و اجعل لي نورا و قال: واجعلني نورا) یہ غندر عن شعبہ کی روایت ہے، نضر عن شعبہ سے روایت میں بغیر شک کے (و اجعلني) ہے طبرانی نے الدعاء میں منہال بن عمرو عن علی بن عبداللہ بن عباس عن ابیہ سے آخر میں یہ اضافہ بھی کیا: (و اجعل لي يوم القيامة نوراً)۔

(قال کریب و سبع فی التابوت) بقول ابن حجر اس روایت کا حاصل (یعنی اس کے سب طرق کو مدنظر رکھتے ہوئے) دس اشیاء ہیں مسلم نے اسے عقیل عن سلمہ بن کہیل سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (فدعا رسول اللہ ﷺ بتسع عشرة كلمةً حَدَّثَنِيها كريبٌ فَحَفِظْتُ منها اثنتي عشرة و نَسِيْتُ ما بَقِيَ) (یعنی نبی پاک نے انیس کلمات کے ساتھ دعا کی جن کی کریب نے مجھے تحدیث کی بارہ مجھے یاد رہے اور باقی بھول گیا) تو ثوری کی روایت میں جو ہے اس کا ذکر کر کے مزید یہ ذکر کیا: (و فی لسانی نورا) فی قلبی کے بعد، اور آخر میں کہا: (و اجعل لی فی نفسی نورا و أعْظِمْ لی نورا) یہ دونوں ان سات میں سے ہیں جن کا ذکر کریب نے کیا کہ یہ اس تابوت میں تھے جن سے بعض وُلدِ عباس تحدیث کیا کرتے تھے، تابوت سے مراد میں اختلافِ اقوال ہے تو دمیاطی نے اپنے حاشیہ میں جزم کیا کہ اس سے مراد صدر (سینہ) ہے جو دل کا وعاء (یعنی ڈھکن) ہے ان سے قبل یہی بات ابن بطال اور داؤدی نے کہی ہے ابن بطال نے مزید یہ بھی کہا تھا کہ جیسے حافظِ علم کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس کا علم تابوت میں محفوظ ہے، نووی بعض دیگر کی تبع میں لکھتے ہیں کہ تابوت سے مراد پسلیاں اور جن اعضاء پر وہ چھائی ہوئی ہیں مثلاً دل وغیرہ (لکڑی وغیرہ سے بنے) تابوت کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے جس میں سامان وغیرہ حفاظت کی غرض سے رکھا جاتا ہے مراد یہ کہ سات کلمات میرے دل میں تھے لیکن میں بھول گیا، کہتے ہیں بعض نے یہ بھی کہا کہ مراد سات انوار ہیں جو اس تابوت میں مکتوب تھے جو بنی اسرائیل کیلئے تھا جس میں سکینت تھی (جس کا ذکر سورہ البقرۃ میں ہوا)

ابن جوزی کے بقول تابوت سے مراد صندوق ہے مراد یہ کہ سات دیگر کلمات میرے پاس صندوق میں لکھے محفوظ پڑے ہیں وقتِ تحدیث اب یاد نہیں، بقول ابن حجر ان کی تائید ابوعوانہ کی ابوحذیفہ عن ثوری کے طریق سے روایت کرتی ہے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ جس میں ہے: (قال کریب و ستة عندی مکتوبات فی التابوت) قرطبی نے المفہم میں جزم کیا اور کئی ایک نے کہ تابوت سے مراد جسم ہے یعنی یہ سات کلمات جسدِ انسانی سے متعلق تھے بخلاف بقیہ اکثر مذکورہ کے کہ وہ معانی مثلاً شش جہات سے متعلق ہیں اگرچہ سمع و بصر جسم میں ہے! ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ تابوت کا معنی صحیفہ ہے جو کسی صندوق میں محفوظ رکھا تھا، کہتے ہیں خصلتان: (العظم والمخ) (یعنی ہڈی اور مغز) ہیں بقول کرمانی شائد یہ شحم و عظم ہوں، یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے آگے وضاحت کروں گا۔

(فلقیت رجلا من ولد الخ) ابن بطال کے بقول اس جملہ کا قائل کریب نہیں بلکہ سلمہ بن کہیل ہیں بقول ابن حجر یہ بات احتمالی ہے ابوحذیفہ کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ یہ کریب ہیں ابن بطال کہتے ہیں مجھے یہ حدیث علی بن عبداللہ بن عباس عن ابیہ کی روایت سے بھی ملی ہے تو مطولا اسے ذکر کیا اس سے ان دو خصلتوں کی معرفت ظاہر ہوئی جنہیں وہ بھول گئے تھے کہ اس میں ہے: (اللھم فی عظامی نورا و فی قبری نورا) بقول ابن حجر بلکہ اظہر یہ ہے کہ ان سے مراد لسان و نفس ہیں انہی دو کی مسلم کے ہاں عقیل نے اپنی روایت میں زیادت کی ہے اور دونوں جملہ جسد سے ہیں اس پر تابوت کی آخری تاویل بھی منطبق ہوتی ہے، المفہم میں قرطبی نے بھی اس پر جزم کیا ہے ماسوا اس کے منافی نہیں، حدیث جس کی طرف اشارہ کیا، اسے ترمذی نے داؤد بن علی عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے تخریج کیا ہے اس میں ہے کہ میں نے ایک رات نبی اللہ کو سنا جب نمازِ شب سے فارغ ہوئے تو کہا: (اللھم إنی أسألك رحمة من عندك) تو پوری دعاء نقل کی اس میں ہے: (اللھم اجعل لی نورا فی قبری) پھر دل چھ جہات، سمع،

بصر، شعر، بشر، لحم، دم، اور عظام کا ذکر کر کے آخر میں کہا: (اللهم عظِم لي نورا و أعطِنِي نورا و اجعَلنِي نورا) بقول ترمذی یہ غریب ہے، شعبہ اور سفیان نے سلمہ عن کریب سے اس حدیث کا بعض حصہ نقل کیا ہے اور طبری نے ایک اور حوالے کے ساتھ علی بن عبد اللہ عن ابیہ سے آخر میں یہ کلمات نقل کئے: (و زِدنِي نورا، قالها ثلاثا) ابن ابی عاصم کی کتاب الدعاء میں عبد الحمید بن عبد الرحمٰن عن کریب کے طریق سے حدیث کے آخر میں ہے: (وَ هَبْ لي نورا على نور) تو اس اختلافِ روایات سے جیسا کہ ابن عربی نے لکھا، پچیس خصلتیں حاصل ہوئی ہیں۔

(فذكر عصبي) بقول ابن تین یہ (أطناب المفاصل) ہیں (یعنی جوڑ) (بَشَری) سے مراد سطح بدن ہے۔(و ذکر خصلتين) یعنی تکملہِ سبعہ، قرطبی کہتے ہیں ان انوار جن کے طلب کی نبی اکرم نے دعا فرمائی کو ان کے ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہے تو گویا اللہ تعالیٰ سے سوال کیا کہ آپ کے ہر عضو کو نور بنا دے کہ روزِ قیامت کی ظلمات میں ان سے ضیاء کا اکتساب کریں آپ بھی اور آپ کے پیروکار بھی یا جنہیں اللہ چاہے! کہتے ہیں اولیٰ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ علم و ہدایت کیلئے مستعار ہیں جیسے قرآن میں (ہدایت یافتہ شخص کی بابت) کہا: (فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ) [الزمر: ۲۲] اسی طرح یہ آیت: (وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِيهِ فِي النَّاس)[الأنعام: ۲۲] پھر لکھا اس کے معنی کی بابت تحقیق یہ ہے کہ نور اس کا مظہر ہے جو اس کی طرف منسوب ہوا اور یہ بحسبہ مختلف ہو جاتا ہے تو سمع کا نور مسموعات کا مظہر ہے نورِ بصر مبصرات کیلئے کاشف ہے، نورِ قلب معلومات سے کاشف ہے، اعضاء کا نور جو ان کے ذریعہ نیک اعمال انجام پائیں، طیبی کہتے ہیں اعضاء کیلئے طلبِ نور کا معنی یہ ہے کہ وہ معرفت و طاعات کے انوار کے ساتھ متجلی اور ماسوا سے متعری ہوں کیونکہ شیاطین شش جہات سے وساوس کے ساتھ احاطہ کئے ہوئے ہیں تو ان سے تخلص ان انوار کے ساتھ ہے جو ان جہات کیلئے سازگار ہوں، کہتے ہیں یہ سب امور ہدایت، بیان اور ضیائے حق کی طرف راجع ہیں اسی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارت کناں ہے: (اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ - نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ)[النور: ۳۵] اور بقول ابن حجر ان کی کلام کے بعض الفاظ لائق بالمقام نہ تھے لہذا حذف کر دئے، طیبی یہ بھی کہتے ہیں کہ سمع، بصر اور قلب کو (لی) کے ساتھ خاص کیا کیونکہ قلب اللہ تعالیٰ کی آلاء و نعم بارے مقرِ فکر ہے جبکہ سمع و بصر اللہ تعالیٰ کی آیات کے محفوظ مسارح (چراہ گاہیں) ہیں، کہتے ہیں یمین و شمال کے ساتھ (عن) استعمال کیا یہ باور کراتے ہوئے کہ یہ انوار آپ کے قلب اور سمع و بصر سے متجاوز ہو کر دائیں بائیں آپ کے اتباع کو بھی فیضیاب کر رہے ہیں، بقیہ جہات کے ساتھ (من) استعمال کیا تا کہ اللہ سے آپ کی استنارت و اِنارت مخلوق کو بھی شامل ہو اور آخر میں آپ کا قول: (و اجعل لي نورا) یہ اس کے لئے فذلکہ (یہ مولد لفظ ہے جس کا معنی ہے میزانکل، مفصل کا خلاصہ، حساب کا ہو یا کسی اور چیز کا) اور تاکید ہے۔

علامہ انور (فغسل وجهه و يديه) کے تحت لکھتے ہیں یہ ناقضِ نوم وضوء تھا (یعنی نیند بھگانے والا) پہلے بتلایا کہ وضوء کے کئی انحاء ہیں یہ ان میں سے ایک ہے، (اللهم اجعل في قلبي نورا) کی بابت کہتے ہیں صحیح ابن خزیمہ میں ہے کہ آپ نے یہ دعاء فجر کی سنتوں کے بعد مسجد جاتے ہوئے راستے میں پڑھی نہ کہ داخلِ نماز، اسے دعائے نور کہا جاتا ہے، (قال كريب و سبع في التابوت) کی بابت کہتے ہیں کہ صندوق مراد ہے یعنی سات مجھے زبانی یاد نہیں البتہ میرے پاس صندوق میں محفوظ ہیں ایک

روایت میں ہے کہ صندوق سے نکالا اور انہیں آگاہ کیا۔

اس حدیث کو مسلم نے (الصلاۃ) اور (الطھارۃ) نسائی نے (الصلاۃ) ابو داؤد نے (الأدب) اور ابن ماجہ نے (الطھارۃ) میں نقل کیا۔

- 6317حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ أَبِي مُسْلِمٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَتَهَجَّدُ قَالَ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ حَقٌّ وَقَوْلُكَ حَقٌّ وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ وَمُحَمَّدٌ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ أَوْ لاَ إِلَهَ غَيْرُكَ

أطرافه 1120، 7385، 7442، - 7499(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص: ۳۰)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (كان إذا قام الخ) اوائل التہجد میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔(أو لا إله غيرك) یہ راوی کا شک ہے طبرانی کی روایت کے آخر میں ہے: (ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)۔

- 11 باب التَّكْبِيرِ وَالتَّسْبِيحِ عِنْدَ الْمَنَامِ (سوتے وقت تکبیر و تسبیح)

- 6318حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ عَلِيٍّ أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ شَكَتْ مَا تَلْقَى فِي يَدِهَا مِنَ الرَّحَى فَأَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ تَسْأَلُهُ خَادِمًا فَلَمْ تَجِدْهُ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ فَلَمَّا جَاءَ أَخْبَرَتْهُ قَالَ فَجَاءَنَا وَقَدْ أَخَذْنَا مَضَاجِعَنَا فَذَهَبْتُ أَقُومُ فَقَالَ مَكَانَكِ فَجَلَسَ بَيْنَنَا حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ قَدَمَيْهِ عَلَى صَدْرِي فَقَالَ أَلاَ أَدُلُّكُمَا عَلَى مَا هُوَ خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ إِذَا أَوَيْتُمَا إِلَى فِرَاشِكُمَا أَوْ أَخَذْتُمَا مَضَاجِعَكُمَا فَكَبِّرَا ثَلاَثًا وَثَلاَثِينَ وَسَبِّحَا ثَلاَثًا وَثَلاَثِينَ وَاحْمَدَا ثَلاَثًا وَثَلاَثِينَ فَهَذَا خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ وَعَنْ شُعْبَةَ عَنْ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ التَّسْبِيحُ أَرْبَعٌ وَثَلاَثُونَ

أطرافه 3113، 3705، 5361، - 5362(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص: ۵۹۰)

حکم سے مراد ابن عتیبہ ہیں جو فقیہہ کوفہ تھے ابن لیلی، عبدالرحمن ہیں۔ (أن فاطمة شكت الخ) النفقات میں بدل بن

محبر عن علی کی روایت میں: (مما تطحن) بھی تھا طبرانی کی قاسم مولی معاویہ عن علی سے روایت میں ہے کہ چکی پینے سے ہاتھوں پر بنے نشان بھی دکھلائے، عبد اللہ بن امام احمد کی زوائدِ مسند میں۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن سیرین عن عبیدہ بن عمرو عن علی کے طریق سے روایت میں ہے: (اشتکت فاطمة مَجل یدها) مجل یعنی تقطیع (یعنی گھاؤ اور کٹ پڑے ہوئے تھے) بقول طبری مراد (غلظ الید) ہے (ہاتھوں کا سخت ہو جانا) کام کرنے کی وجہ سے اگر ہتھیلی سخت ہو جائے تو (مجلت کفه) کہا جاتا ہے احمد کی ہبیرہ بن مریم عن علی سے روایت میں ہے کہ میں نے حضرت فاطمہ سے کہا تھا اگر تم نبی اکرم کے پاس جاؤ اور خادم کا سوال کرو کہ تمہیں چکی پیسنے اور دیگر کام کاج نے تھکا کر رکھ دیا ہے، ان کی اور ابن سعد کی عطاء بن سائب عن ابیہ عن علی سے روایت میں ہے کہ جب آنجناب نے حضرت فاطمہ سے ان کی شادی کی، آگے کہا کہ ایک دن حضرت علی نے حضرت فاطمہ سے کہا: (و الله لقد سنوتُ حتی اشتکیت صدری فقالت و أنا والله لقد طَحنت حتی مجلت یدای) (یعنی مشکیں اٹھا اٹھا کر مزدوری کی ہے کہ سینہ میں درد رہنے لگی ہے تو حضرت فاطمہ نے کہا واللہ میرے ہاتھوں میں چکی پیس پیس کر آبلے پڑ گئے ہیں) سانیہ اس اونٹنی (اور بیل وغیرہ) کو کہتے ہیں جو کنویں سے پانی نکالنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ابو داؤد کے ہاں ابو الورد بن ثمامہ عن علی بن اعبد عن علی سے روایت میں ہے کہ میرے گھر میں فاطمہ بنت رسول تھیں: (فجرَّتْ بالرّحی حتی أثّرتْ بیدها و استَقَتْ بالقربة حتی أثرَتْ فی عنقها و قمَّتِ البیت حتی اغبرتْ ثیابُها) (سابقہ مفہوم، مزید یہ کہ گھر کے کام کاج کئے حتی کہ ان کے کپڑے مٹیالے ہو گئے) ایک روایت میں ہے: (و خبزتْ حتی تغَیّرَ وَجهُها) (یعنی آگ پھونک پھونک کر ان کا چہرہ ماند پڑ گیا)۔

(تسأله خادما) یعنی خدمت کرنے کیلئے کوئی جاریہ، مذکر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، سائب کی روایت میں ہے کہ حضرت علی نے کہا: (و قد جاء اللهُ أباك بِسَبْیٍ فاذهَبی إلیه فاستخدِمِیه) (یعنی اللہ نے مالِ غنیمت میں قیدی عطا کئے ہیں جاؤ کوئی خادم مانگ لاؤ) قطان عن شعبہ کی روایت میں جیسا کہ النفقات میں گزری، تھا: (و بلغها أنه جاء ه رقیق) ۔(فلم تجده) قطان کی روایت میں ہے: (فلم تصادفه) بدل کے ہاں: (فلم توافقه) ہے ابو ورد کی روایت میں ہے کہ آئیں تو (فوجدَتْ عنده حُدَّاثا فاستَحیَتْ فرَجعَتْ) (یعنی اب کہ آئیں تو لوگ بیٹھے باتیں کر رہے تھے تو استحیاء بغیر کچھ کہے واپس آگئیں) تو یہ اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ گھر میں نہ پایا بلکہ مسجد میں تھے اور لوگ وہاں بیٹھے باتیں کر رہے تھے۔

(فذکرت ذلك لعائشة الخ) الذکر میں اور دارقطنی کی العلل میں جعفر فریابی کی مجاہد عن ابن ابی لیلی سے روایت میں ہے، اس کی اصل مسلم میں ہے کہ نبی اکرم کے گھر آئیں تو آپ کو موجود نہ پایا تو ام سلمہ نے آپ کو بتلایا، تطبیق یہ ہوگی کہ حضرت فاطمہ نے حضرت عائشہ اور ام سلمہ دونوں کے ہاں نبی اکرم کا پتہ کیا، یہ قصہ ام سلمہ کی روایت سے بھی منقول ہے اسے طبرانی نے اپنی تہذیب میں شہر بن حوشب عنہا سے تخریج کیا، کہتی ہیں حضرت فاطمہ نبی اکرم کی طرف آئیں، آگے مختصراً یہی حدیث ذکر کی، سائب کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس آئیں آپ نے پوچھا: (ما جاء بك یا بنیة) (یعنی اے بٹیا کیا کام تھا؟) کہا میں سلام کرنے آئی تھی، حیا محسوس کی کہ جو سوچ کر آئی تھیں وہ بات کریں اور واپس ہو گئیں، ام سلمہ کہتی ہیں میں نے کہا کیا ہوا؟ کہا حیا محسوس کیا، بقول ابن حجر یہ صحیح میں جو ہے کے مخالف ہے تطبیق یہ ممکن ہے کہ اولا اپنی حاجت کا ذکر نہ کیا جیسا کہ اس روایت میں ہے پھر دوسری مرتبہ آئیں تو

حضرت عائشہ کو یہ بات بتلائی اور اس مرتبہ آنجناب کو گھر میں نہ پایا پھر تیسری مرتبہ وہ خود اور حضرت علی بھی آئے جیسا کہ سائب کی روایت میں ہے تو بعض رواۃ نے وہ ذکر کیا جو بعض نے نہیں کیا، بعض نے اختصار کرلیا ہبیرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت علی کہتے ہیں مجھے کہا تم بھی میرے ہمراہ چلو تو میں بھی آیا اور آپ سے خادم کا سوال کیا، فرمایا: (ألا أدُلُّكما۔۔۔) مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہ خادم کا سوال کرنے نبی اکرم کے پاس آئیں، کام کی شکایت کی آپ نے فرمایا: (ما أُلْفِيَتِه عندنا) اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ ہماری ضرورت سے فاضل موجود نہیں، پہلے ذکر ہوا کہ آپ ان قیدیوں کی فروخت سے حاصل ہونے والی آمدنی اہل صفہ پر خرچ کیا کرتے تھے۔

(فجاء نا وقد أخذنا مضاجعنا) سائب کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ ہم دونوں نبی اکرم کے پاس گئے میں نے کہا : (بأبی یا رسول الله والله لقد سنوت الخ) اسی طرح فاطمہ نے چکی پیسنے کی مشقت کا ذکر کیا تو مطالبہ کیا کہ اللہ نے جو قیدی و مال عطا کیا ہے ہمیں اس سے ایک خادم عنایت فرمائیں مگر آپ نے انکار کیا اور فرمایا یہ اہل صفہ کا حق ہے میں انہیں بیچ کر ان کی قیمت ان پر خرچ کروں گا، بخاری نے فرض الخمس میں اس زیادت کی طرف اشارہ کیا تھا، ابن حبان کے ہاں عبیدہ بن عمرو عن علی کی روایت میں ہے کہ آپ تشریف لائے ہم نے ایک چادر اوڑھی ہوئی تھی اگر اسے طول کی جانب سے لیتے تو پہلو ننگے رہ جاتے اور اگر عرض کی جانب سے اوڑھتے تو سر اور پاؤں باہر رہ جاتے (فذهبت أقوم) (یعنی میں کھڑا ہونے لگا)، غندر نے اس میں موافقت کی قطان نے جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے سائب کی روایت میں ہے کہ دونوں اٹھ کھڑے ہوئے: (فقاما)۔ (مکانك) غندر کے ہاں: (مكانكما) اور قطان اور بدل کے ہاں: (على مكانكما) ہے۔

(فجلس الخ) قطان کی روایت میں ہے میرے اور حضرت فاطمہ کے درمیان بیٹھ گئے نسائی کے ہاں عمرو بن مرہ عن ابن ابولیلی کی روایت میں ہے کہ قدم مبارک میرے اور فاطمہ کے مابین رکھے (حتى وجدت برد الخ) قطان کی روایت میں: (قدمه) ہے کشمیہنی کے نسخہ میں اور بدل کی روایت میں بھی مفرد ہے! طبری کی روایت میں ہے میں نے انہیں گرم کیا جعفر فریابی کی الذکر ۔اس کی اصل مسلم میں ہے، میں عطاء عن مجاہد عن ابن ابی لیلی کی روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہ کے گھر آئے علی اور وہ لحاف میں داخل ہو چکے تھے آپ نے جب اجازت مانگی تو اٹھنا چاہا، فرمایا ایسے ہی رہو، مجھے بتلایا گیا کہ تم کچھ طلب کرنے آئی تھی کیا چیز تھی؟ انہوں نے بات کی، فرمایا یہ جو تم طلب کرتی ہو تمہیں زیادہ پسند ہے یا جو اس سے بہتر ہو؟ علی کہتے ہیں میں نے ٹہوکہ دیا کہ کہو جو اس سے بہتر ہے وہ مجھے زیادہ پسند ہے تو فرمایا جب اس حالت میں ہو جاؤ جو تمہاری اب ہے (یعنی سونے کیلئے لیٹ جاؤ) تو تسبیح کی بابت بتلایا علی بن اعبد کی روایت میں ہے کہ آپ حضرت فاطمہ کے سر کے پاس بیٹھ گئے انہوں نے فرطِ حیا سے سر کمبل میں کرلیا اسے ابتدائے حالت پر محمول کیا جائے گا جب تأنّس ہو گیا تو آپ بھی تانیس میں مبالغہ کرتے ہوئے ان کے ہمراہ بستر میں بیٹھ گئے، علی بن اعبد کی روایت میں ہے کہ فرمایا کل کس کام سے آئی تھی؟ دو مرتبہ چپ رہیں تو میں (یعنی حضرت علی) نے بتلایا پھر انھوں نے خود بھی اپنی مشکلات کا ذکر کیا، اکثر رواۃ کا اتفاق ہے کہ نبی اکرم ان کے ہاں آئے، شبث بن ربعی عن علی کی روایت میں ابو داؤد اور جعفر فریابی کے ہاں۔ سیاق انہی کا ہے، کہ علی و فاطمہ آپ کے ہاں آئے پوچھا کیا کام ہے؟ تو مشقت کی بابت بات کی، فرمایا: (ألا أدلكما الخ) جعفر کے سیاق میں

ہے کہ حضرت فاطمہ ایک شام نبی اکرم کے ہاں آئیں حیا کے باعث سلام کر کے کچھ کہے بغیر لوٹ گئیں اگلی شام حضرت علی کے کہنے پر پھر آئیں لیکن پھر بات نہ کرسکیں تیسری رات حضرت علی نے کہا آؤ اکھٹے چلتے ہیں اس میں ہے کہ بات سن کر فرمایا: (ألا أدلكما علي خيرٍ لكما مِنْ حُمر النعم) جعفر کے ہاں علی بن حسین کے مرسل میں ہے کہ فاطمہ نبی اکرم کے پاس خادمہ کا مطالبہ کرنے آئیں، فرمایا: (إذا أويت إلى فراشك الخ) تو محتمل ہے کہ یہ کوئی دوسرا واقعہ ہو چنانچہ ابو داؤد نے ام حکم یا ضباعہ بنت زبیر بن عبد المطلب سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم کے ہاں قیدی مرد و خواتین آئے تو میں اور میری بہن فاطمہ بنت رسول اللہ اپنی حالت کی شکایت لے کر آپ کے ہاں گئے اور مطالبہ کیا کہ ہمیں بھی عطا ہو، فرمایا تم سے بدر کے یتیم سبقت لے گئے تو اس میں بھی تسبیح کا ذکر موجود ہے مگر ہر نماز سے فراغت کے بعد، سوتے وقت تسبیح مذکور نہیں تو شائد اس واقعہ میں نماز کے بعد اور دوسرے واقعہ میں سوتے وقت تسبیح کی بابت بتلایا، طبری کی تہذیب میں ابو امامہ عن علی کے طریق سے اسی قصہ میں یہ زیادت بھی ہے کہ فرمایا اے فاطمہ صبر کرو بے شک بہترین خاتون وہ جو اپنے گھر والوں کو نفع پہنچائے۔

(علي ما هو خير الخ) بدل کی روایت میں ہے: (خير مما سألتماه) روایتِ غندر میں ہے: (مما سألتماني) قطان کے ہاں بھی یہی ہے سائب کی روایت میں ہے کہ دونوں نے کہا کیوں نہیں! فرمایا: (كلمات عَلَّمَنِيهِنَّ جبريل)۔(إذا أويتما إلى فراشكما الخ) یہ شک سلیمان بن حرب کا ہے قطان کے ہاں بھی یہی ہے! بدل اور غندر نے جزم کے ساتھ: (إذا أخذتما مضاجعكما) کہا، مسلم کی معاذ عن شعبہ سے روایت میں ہے: (إذا أخذتما مضاجعكما من الليل) سائب کی روایت میں: (إذا أويتما إلى فراشكما) پر جزم ہے، ایک روایت میں ہے: (تُسَبِّحان دُبُرَ كُلِّ صلاة عشرا و تَحْمدان عشراً و تُكبران عشرا) یہ الفاظ عطاء بن سائب عن ابیہ عن عبد اللہ بن عمرو کی روایت میں بھی ہیں جسے اصحاب سنن اربعہ نے ایک حدیث کے اثناء نقل کیا جس کے شروع میں ہے: (خصلتان لا يُحْصِيهما عبدٌ إلا دخل الجنة) (یعنی دو کام ایسے ہیں جس نے ان پہ مداومت کی جنت میں داخل ہوا) اسے ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا اس میں سوتے وقت کا بھی ذکر ہے اگر سائب عن علی کی روایت محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ ان کے ہاں دو واقعوں کا اکٹھا بیان ہو پھر مجھے طبری کی تہذیب الآثار میں یہ حدیث حماد بن سلمہ عن عطاء سے ملی جیسا کہ ذکر کیا، پھر انہوں نے اسے شعبہ عن عطاء عن ابیہ عن عبد اللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے علی و فاطمہ کو حکم دیا کہ جب اپنے بستروں میں جاؤ تو تسبیح و تحمید اور تکبیر کرو تو یہی حدیث نقل کی تو ظاہر ہوا کہ حدیث قصہ علی و فاطمہ کے بارہ میں ہے اور جس نے (عن علي) ذکر کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت علی سے روایت کیا ہے بلکہ مراد یہ کہ ان سے یہ متعلق ہے (یعنی عن کا معنی ہے: کی بابت) جیسے اس کی نظائر میں ہے۔

(فكبرا أربعا الخ) یہاں یہی صیغۂ امر کے ساتھ اور تکبیر کی بابت چونتیس پر جزم ہے بدل کی روایت بھی اس کے مثل ہے اس کے الفاظ ہیں: (فكبرا الله) قطان کے ہاں بھی یہی ہے البتہ انہوں نے سب سے قبل تسبیح پھر تحمید اور آخر میں تکبیر کا ذکر کیا، لفظ الجلالہ مذکور نہیں کیا، عمرو بن مرہ عن ابن ابی لیلی کی اور سائب کی روایت بھی اس کے مثل ہے اسی طرح ہبیرہ عن علی کی روایت بھی اور اس کے آخر میں ہے: (فتلك مائة في اللسان و ألف في الميزان) (یعنی یہ زباں پہ تو سو ہیں لیکن میزان میں ہزار ہیں) یہ

زیادت طبرانی کے ہاں ہبیرہ وعمارہ بن عبد معاً عن علی سے روایت میں بھی ثابت ہے اسی طرح سائب کی روایت میں جیسا کہ گزرا، مسلم کی حدیثِ ابی ہریرہ میں اول کی مانند ہے لیکن (تسبحين) یعنی فعل مضارع کے ساتھ، عبیدہ بن عمرو نے یہ الفاظ نقل کئے : (فأمَرَنا عند منامنا بثلاث و ثلاثين و ثلاث و ثلاثين و أربع و ثلاثين من تسبيح و تحميد و تكبير) کشمیہنی کی غندر سے روایت بھی اول کی طرح ہے غیر کشمیہنی کے ہاں: (تكبران) بہ ثبوتِ نون کے ساتھ، یہ ایک نسخہ میں محذوف ہے یا تو اس طور کہ (إذا) عملِ شرط کرتا ہے یا پھر تخفیفا حذف کر دیا، کتاب النفقات کی مجاہد عن ابن ابی لیلی کی روایت میں تھا: (تسبحين الله عند منامك) سب کے ساتھ (ثلاثا و ثلاثين) ذکر کیا اور آخر میں کہا: (قال سفيان رواية إحداهن أربع) (یعنی ان میں سے ایک روایت میں چونتیس ہے) نسائی کی قتیبہ عن سفیان سے روایت میں ہے میں نہیں جانتا کہ کس کیلئے (أربع و ثلاثون) کہا تھا، طبری کی ابوامامہ باہلی عن علی سے روایت میں سب کے ساتھ تینتیس مذکور ہے اور یہ کہ آخر میں (لا إله إلا الله) پڑھوانہی کی محمد بن حنفیہ عن علی سے روایت میں ہے: (و كَبِّرَاه و هَلِّلَاه أربعا و ثلاثين) ان کی ابو مریم عن علی سے طریق سے ہے: (احمدا أربعا و ثلاثين) انہی کی ام سلمہ سے روایت میں بھی یہی ہے، ان کی ہبیرہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ تہلیل چونتیس دفعہ ہو، تحمید کا ذکر نہیں کیا احمد نے اسے ہبیرہ سے جماعت کے مثل نقل کیا، اس کا ماسوا شاذ ہے، جعفر کے ہاں عطاء عن مجاہد سے روایت میں ہے۔ اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے، کہ مجھے شک ہے کہ کس کی بابت چونتیس دفعہ کہا البتہ گمان ہے کہ یہ تکبیر کی بابت کہا آخر میں یہ زیادت بھی ذکر کی کہ کہتے ہیں میں نے کبھی ان کا ترک نہیں کیا، لوگوں نے کہا صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا ہاں صفین کی رات بھی نہیں! قاسم مولی معاویہ عن علی کی روایت میں ہے: (فقيل لي) عمرو بن مرہ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے کہا، ہبیرہ کے ہاں بھی یہی ہے فریابی کے ہاں اسی طریق سے روایت میں ہے عبدالرحمن کہتے ہیں میں نے کہا صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا ہاں! مطین نے بھی یہی اسی طریق کے ساتھ مسندِ علی سے ذکر کیا انہوں نے اسے زہیر بن معاویہ عن ابی اسحاق سے نقل کیا کہ: (حدثني هبيرة و هانئ بن هانئ و عمارة بن عبد) کہ انہوں نے حضرت علی سے سنا کہتے تھے تو یہی حدیث ذکر کی، آخر میں ہے ایک شخص نے کہا بقول زہیر میرا خیال ہے یہ اشعث بن قیس تھے، سائب کی روایت میں ہے کہ ابن کواء نے کہا: صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا اے اہل عراق اللہ تمہارا خانہ خراب کرے: (قاتلكم الله) ہاں صفین کی رات بھی نہیں، بزار کے ہاں محمد بن فضیل عن عطاء بن سائب سے روایت میں ہے کہ عبداللہ بن کواء نے یہ کہا تھا، ابن کوّاء حضرت علی کے اصحاب میں سے تھا لیکن بہت سوال کیا کرتا تھا زید بن ابی انیسہ کی حکم سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ ابن کواء نے پوچھا صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا تم کتنے سوال کرتے ہو (لقد أدركتها من السحر) (یعنی اس رات سحر کے وقت یہ پڑھنے میں کامیاب ہوا)

علی بن اعبد کی روایت میں ہے کہ اس کے بعد کبھی ان کا ترک نہ کیا مگر صفین کی رات کہ وہاں آخرِ شب اس کا خیال آیا تو کہہ لیا، جعفر کے ہاں انہی کی روایت میں ہے صفین کی رات یاد نہ رہا تو آخرِ شب یاد آیا، شبث بن ربعی کی روایت بھی اس کے مثل ہے اس میں مزید (فقلتها) بھی ہے تو جہاں نفی ہے وہ اولِ شب کہنے کی ہے اور جہاں اثبات ہے وہ آخرِ شب سے متعلق ہے، سائل کے نام کی بابت اختلاف بھی موثر نہیں کیونکہ یہ تعدد پر محمول ہے کیونکہ ایک روایت میں جمع کا صیغہ مذکور ہے: (فقالوا) اس میں کرمانی پہ تعقب ہے

جو (و لا ليلة صفين) سے سمجھے کہ اولِ شب ہی یہ پڑھ لیا تھا تو لکھا باوجود اس رات میں سخت مشغول ہونے کے (اس رات لڑائی جاری رہی تھی شام کو وقفہ نہ ہوا تھا) اس وظیفہ سے غافل نہ رہے، کیونکہ (فأنسيتها) میں تصریح ہے کہ اولِ شب حضرت علی کو یاد نہ رہا تھا آخرِ شب (سحر کے قریب) جا کر یاد آیا تو کہہ لیا، شبِ صفین سے مراد جنگ صفین کی ایک رات ہے جو علی و معاویہ کے درمیان جنگ برپا ہوئی تھی، یہ عراق و شام کی سرحد پر ایک معروف شہر ہے، فریقین یہاں کئی ماہ تک مقیم رہے تھے کثیر جھڑپیں ہوئی لیکن رات کے وقت لڑائی ایک ہی مرتبہ ہوئی تھی اسے (ليلة الهَرير) کہا جاتا ہے یہ نام اس لئے پڑا کہ کثرت سے شہ سوار (يهرون فيها) (یعنی تندی سے بالمقابل ہوئے، کھیت رہے) اس رات دونوں لشکروں کے کئی ہزار افراد کھیت رہے جب صبح ہوئی تو حضرت علی کا لشکر فتح کے قریب تھا (یہ دیکھ عمرو بن عاص کے مشورہ پر) حضرت معاویہ نے (جنگی چال چلی اور) اور ان کے ساتھیوں نے مصاحف (نیزوں پر) اٹھا لئے (اور دعوت دی کہ آؤ اس پر صلح کر لیں) اس پر مذاکرات شروع ہوئے اور معاملہ تحکیم پر منتج ہوا جس پر دونوں لشکر واپس ہو لئے، اس زیادت سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ حضرت علی نے یہ حدیث اس واقعہ کے بعد بیان کی تھی، جنگ صفین ۳۷ھ میں ہوئی تھی اگلے برس کے شروع میں خوارج نے حضرت علی کے خلاف بغاوت کر دی تھی جن کے ساتھ نہروان کے مقام پر جنگ ہوئی

فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ نے اس قصہ میں اس ذکرِ ماثور کے ساتھ ایک اور دعا کا بھی اضافہ نقل کیا ہے چنانچہ طبری کی تہذیب میں اعمش عن ابی صالح عنہ سے روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہ الخ پھر تسبیح وغیرہ کے ذکر کے بعد ہے :(و تقولين : اللهم رَبَّ السموات السبع و رب العرش العظيم ربنا و رب كلِّ شيءٍ مُنَزِّل التوراة و الانجيل و الزبور و الفرقان أعُوذُ بك مِنْ شَرِّ كُلِّ ذِي شرٍ و مِنْ شرِّ كُلِّ دَابَّةٍ أنت آخِذٌ بناصِيَتِها أنت الأوَّلُ فليس قبلَكَ شيءٌ و أنت الآخر فليس بَعْدَكَ شيءٌ و أنْتَ الظاهِرُ فليس فَوْقَكَ شيءٌ و أنْتَ الباطن فليس دُونَكَ شيءٌ اِقْضِ عَنِّي الدَّيْنَ و أغْنِنِي مِنَ الفَقْرِ) اسے مسلم نے سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کے طریق سے تخریج کیا لیکن دو حدیثوں میں مفرق کر کے، اسے ترمذی نے اعمش کے طریق سے تخریج کیا لیکن ذکرِ ثانی پر اقتصار کیا اور تسبیح اور مابعد کا ذکر نہیں کیا۔

(و عن شعبة عن خالد) یہ حذاء ہیں۔ (قال التسبيح الخ) یہ ابن سیرین پر موقوف ہے اسی سند کے ساتھ متصل ہے، بعض نے خیال کیا کہ یہ ابن سیرین کی اپنی سند کے ساتھ حضرت علی سے روایت ہے اور یہ ان کی کلام سے نہیں، یہ اسلئے کہ ترمذی، نسائی اور ابن حبان نے حدیثِ مذکور ابن عون عن ابن سیرین عن عبیدہ بن عمرو عن علی کے طریق سے تخریج کی ہے لیکن میرے لئے یہی ظاہر ہے کہ یہ ابن سیرین کا قول اور ان پر موقوف ہے کہ مصنف نے ابن سیرین عن عبیدہ کے طریق سے تعرض نہیں کیا اور یہ بھی کہ ان کی عبیدہ کے طریق سے روایت میں تعدادِ تسبیح کی تعیین نہیں کی، قاضی یوسف نے اسے کتاب الذکر میں سلیمان بن حرب شیخِ بخاری کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ ابن سیرین سے ان پر موقوفاً اس کی تخریج کی ہے جس سے میری کہی بات ثابت ہوئی، جعفر کے ہاں مرسلِ عروہ میں ہے کہ تحمید چونتیس دفعہ ذکر کی، رواۃ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ تکبیر کی بابت چونتیس کا ذکر ارجح ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ سوتے وقت کے وظائف کی ایک نوع ہے ممکن ہے خود نبی اکرم یہ سب وظیفہ کرتے ہوں اور امت کو اس کے بعض پر اکتفاء کا اشارہ دیا یہ باور کراتے ہوئے کہ اس سے مقصود حض و ندب ہے نہ کہ وجوب! عیاض لکھتے ہیں نبی اکرم سے سوتے وقت کے بہت سے اور مختلف

اذکار منقول ہیں احوال واشخاص اور اوقات کے لحاظ سے، ہر ایک کی فضیلت ہے بقول ابن بطال اس حدیث میں ان حضرات کی حجت ہے جو فقر کو مالداری سے افضل قرار دیتے ہیں کیونکہ آنجناب کا قول مذکور ہوا: (ألا أدلكما على ما هو خير الخ) اگر مال افضل ہوتا تو آپ خادم بھی عطا کر دیتے اور اس ذکر کی تعلیم بھی دیتے لیکن جب خادم دینے سے ممتنع ہوئے اور تعلیمِ ذکر پر اقتصار کیا تو اس سے معلوم پڑا کہ آپ نے ان کیلئے وہی اختیار کیا جو اللہ کے ہاں افضل ہے،

ابن حجر کے بقول یہ تب تام ہوا گر آپ کے پاس زائد خدام موجود ہوتے کہ پھر بھی انہیں عطا نہ کرتے جبکہ حدیث میں تصریح ہے کہ آپ انہیں بیچ کر حاصل شدہ رقم اہلِ صفہ پر خرچ کرنے کی ضرورت محسوس کرتے تھے اسی لئے عیاض نے لکھا کہ فقیر کو غنی سے افضل کہنے والوں کیلئے اس میں کوئی حجت نہیں، حدیث میں مذکور اس خیریت سے مراد کی بابت اختلاف ہے تو عیاض نے کہا بظاہر آپ کی مرا دیہ تھی کہ انہیں باور کرائیں کہ عملِ آخرت ہر حال میں امورِ دنیا سے افضل ہے آپ نے اس پر اقتصار اس لئے کیا کہ خادم عطا کرنا ممکن نہ تھا پھر انہیں اس ذکر کی تعلیم دی کہ اگر خادم کی طلب پوری نہیں ہوسکی ہے تو اس ذکر کے سبب انہیں وہ اجر حاصل ہوگا جو ان کی طلب سے افضل ہے یا اس کی توجیہ یہ ہے کہ اپنی سب سے پیاری بیٹی کیلئے وہی کچھ پسند کیا جو اپنے لئے پسند فرماتے تھے یعنی فقر اور اس کی شدت کو صبر کے ساتھ برداشت کرنا اس کے اجر کی تعظیم کے مدنظر، مہلب کہتے ہیں نبی پاک نے اپنی بیٹی کو اس ذکر کی تعلیم دی جو آخرت کے اعتبار سے انفع ہے اس دنیاوی مال کیلئے اہل صفہ کو ترجیح دی جنہوں نے اپنا آپ سماعِ علم، ضبطِ سنت اور دین کی تحصیل کی خاطر وقف کر رکھا تھا اور اسے معاشی فکر اور تحصیلِ مال پر ترجیح دی انہیں نہ مال کمانے کی فکر تھی اور نہ شادیاں کرنے کی انہوں نے صرف کھانے کے عوض اپنا آپ اللہ کو بیچ دیا تھا، اس سے ماخوذ ہوگا کہ دینی مدارس کے طلباء کو خمس کی تقسیم میں دیگر (مصارفِ مذکورہ) پر ترجیح حاصل ہے سلف صالحین کی دنیا میں بے رغبتی اور ان کی شدتِ حال بھی ظاہر ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے انہیں دنیا کی آلائشوں سے محفوظ رکھا اور یہی اکثر انبیاء واولیاء کی سنت ہے، اسماعیل قاضی کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ امیر کو اختیار ہے کہ خمس کو جہاں چاہے (مذکورہ مصارف میں سے) خرچ کرے کیونکہ قیدی خمس ہی سے ہوتے ہیں، جہاں تک اربعۃ اخماس ہیں (یعنی بقیہ چار حصے) تو وہ فاتحین کا حق ہے اور یہ مالک اور ایک جماعت کا موقف ہے! شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اہل بیت کا بھی خمس میں ایک حصہ ہے اواخر کتاب الجہاد کے ابواب فرض الخمس میں اس کی مبسوط بحث گزری، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے طبری کی تہذیب میں ایک طریق ایسا پایا جو اس بات کیلئے معکر ہے وہ ہے ابوامامہ باہلی عن علی کا طریق جس میں ہے کہ نبی اکرم کو بعض بادشاہانِ عجم نے چند رقیق (یعنی غلام مرد وخواتین) تحفۃً بھیجے تو میں نے حضرت فاطمہ سے کہا الخ اگر یہ صحیح ہے تو اصلاً ہی اشکال زائل ہوا کیونکہ تب غانمین کا اس میں کوئی حق نہ تھا اور یہ مال مصالح میں سے تھا امیر جہاں مناسب خیال کرے اسے خرچ کرے، مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ انسان اپنے اہل وعیال کو اسی قسم کی تربیت دے جس کا وہ خود خوگر ہے مثلاً دنیا پر آخرت کو ترجیح دینا (جیسی نیک ترجیحات) اگر وہ اس کی قدرت واستطاعت رکھیں، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آدمی اپنی شادی شدہ بیٹی کے گھر بغیر استیذ ان کے داخل ہوسکتا اور ان کے بستر پر ان کے ہمراہ بیٹھ سکتا ہے بقول ابن حجر بغیر استیذ ان والی بات محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ثابت ہے کہ نبی اکرم اجازت لے کر داخل ہوئے تھے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، طبری نے تہذیب میں ابومریم سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت علی سے سنا، یہی حدیث ذکر کی اس میں

ہے پھر نبی اکرم آئے جبکہ ہم بستروں میں داخل ہو چکے تھے: (فلما استاذن علینا الخ) تو استیذان کا ذکر کیا، بعض نے اس وجہ سے بھی اس استدلال کا رد کیا کہ آپ تو معصوم تھے لہذا دیگر آپ کے ساتھ ملحق نہیں

حدیث سے حضرات علی اور فاطمہ کی منقبت بھی عیاں ہوئی اور بیٹی و داماد کے ساتھ غایت درجہ کا لطف وشفقت بھی، آپ کی تواضع بھی عیاں ہوئی کہ انہیں اٹھنے سے منع کیا اور ان کے ساتھ ہی بیٹھ گئے آپ کا انہیں اس ذکر و وظیفہ کی تعلیم (تلقی المخاطب بغیر ما یطلب) کی قبیل سے ہے (یعنی مخاطب کو وہ جواب دینا جس کی اس نے طلب نہیں کی) یہ باور کرانے کیلئے کہ اہم معاد کی فکر کرنا اور اس کے لئے تزوّد ہے دنیا کی مشقات و آلام پر صبر سے کام لینا چاہئے اور اس دارِ غرور سے تجافی ہی بہتر ہے، طیبی کہتے ہیں اس سے حضرت عائشہ کی رفعتِ منزلت بھی ظاہر ہوئی کہ حضرت فاطمہ نے نبی اکرم تک اپنا پیغام پہنچانے کیلئے ان کا انتخاب کیا بقول ابن حجر بظاہر انہوں نے ان کی تخصیص کا ارادہ نہ کیا تھا بلکہ اتفاق سے یہ ان کی باری کا دن ہوگا اور وہ آنجناب سے ملنے ان کے گھر آئیں جب آپ کو موجود نہ پایا تو ان کے پاس پیغام چھوڑ دیا پھر اس کے بعض طرق میں ہے کہ یہ ام سلمہ تھیں جنہوں نے نبی اکرم کو ان کا پیغام پہنچایا، یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں کے ہاں آپ کو ڈھونڈ ھنے گئی ہوں اور دونوں کو اپنی آمد کا مقصد بتلا دیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ چونکہ یہ دونوں اپنے اپنے گروہ کی قائد تھیں جیسا کہ اس کا بیان کتاب الھبہ میں گزرا تو ان دونوں تک اپنا پیغام چھوڑا تا کہ نبی پاک کو پہنچا دیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ جو سوتے وقت ہمیشہ یہ وظیفہ کرے گا اسے تھکاوٹ (إعیاء) نہ ہوگی کیونکہ حضرت فاطمہ نے کام کاج کی زیادتی سے لاحق تھکاوٹ ہی کی شکایت کی تھی اور خادم عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا تو نبی اکرم نے یہ وظیفہ بتایا، یہ بات ابن تیمیہ نے کہی مگر یہ محلِ نظر ہے، تھکاوٹ کا رفع ہونا متعین نہیں بلکہ یہ مراد ہونا محتمل ہے کہ جو اس وظیفہ کو باقاعدگی سے کرے گا وہ کثرتِ عمل کے ساتھ متضرر نہ ہوگا اور نہ یہ اس کے لئے یہ شاق ہوگا تھکاوٹ اگرچہ ہوگی۔

علامہ انور (قال التسبیح أربع و ثلاثون) کے تحت لکھتے ہیں مشہور روایات میں ہے کہ یہ تکبیر کی تعداد ہے نہ کہ تسبیح کی تا کہ سو کی گنتی مکمل ہو، بعض روایات میں ان سب کی تعداد دس دس مذکور ہے ان کا مجموع تیس بنتا ہے اور یہ صفتِ مستقلہ نہیں بعض رواۃ کا یہ وہم ہے اس نے ایک کلمہ کی تعداد کو کسرِ حذف کر کے تین پر تقسیم کر دیا تو ہر ایک کیلئے دس دس ذکر کر دیا حالانکہ یہ ایک کی تعداد تھی۔

- 12 باب التَّعَوُّذِ وَالْقِرَاءَةِ عِنْدَ الْمَنَامِ (سوتے وقت تعوذ وقراءت)

- 6319حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ نَفَثَ فِي يَدَيْهِ وَقَرَأَ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَمَسَحَ بِهِمَا جَسَدَهُ

طرفاہ 5017، - 5748 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۸ص:۸۴)

کتاب الطب میں یہ مشروحا گزری ہے وہاں رواۃ کے مابین اس اختلاف کا ذکر کیا تھا کہ آیا آپ کا یہ دائمی وظیفہ تھا یا جب کوئی عارضہ لاحق ہوتا؟ حضرت عائشہ سے ثابت ہے کہ دونوں امر کیلئے ہوتا تھا کیونکہ عقیل عن زہری سے یہ الفاظ منقول ہیں: (کان

إذا أوی إلی فراشه الخ) اس روایت سے یہ بھی صریحا ثابت ہے کہ معوذات سے مراد سورہ اخلاص، الفلق اور الناس ہیں، سوتے وقت کے وظائف میں متعدد صحیح احادیث ہیں مثلا حضرت ابو ہریرہ کی حدیث آیت الکرسی پڑھنے کے بارے میں جو الوکالہ وغیرہ میں گزری، ابن مسعود کی حدیث سورۃ البقرہ کی آخری دو آیات پڑھنے کے بارے میں جو فضائل القرآن میں گزری، فروہ بن نوفل عن ابیہ کی روایت کہ آپ نے حضرت نوفل سے فرمایا ہررات قُلْ یا أیُّھا الکافرون پڑھ کر سویا کرو کہ یہ شرک سے براءت کا اظہار ہے اسے اصحاب سنن ثلاثہ، ابن حبان اور حاکم نے تخریج کیا، عرباض بن ساریہ کی حدیث کہ نبی اکرم سونے سے قبل مسبحات پڑھتے (یعنی جن سورتوں کا آغاز سبح (یا یسبح سے ہوتا ہے) اور فرماتے ان میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیات سے بہتر ہے، اسے ثلاثہ نے نقل کیا اسی طرح حضرت جابر کی مرفوع روایت کہ آپ ألم تنزیل اور تبارك پڑھے بغیر نہ سوتے، اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا، حضرت شداد بن اوس کی مرفوع حدیث کہ کوئی مسلمان ایسا نہیں جو بستر میں فروکش ہو کر اللہ کی کتاب سے کوئی سورت پڑھے مگر اللہ ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو بیداری تک اس کی ہر موذی سے حفاظت کرتا ہے اسے احمد اور ترمذی نے نقل کیا، تعوذ بارے بھی کئی احادیث وارد ہیں مثلا ابو صالح کی قبیلہ اسلم کے ایک شخص سے مرفوع حدیث کہ اگر تم شام کے وقت کہو: (أَعُوْذُ بِکَلِمَاتِ اللّٰہِ التَّامَّۃِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) تو کوئی چیز تمہیں نقصان نہ پہنچائے گی، اس میں ایک قصہ ہے بعض رواۃ نے اسے ابو صالح عن ابی ہریرہ سے نقل کیا، اسے ابو داؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ہمیں حکم دیا کہ جب ہمارا کوئی بستر پکڑے تو کہے: (اللھُمَّ رَبَّ السَّمٰوٰتِ وَ رَبَّ الْأَرْض) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (اللھم فاطِرَ السمواتِ والأرض عالِمَ الْغَیْبِ وَ الشَّھادۃِ رَبَّ کُلِّ شیءٍ و مَلِیْکَہٗ أشْھَدُ أنْ لا إلٰہ إلا أنتَ أعُوْذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِی و مِنْ شَرِّ الشیطان الرجیم و شِرْکِہٖ) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا، اسی طرح حضرت علی سے مرفوع روایت کہ آپ بستر کو جاتے وقت کہا کرتے تھے: (اللھم إنی أعوذ بِوَجْھِكَ الکریم و کلماتك التامات مِنْ شَرِّ کُلِّ شیءٍ أنتِ آخِذٌ بِنَاصیتہ) اسے ابو داؤد اور نسائی نے نقل کیا ابن بطال کہتے ہیں حضرت عائشہ کی حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو وقوع مرض کے بعد ہی تعوذ اور دم کا استعمال جائز کہتے ہیں، اس کی تقریر و بحث کتاب الطب میں گزری۔

- 13 باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے بعض کے ہاں ساقط ہے، ابن بطال اور ان کے اتباع نے یہی اختیار کیا راجح اس کا اثبات ہے ماقبل کے ساتھ اس کی مناسبت سوتے وقت کے عموم ذکر کی ہے اگر اسے ساقط سمجھا جائے تو یہ سابقہ باب کیلئے بمنزلہ فصل ہے کیونکہ حدیثِ ہذا میں معنائے تعوذ موجود ہے اگرچہ اس کے لفظ کے ساتھ نہیں۔

- 6320حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ یُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَیْرٌ حَدَّثَنَا عُبَیْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنِی سَعِیدُ بْنُ أَبِی سَعِیدٍ الْمَقْبُرِیُّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْیَنْفُضْ فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ فَإِنَّهُ لَا یَدْرِی مَا خَلَفَهُ عَلَیْهِ ثُمَّ یَقُولُ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ

جَنْبِي وَبِكَ أَرْفَعُهُ إِنْ أَمْسَكْتَ نَفْسِي فَارْحَمْهَا وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ الصَّالِحِينَ ۔ تَابَعَهُ أَبُو ضَمْرَةَ وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ وَقَالَ يَحْيَى وَبِشْرٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ۔ وَرَوَاهُ مَالِكٌ وَابْنُ عَجْلَانَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفه - 7393

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی بستر پر سونے آئے تو اسے جھاڑ لے اس لیے کہ اسے کیا خبر کہ اس کے جانے کے بعد بستر میں کیا گھس گیا ہے اور پھر یہ دعا پڑھے: میرے پروردگار! تیرا مبارک نام لے کر میں اپنا پہلو بستر پر رکھتا ہوں اور تیرا ہی مبارک نام لے کر (آئندہ) اس کو اٹھاؤں گا، اگر تو میری جان اس عالم میں روک رکھے (میں مرجاؤں) تو اس پر رحم فرمانا اور اگر اس کو چھوڑ دے تو اس کو (گناہوں سے) اس طرح بچائے رکھنا جیسے اپنے نیک بندوں کو بچائے رکھتا ہے۔

زہیر سے ابن معاویہ اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں سند میں ان سمیت تین تابعین ہیں تینوں مدنی ہیں۔ (فلینفض فراشه الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مروزی کے نسخہ میں (بداخل) ہے بغیر ہاء کے، التوحید کی روایتِ مالک میں ہے: (بصَنِفة ثوبه) طبرانی کے ہاں بھی ایک اور سند کے ساتھ یہی ہے، صنفہ جلد کے ساتھ مس کرنے والے کنارے کو کہتے ہیں، داخلہ سے مراد جسم کی طرف والے ازار کا کنارا، مسلم کے ہاں عبدہ بن سلمان کی عمری سے روایت میں ہے: (فليحل داخلة إزاره فلينفض الخ) قطان کی آمدہ روایت میں ہے: (فلينزع) عیاض کہتے ہیں اس حدیث میں داخلۃ الازار سے مراد اس کا کنارا ہے اور نظر لگنے سے متعلق حدیث میں (داخلة الإزار) سے مراد وہ حصہِ جسم جو اسے مس کرتا ہے بعض کا قول ہے کہ یہ ذکر سے کنایہ ہے جبکہ بعض نے سرین سے کنایہ قرار دیا بعض نے کہا کہ یہ اپنے ظاہر پر ہے اور آپ نے کپڑے کے کنارے کو دھونے کا حکم دیا تھا مگر اول ہی درست ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس نفض کی حکمت حدیث میں مذکور ہے جہاں تک داخلہِ ازار کے ساتھ اس کی تخصیص تو اس کی حکمت ہمارے لئے ظاہر نہیں، میرے لئے واقع یہ ہوا ہے کہ اس میں کوئی طبی خاصیت ہے جو بعض حیوانات کو قریب آنے سے مانع ہے جیسے آپ نے نظر لگانے والے کو حکم دیا تھا، اس کی تائید اس کے بعض طرق میں واقع یہ تین مرتبہ ایسا کرنے کا امر کرتا ہے تو اس میں تکرارِ دم کی اقتدا ہے اور بعض دیگر نے اس کی حکمت بیان کی ہے چنانچہ داؤدی جیسا کہ ابن تین نے ان سے نقل کیا اشارہ کرتے ہیں کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ چونکہ ازار (دیگر) کپڑوں کے ساتھ چھپا ہوتا ہے لہذا جھاڑنے سے جب میلا ہوگا تو اس کا میلا حصہ نظر نہ آئے گا تو اگر مثلاً آستین (یا قمیص کے دامن) کے ساتھ صاف کرتا ہے تو وہ گندے ہو جائیں گے اور اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ بندہ جب کوئی کام کرے تو اسے اچھے طریقہ سے کرے (دراصل یہ ہدایت اس زمانہ کے تناظر میں تھی جب کپڑوں کی قلت تھی) صاحبِ نہایہ کہتے ہیں داخلہ کے ساتھ جھاڑنے کا حکم دیا خارجہ کے ساتھ نہیں کیونکہ چادر باندھنے والا اپنی چادر کا کنارا دائیں یا بائیں ہاتھ کے ساتھ پکڑتا ہے اور دوسرے کنارے سے ملاتا ہے اور یہ داخلی کنارا اس کے جسم پر ہوتا اور دائیں کنارے کو اس کے اوپر ڈالے ہوئے ہوتا ہے تو جب اسے کسی معاملہ میں جلدی ہو یا چادر کے گرنے کا خدشہ ہوتا بائیں ہاتھ کے ساتھ تھام لیتا ہے اور اپنے آپ کو دائیں ہاتھ کے ساتھ تھامتا اور بچاتا ہے تو

جب بستر کو جاتا اور چادر کھولتا ہے تو وہ دائیں ہاتھ کے ساتھ خارج الازار کو کھولتا ہے جبکہ اندر والا کنارا معلقاً باقی رہ جاتا ہے تو اس کے ساتھ جھاڑنے کا عمل انجام دے گا، بیضاوی کہتے ہیں اس کے ساتھ جھاڑنے کا حکم اس لئے دیا کیونکہ سونے والا شخص دائیں ہاتھ کے ساتھ چادر کی بیرونی تہہ کھولتا ہے اور داخلی کنارہ معلق رہ جاتا ہے تو اسی کے ہاتھ جھاڑنے کا حکم ہوا، کرمانی نے اس کی حکمت یہ ذکر کی کہ ایسا کرتے وقت اس کا ہاتھ مستور ہوگا تو اگر بستر میں کوئی موذی شئ ہو تو اس کا ہاتھ محفوظ رہے گا اھ، بقول ابن حجر ان کی بیان کردہ یہ حکمت کپڑے کے کنارے کے ساتھ جھاڑنے کے حکم کی ہوئی نہ کہ داخلۂ ازار کے خصوص کی (میرے خیال میں اس کی بھی ہے کیونکہ اس طرح جھاڑنے والے کا ہاتھ بستر کی طرف نہیں بلکہ مخالف سمت میں ہوگا لہذا کرمانی نے جس اندیشہ کا اظہار کیا اس سے محفوظ رہے گا)۔

(فإنه لا يدري الخ) یعنی اس کے بستر چھوڑنے کے بعد وہاں کیا واقع ہوا، یہ ترمذی کے ہاں ابن عجلان کی روایت ہے، عبدہ کی روایت میں ہے: (فإنه لا يدري مَنْ خَلَفَهُ في فراشه) (یعنی اسے پتہ نہیں بستر میں کیا چیز آ گئی ہو) ان کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ پھر دائیں کروٹ پر لیٹے، قطان کی روایت میں ہے: (ثم ليتوسد بيمينه) الادب المفرد کی ابوضمرہ سے روایت میں ہے کہ اللہ کا نام لے (کر جھاڑے) کہ نہیں جانتا کہ بعدازیں اس کے بستر میں کیا واقع ہوا، بقول طیبی یعنی جو گرد، خس وخاشاک یا حشرات وہاں گر پڑے ہوں۔ (ثم يقول باسمك الخ) عبدہ کی روایت میں ہے: (ثم ليقل) قطان کی روایت میں ہے: (اللهم باسمك الخ) ابوضمرہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (ثم يقول سبحانك ربي وَضَعْتُ جَنْبِي)۔ (إن أمْسَكت) قطان کے ہاں: (اللهم إن الخ) ہے ابن عجلان کے ہاں: (اللهم فإن) ہے جب کہ عبدہ کی روایت میں: (فإن احتبست) ہے۔ (فارحمها) مالک کی روایت میں: (فاغفر لها) ہے یہی ترمذی کی ابن عجلان کی روایت میں بھی، کرمانی کہتے ہیں امساک موت سے کنایہ ہے تو رحمت ومغفرت اس کے مناسب ہے جب کہ ارسال استمرارِ حیات سے کنایہ ہے اور اس کے مناسب حال حفظ و نگہبانی کی دعا ہے، طیبی کہتے ہیں یہ حدیث اس آیت کے موافق ہے: (اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا الخ) [الزمر: ۴۲] بقول ابن حجر عبداللہ بن حارث کی ابن عمر سے روایت میں موت وحیات کی تصریح مذکور ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو حکم دیا کہ جب بستر پکڑے تو کہے: (اللهم أنتَ خَلَقْتَ نَفْسِي و أنتَ تَتَوَفَّاها لَكَ مَمَاتُها و مَحْيَاها إنْ أحْيَيْتَها فَاحْفَظْهَا و إنْ أمَتَّهَا فَاغْفِرْ لَها) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا۔

(بما تحفظ به عبادك الخ) طیبی کہتے ہیں یہ باء (كتبت با لقلم) میں موجود باء کی مانند ہے، ما مبہمہ ہے اس کا بیان اس کے صلہ کی جس پر دلالت ہے، ابن عجلان کی روایت کے آخر میں ایک زیادت ہے جو کسی اور کے ہاں نہیں پائی وہ یہ کہ جب بیدار ہو تو کہے: (الحمدُ لِلّٰهِ الذي عَافَانِي فِي جَسَدِيْ وَ رَدَّ إلَيَّ رُوْحِي) یہ اس توجیہہ کی طرف اشارت کرتا ہے جو کرمانی نے ذکر کی اس بارے ماقبل صفحات میں حدیثِ براء کی شرح کے اثناء قولِ زجاج نقل کیا تھا اسی طرح طیبی کی کلام بھی، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں ایک عظیم ادب کی بات کی تعلیم دی ہے اور یہ وہ کہ مبادا بستر میں کوئی موذی شئ گھس بیٹھی ہو، قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے اخذ کیا جائے گا کہ ہر سونے والے کو چاہیئے کہ بستر جھاڑ لیا کرے کہ مبادا وہاں کوئی مخفی شئ یا رطوبت وغیرہ ہو بقول ابن عربی یہ ازرہِ احتیاط ہے اور سوئے قدر کے دفع کے اسباب میں نظر سے یا جیسے ایک حدیثِ دیگر میں فرمایا تھا: (اِعْقِلْهَا و تَوَكَّلْ) (یعنی

پہلے اسکا گھٹنہ باندھ پھر توکل کر) ابن حجر کے بقول سوتے وقت کے عملیات بارے حضرت انس کی ایک روایت میں ہے کہ نبی پاک جب بستر پکڑتے تو کہتے: (الحمد لِلّٰهِ أَطْعَمَنا و سَقانا و كَفانا و آوانا فكَم مِمَّنْ لا كافِيَ لَهُ ولا مُؤْوِيَ) (الحمدللہ کہ جس نے ہمیں کھلایا، پلایا، کافی ہوا اور پناہ دی کہ کتنے ایسے ہیں جن کیلئے کوئی کافی اور پناہ دینے والا نہیں) اسے مسلم اور ثلاثہ نے تخریج کیا ابوداؤد کی ابن عمر سے روایت بھی اس کے نحو ہے اور مزید یہ بھی: (وَ الَّذِيْ مَنَّ عَلَيَّ فَأَفْضَلَ و الذی أَعْطَانِي فَأَجْزَلَ) (یعنی جس نے مجھ پہ بہت فضل کیا اور بہت عطا کیا) ابوداؤد اور نسائی کی حضرت علی سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم بستر جاتے وقت کہا کرتے: (اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِوَجْهِكَ الْكَرِيمِ و كَلِمَاتِكَ التَّامَّةِ مِنْ شَرِّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ اللّٰهُمَّ أَنْتَ تَكْشِفُ الْمَأْثَمَ وَ الْمَغْرَمَ اللهم لا يُهْزَمُ جُنْدُك ولا يُخْلَفُ وَعْدُك ولا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِ مِنْكَ الْجَدُّ سُبْحَانَكَ وَ بِحَمْدِك) ابوداؤد کی ابوازہر انماری سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم رات کو بستر پر جاتے ہوئے یہ کلمات کہتے: (بسم الله وَضَعْتُ جَنْبِي اللهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي وَ أَخْسِئْ شيطاني و فُكَّ رِهَانِي و اجْعَلْنِي في النداءِ الْأَعْلىٰ) اسے حاکم اور ترمذی نے صحیح قرار دیا ترمذی نے ابوسعید سے مرفوعا نقل کیا اور اسے حسن قرار دیا کہ جس نے بستر کو جاتے ہوئے تین مرتبہ کہا: (أَسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِي لا إِلٰهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَ أَتُوبُ) تو اس کے تمام گناہ معاف کر دیئے جائیں گے چاہے سمندر کی جھاگ کے برابر ہوں، چاہے ریت کے ذروں کی تعداد کے اور چاہے دنیا کے ایام کی تعداد کے برابر ہوں، ابوداؤد اور نسائی کی حضرت حفصہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب سونا چاہتے تو اپنا دایاں ہاتھ (دائیں) رخسار کے نیچے رکھ کر یہ کلمات کہتے: (اللهُمَّ قِنِيْ عَذَابَكَ يَوْمَ تَبْعَثُ عِبَادَكَ) تین مرتبہ، اسے ترمذی نے حضرت براء سے نقل کیا اور حسن قرار دیا اور حضرت ابوحذیفہ سے بھی اور اسے صحیح قرار دیا۔

(تابعه أبو ضمرة الخ) عبیداللہ سے مراد عمری ہیں، ابوضمرہ کا نام انس بن عیاض ہے، مراد یہ کہ ان دونوں نے زہیر بن معاویہ کی سعید مقبری اور حضرت ابوہریرہ کے درمیان ایک واسطہ کے ذکر پر متابعت کی ہے، ابوضمرہ کی روایتِ متابعت مسلم نے اور بخاری نے الادب المفرد میں جب کہ اسماعیل کی روایت حارث بن ابواسامہ نے یونس بن محمد عنہ کے حوالے سے موصول کی ہے میں نے شرح مغلطائی میں یہی پڑھا، مجھے یہ طبرانی کی اوسط میں (بھی) ملی ہے اپنی کتاب تعلیق التعلیق میں اس کے حوالے سے اس کا ذکر کیا تھا لیکن اب (یعنی دمِ تحریر) اس کی جگہ مجھ یاد نہیں آرہی ہے، مستخرج ابونعیم میں یہاں عبیدہ جو ابن سلیمان ہیں، کا بھی ذکر ہے کسی اور نسخہ میں یہ نہیں دیکھا تو اگر یہ ثابت ہے تو مسلم نے اسے موصول کیا ہے اسماعیلی نے ذکر کیا کہ اکثر رواۃ نے سند میں (عن أبيه) ذکر نہیں کیا اور عبداللہ بن رجاء نے اسے اسماعیل بن امیہ سے اور عبیداللہ عمری نے سعید سے (عن أبيه أو عن أخيه) کے الفاظ کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے اسے نقل کیا ہے، اس شک کی کوئی تاثیر نہیں کیونکہ جماعت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اس سند میں سعید کے بھائی کا ذکر نہیں (گویا یہ طریق شاذ ہے) سعید کے ان بھائی کا نام عباد تھا، دارقطنی نے ذکر کیا کہ ابوبدر شجاع بن ولید، حسن بن صالح، ہُریم بن سفیان، جعفر بن زیاد اور خالد بن حمید نے بھی زہیر بن معاویہ کی (عن أبيه) کہنے میں متابعت کی ہے۔

(و قال يحيى الخ) یہ قطان ہیں۔(و بشر الخ)قطان کی روایت نسائی نے نقل کی، بشر کی مسدد نے اپنی مسند کبیر میں

ان سے نقل کی، دارقطنی کے بقول ہشام بن حسان، معتمر بن سلیمان اور عبداللہ بن کثیر نے بھی اسی طرح اسے عبید اللہ سے روایت کیا ہے اسماعیلی نے بھی ذکر کیا کہ عبداللہ بن نمیر اور طبرانی نے ذکر کیا کہ معتمر بن سلیمان، یحیی بن سعید اموی اور ابواسامہ ان سب نے اس کی عبید اللہ سے اسی طرح روایت کی ہے بخاری نے اپنے قول: (عن النبی ﷺ) کے ساتھ اس طرف اشارہ کیا کہ بعض نے عبید اللہ عن سعید عن ابو ہریرہ سے مدقوفا اسے نقل کیا ہے ان میں ہشام بن حسان، حمادین، ابن مبارک اور بشر بن مفضل ہیں اسے دارقطنی نے ذکر کیا بقول ابن حجر شائد بشر پر اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے اسی طرح ہشام بن حسان پر بھی، ابن مبارک کی روایت نسائی نے تخریج کی ہے۔

(و رواہ مالك الخ) مالک کی روایت بخاری نے التوحید میں نقل کی ہے مغلطائی سے تقصیر ہوئی جب اسکی تخریج کو دارقطنی کی طرف غرائبِ مالک کے حوالے سے منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح بخاری میں موجود ہے جس کی انہوں نے شرح لکھی، ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی، دارقطنی نے جب اس حدیث کا ذکر کیا تو لکھا یہ غریب ہے سوائے اویسی کے کسی کو نہیں جانتا کہ مالک سے اسے مسند کیا ہو، اسے ابراہیم بن طہمان نے مالک عن سعید سے مرسلا نقل کیا ہے، محمد بن عجلان کی روایت احمد نے موصول کی ہے اسے ترمذی، نسائی اور طبرانی نے بھی الدعاء میں ان سے کئی طرق کے ساتھ تخریج کیا ترمذی کے ہاں موجود زیادت کا ذکر کر چکا ہوں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کرمانی لکھتے ہیں اولا (تابعہ) کے ساتھ تعبیر کیا پھر لکھا: (و قال) کیونکہ دونوں للتحمل ہیں آگے (رواہ) کے ساتھ تعبیر کیا کہ یہ مذاکرہ کی صورت میں مستعمل ہے بقول ابن حجر یہ قاعدہ مطرد نہیں کیونکہ بیان کر چکا ہوں کہ بخاری نے مالک کی روایت کتاب التوحید میں صیغۂ تحمل یعنی (حدثنا) کے ساتھ نقل کی ہے نہ کہ صیغۂ مذاکرہ کے ساتھ جیسے (قال - روی) اگر تسلیم کر بھی لیں کہ یہ برائے مذاکرہ ہیں۔

علامہ انور (فلینفض فراشہ الخ) کے تحت لکھتے ہیں چونکہ ان دنوں چراغ وغیرہ عام نہ تھے تو اس اندیشہ سے کہ بستر پر کوئی موذی چیز ہو جھاڑنے کا حکم دیا اسی طرح کپڑے بھی کثیر و عام نہ تھے لہذا چادر کے کنارے کے ساتھ جھاڑنے کا حکم دیا۔

اسے مسلم نے (الدعوات) ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

14 - باب الدُّعَاءِ نِصْفَ اللَّيْلِ (دعائے نیم شب)

یعنی اس وقت دعا کرنے کی دیگر اوقاتِ شب کے مقابلہ میں فضیلت کا بیان، ابن بطال کہتے ہیں یہ وقت شریف ہے اللہ تعالیٰ نے اس میں تنزیل کے ساتھ اسے خاص کیا تو وہ اپنے بندوں کی اس میں دعائیں قبول کرنے کے ساتھ تفضّل اور ان کی غفرانِ ذنوب کرتا ہے، یہ غفلت، خلوت اور نیند میں انہماک اور اس کے ساتھ استلذاذ کا وقت ہے، لذت و دعۃ چھوڑ کر خصوصا اہل و فاہیت کے لئے اور بالخصوص ٹھنڈے موسم میں اٹھنا بڑا دشوار ہے اسی طرح ان لوگوں کے لئے بھی جو تھک ہار کر سوئے ہوتے ہیں خصوصا اگر راتیں بھی چھوٹی ہوں تو جس نے اس سب کے باوجود نرم و گرم بستر اور لذت والی نیند چھوڑ کر اللہ تعالیٰ سے مناجات اور اس کی طرف تضرُّع کو اختیار کیا تو یہ اس کے خلوصِ نیت اور صحتِ رغبت (یعنی طلبِ صادق) پر دال ہے، یہ ایسا وقت ہے جب نفس دنیا کی خواطر و علق (یعنی خیالات اور آلائشوں) سے خالی ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس میں دعائیں کرنے اور اس کے بے پایاں کرم کے سامنے

دامن پھیلانے کی ترغیب دی ہے (اوراس کا ثمر قبولیت کی صورت میں عطا کیا)۔

- 6321 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَغَرِّ وَأَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَنَزَّلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ

طرفاه 1145، 749

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا ہمارا رب ہر شب کو جب آخری تہائی باقی رہ جاتی ہے، آسمانِ دنیا کی طرف نازل ہوتا اور کہتا ہے: کون مجھ سے دعا کرے؟ میں قبول کروں کون مانگے ؟ میں عطا کروں کون مجھ سے استغفار کرے؟ میں اسے اپنی مغفرت سے نوازوں۔

(يتنزل) نسفی اور کشمیہنی کے ہاں (ينزل) ہے۔ (حين يبقى ثلث الليل) ابن بطال کہتے ہیں ترجمہ نصف شب کا قائم کیا جب کہ نقل کردہ حدیث میں تلث لیل کا ذکر ہے، دراصل بخاری نے اس آیت کو مدنظر رکھا ہے: (قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ)[المزمل: ۲۔۳] تو گویا ترجمہ کی دلیل قرآن سے اخذ کی اس میں ذکرِ نصف (اللہ تعالیٰ کی) وقتِ تنزیل پر اس کے دخول سے قبل محافظت پر دال ہے تاکہ وقتِ قبولیت آئے تو بندہ پہلے سے اس کے انتظار میں ہو اور اس کی لقاء کے لئے مستعد ہو، کرمانی کہتے ہیں حدیث کے الفاظ: (حين يبقى ثلث الليل) کا مفہوم یہ ہے کہ یہ رات کے دوسرے نصف میں واقع ہوتا ہے اھ، میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ بخاری نے اپنی عادت کے مطابق اس روایت کے ایک دیگر طریق کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے جس میں نصف کا لفظ مذکور ہے چنانچہ احمد نے یزید بن ہارون عن محمد بن عمر سے اور ابوسلمہ عن ابی ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (ينزل الله إلى السماء الدنيا نصف الليل الأخير أو ثلث الليل الآخر) اسے دارقطنی نے کتاب الرؤیا میں عبید اللہ عمری عن سعید مقبری عن ابی ہریرہ سے نحوہ نقل کیا اسی طرح حبیب بن ابی ثابت عن الاغر عن ابی ہریرہ سے (شطر الليل) نقل کیا، التوحید میں اس کے سب وارد الفاظ کا استیعاب کروں گا، کرمانی یہ بھی لکھا کہ نزول اللہ تعالیٰ پر محال ہے کیونکہ نزول کی حقیقت جہتِ علو سے جہتِ سفل کی طرف حرکت ہے قاطع براہین اس امر پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزّہ ہے تو اس کی تاویل کرنا چاہئے جو یہ ہوسکتی ہے کہ یہ فرشتۂ رحمت اور نحوہ کا نزول ہے مناسب ہے کہ اعتقادِ تنزیہہ کے ساتھ یہ معاملہ اللہ کی طرف ہی مفوض کر دیا جائے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ صفتِ نزول کی باطل تاویل ہے اور اس کے معنی کی تحریف ہے اور اس کی حقیقت کی تعطیل ہے واجب یہ ہے کہ اس صفت کو حقیقت پر ہی محمول کیا جائے اس وجہ پر جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے بغیر تکییف، تمثیل، تحریف اور تعطیل کے جیسے باقی نصوصِ صفات کی نسبت ہے، یہی اہل سنت والجماعت کا موقف ہے البتہ کیفیتِ نزول کا معاملہ اللہ کی طرف مفوض کریں گے نہ کہ علم بالمعنی کو کہ [اللہ تعالیٰ کی] صفات بارے متکلمین کے دو مسلک ہیں ایک تاویل کی روش، یہ فی الواقع تحریف وتعطیل ہے دوم تفویض، یہ فی الواقع تجہیل ہے) شرح حدیث کتاب الصلاۃ کے باب (الدعاء في الصلاة من آخر الليل) میں گزری بقیہ بحث کتاب التوحید میں ہوگی۔

علامہ انور (قال ينزل ربنا تبارك الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں مصنف نے نصف کے لفظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا جب کہ حدیث جونقل کی اس میں (ثلث) ہے، یہ اشارہ مقصود ہے کہ نصف میں بھی حدیث موجود ہے، کہتے ہیں حافظ ترجیح میں پڑے، میرے نزدیک توجیہہ یہ ہے کہ نزول کے کئی انحاء ہیں ایک نحو نصف پر، ایک ثلثین، ایک نحو آخری ثلث پر ہے، تم جانتے ہو یہ نزول متکلمین کے نزدیک تعلقِ رحمت سے عبارت ہے میرے نزدیک متعین یہ ہے کہ یہ ایک طرح کی تجلی ہے۔

- 15 باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الْخَلاَءِ (بیت الخلاء جانے کی دعاء)

- 6322حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْخَلاَءَ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ .طرفه - 142

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک جب بیت الخلاء جاتے تو یہ کہتے: (اللهم أعوذ الخ) اے اللہ میں خبیث جنوں اور خبیث جنیوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔

کتاب الطہارۃ میں اس کی شرح گزری اس کے بعض طرق میں: (إذا أراد أن يدخل) کے الفاظ ہیں۔

- 16باب مَا يَقُولُ إِذَا أَصْبَحَ (صبح جاگنے پر یہ دعاء کرے)

اس کے تحت تین احادیث نقل کی ہیں۔

- 6323حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ كَعْبٍ عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَيِّدُ الاِسْتِغْفَارِ اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ وَأَبُوءُ لَكَ بِذَنْبِي فَاغْفِرْ لِي فَإِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، إِذَا قَالَ حِينَ يُمْسِي فَمَاتَ دَخَلَ الْجَنَّةَ أَوْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِذَا قَالَ حِينَ يُصْبِحُ فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ مِثْلَهُ

طرفه - 6306 (اس کا سابقہ نمبر)

کچھ قبل اس کی شرح گزری۔

- 6324حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ قَالَ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ أَمُوتُ وَأَحْيَا وَإِذَا اسْتَيْقَظَ

مِنْ مَنَامِهِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6312، 6314، - 7394

یہ بھی کچھ قبل گزری۔

- 6325حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ خَرَشَةَ بْنِ الْحُرِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَا فَإِذَا اسْتَيْقَظَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

یہ بھی کچھ قبل گزری۔

اس کا اور حدیثِ حذیفہ کا سیاق ایک جیسا ہے اس کی سند میں بھی ربعی ہیں جن سے راوی عبدالملک بن عمیر ہیں تو گویا بخاری کے لئے واضح ہوا کہ ربعی کے اس میں دو طرق ہیں تو شائد اسی اختلاف کے مدنظر مسلم نے اس حدیث ابوذر کی تخریج سے اعراض کیا، ابوحمزہ کی اس اسناد میں شیبان نحوی نے موافقت کی ہے اسے ابونعیم اور اسماعیلی نے تخریج کیا، یہ ان مواضع میں سے ہے دارقطنی نے جن کا ذکر التتبع میں کیا ہے! صبح کے وظائف بارے متعدد احادیث ہیں ان میں حضرت انس کی مرفوع روایت کہ جس نے صبح اٹھ کر کہا: (اللهُمَّ إِنِّي أَصْبَحْتُ أُشْهِدُكَ و أُشْهِدُ حَمَلَةَ عَرْشِكَ وَ مَلَائِكَتَكَ و جَمِيعَ خَلْقِكَ أَنَّكَ أَنْتَ اللهُ لا إِلَهَ إِلا أَنْتَ و أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُكَ وَ رَسُوْلُكَ ، أعتقَ الله رُبعه من النار و مَنْ قَالَها مرتين أَعْتَقَ الله نِصفه من النار) (یعنی جو صبحدم اس دعا کو ایک مرتبہ کہے اللہ اسکا چوتھا حصہ آگ سے آزاد کردے گا اور جو دو مرتبہ کہے اللہ اسکا نصف آگ سے آزاد کر دے گا) اسے ثلاثہ نے تخریج اور ترمذی نے حسن قرار دیا اسی طرح ابوسلام کی ایک خادمِ رسول سے مرفوع روایت کہ جس نے صبح و شام کہا: (رَضِيتُ بِاللَّهِ رَبّاً وَ بِالْإِسْلَامِ دِيناً و بِمُحَمَّدٍ رَسُوْلا إلا كان حقٌّ على الله أَنْ يُرْضِيَهُ) (یعنی جو یہ کہے اللہ پہ حق ہے کہ اسے اپنی رضا سے نوازے) اسے ابوداؤد نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا ترمذی کے ہاں اس کا نحو حضرت ثوبان سے ضعیف سند کے ساتھ مروی ہے انہی میں عبداللہ بن غنام بیاضی کی مرفوع حدیث کہ جس نے صبحدم کہا: (اللهم ما أَصْبَحَ بِي مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ فَمِنكَ وَحْدَكَ لا شريكَ لك فَلَكَ الْحَمْدُ و لَكَ الشُّكْرُ، فأدى شُكرَ يومِهِ) (یعنی جس نے یہ دعا پڑھی اس نے اس دن کے اپنے پہ واجب شکر کو ادا کرلیا) اسے ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح حضرت انس کی مرفوع حدیث کہ نبی اکرم نے حضرت فاطمہ سے فرمایا کہ صبح و شام یہ کلمات کہا کرو: (يا حَيُّ يا قَيُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ أَصْلِحْ لِيْ شَأْنِيْ كُلَّهُ وَلَا تَكِلْنِيْ إِلَىٰ نَفْسِيْ طَرْفَةَ عَيْنٍ) اسے نسائی اور بزار نے نقل کیا۔

- 17 باب الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ (نماز میں دعائیں کرنا)

- 6326حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ عَلِّمْنِي دُعَاءً أَدْعُو بِهِ فِي

صَلاَتِى قَالَ قُلِ: اللَّهُمَّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى ظُلْمًا كَثِيرًا وَلاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ فَاغْفِرْ لِى مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ وَارْحَمْنِى إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

طرفاه 834، - 7388

ترجمہ: راوی جنابِ صدیقِ اکبر سے راوی ہیں کہ انہوں آنجناب سے عرض کی مجھے کوئی ایسی دعاء سکھلائیں جسے میں نماز میں کروں، فرمایا کہو: (اللهم إنى ظلمت الخ)۔

6326م -وَقَالَ عَمْرٌو عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِى الْخَيْرِ إِنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو قَالَ أَبُو بَكْرٍ لِلنَّبِىِّ ﷺ

6327 - حَدَّثَنَا عَلِىٌّ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ سُعَيْرٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ﴿وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا﴾ أُنْزِلَتْ فِى الدُّعَاءِ

طرفاه 4723، - 7526 (یعنی یہ آیت دعا بارے نازل ہوئی)

شیخ بخاری ابن سلمہ ہیں جیسا کہ سورۃ المائدہ کی تفسیر میں ذکر کیا تھا، آیت: (وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا) کے بارہ میں حضرت عائشہ کا قول ہے کہ یہ دعا کے بارہ میں نازل ہوئی ہے، اس کی شرح تفسیر سورہ اسراء میں گزری، اس پر اواخر صفۃ الصلاۃ کے باب (الدعاء قبیل السلام) میں بحث گزری۔ (وقال عمرو) یہ ابن حارث ہیں، یزید سے مراد ابن ابوحبیب ہیں جو پہلی سند میں مذکور ہیں، ابوالخیر کا نام مرثد تھا۔ (قال أبوبكر الخ) اسے کتاب التوحید میں موصول کیا ہے، طبری کہتے ہیں حدیثِ ابوبکر میں ان حضرات کے قول کے رد پر دلالت ہے جو کہتے ہیں اسمِ ایمان (یعنی مومن کہلانے) کا مستحق وہی شخص ہے جس سے نہ کوئی خطا اور نہ گناہ سرزد ہو کیونکہ صدیق اکبر اکابر اہل ایمان میں سے ہیں اور نبی اکرم انہیں یہ دعا سکھلا رہے ہیں: (اللهم إنى ظَلَمْتُ الخ) (یعنی جس میں گناہوں کا اور نفس پر کئے ظلم کا ذکر ہے) کرمانی کہتے ہیں یہ دعا جوامع میں سے ہے کیونکہ اس میں غایت تقصیر کا اعتراف اور غایتِ انعام کی طلب ہے تو مغفرت گناہوں کا ستر اور محو اور رحمت ایصالِ خیرات ہے تو اول میں آگ سے دوری کی اور دوسری میں جنت کی طلب ہے اور یہی فوزِ عظیم ہے! ابن ابوجمرہ کی اس بابت تقریر کا ملخص یہ ہے کہ حدیث سے اثنائے نماز دعاؤں کی مشروعیت ثابت ہوئی اور اس دعا کی دیگر پر فضیلت بھی، اعلی سے طلبِ تعلیم بھی اگرچہ طالب اس نوع کا عارف ہو (حضرت ابوبکر نے) نماز کے ساتھ دعا کو اس لئے خاص کیا کہ آپ کا فرمان ہے: (أَقْرَبُ ما يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ و هُوَ ساجِدٌ) (یعنی سجدہ کی حالت میں انسان اپنے رب کے بہت قریب ہوتا ہے) یہ بھی ظاہر ہوا کہ بندہ اپنی عادت میں ارفع کو مدنظر رکھتا اور اس کی تحصیل کیلئے کوشاں ہوتا ہے، نبی اکرم کی حضرت ابوبکر کو اس دعا کی تعلیم میں اشارہ ہے کہ امرِ آخرت کو امرِ دنیا پر ترجیح دینی چاہئے شائد آپ کو ان کا حال معلوم تھا کہ ہمیشہ امرِ آخرت کو ترجیح دیتے ہیں (تو اسی قسم کی دعا سکھلائی)، آپ کے قول: (ظلمت نفسى ظلما كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت) کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے دفع میں میرے لئے کوئی حیلہ نہیں تو یہ حالتِ افتقار ہے تو حالِ مضطر سے یہ مشابہ ہے جو موعود بالقبولیت ہے، اس میں ھضمِ نفس (یعنی نفس کو پست کرنا) اور تقصیر کا اعتراف ہے۔

علامہ انور (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) کی بابت کہتے ہیں حضرت عائشہ کا قول کہ یہ دعاء کے بارہ میں نازل ہوئی ان کا اجتہاد ہے کیونکہ جب دیکھا کہ دعا میں جہر نہیں کرتے جبکہ زبانیں ان کے ساتھ متحرک ہوتی ہیں تو اس کا مصداق دعاؤں کے سوا کچھ نہ پایا تو اسی پر محمول کر دیا اس سے معلوم ہوا کہ تفسیر بالرأی سلف کے ہاں موجود تھی البتہ مذموم اس میں وہ جو اصلاحِ ادوات اور ضروری علم کے بغیر ہو، پہلے اس کی تفصیل بیان کر چکے ہیں۔

- 6328حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا نَقُولُ فِي الصَّلاَةِ السَّلاَمُ عَلَى اللَّهِ السَّلاَمُ عَلَى فُلاَنٍ فَقَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلاَمُ فَإِذَا قَعَدَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلاَةِ فَلْيَقُلِ: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ ، إِلَى قَوْلِهِ : الصَّالِحِينَ ، فَإِذَا قَالَهَا أَصَابَ كُلَّ عَبْدٍ لِلَّهِ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ صَالِحٍ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، ثُمَّ يَتَخَيَّرُ مِنَ الثَّنَاءِ مَا شَاءَ

أطرافه 831، 835، 1202، 6230، 6265، - 7381

ترجمہ: ابن مسعود کہتے ہیں ہم نماز میں (السلام علی الله ، السلام علی فلان) کہتے تھے تو ہمیں نبی پاک نے ایک دن کہا اللہ تو خود (السلام) ہے بلکہ تم التحیات میں یوں کہو: (التحيات لله ، الصالحين) تک تو یہ کہنے سے ارض وسماء میں موجود اللہ کے ہر صالح بندے کو سلام پہنچ جائے گا پھر تشہد پڑھ کر جو چاہے دعاؤں میں سے پڑھے۔

راویِ حدیث عبداللہ بن مسعود ہیں اواخر صفۃ الصلاۃ میں یہ مشروحا گزری، پہلی حدیث مطلوبِ ترجمہ میں نص ہے جبکہ دوسری سے داعی کی صفات میں سے ایک صفت مستفاد ہے یعنی عدم جہر اور مخافت تو اپنے آپ ہی کو سنائے دوسروں کو نہیں، تیسری حدیث تشہد میں دعاء کی بابت ہے جو جملۂ نماز میں سے ہے، ثناء سے مراد دعا ہے باب التشہد میں یہ الفاظ گزرے تھے: (فَلْيَتَخَيَّرْ مِن الدعاء ما شاء) (کہ جو چاہے دعائیں کرے) سجدہ کی حالت میں دعاء کرنے کا حکم ایک حدیثِ ابی ہریرہ مرفوع میں وارد ہوا جس کے الفاظ ہیں: (أقرب ما يكون العبدُ مِنْ ربه وهو ساجد فأَكْثِرُوْا مِن الدعاء) تشہد میں دعاؤں کا حکم حضرات ابو ہریرہ اور فضالہ بن عبید کی روایتوں میں بھی ہے جنہیں ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا اور صحیح قرار دیا اس میں ہے کہ ایک شخص کو حکم دیا کہ تشہد کے بعد اللہ کے حسبِ مرتبہ ثناء کرے پھر نبی اکرم پر درود بھیجے پھر جو چاہے دعائیں کرے، نماز کے اندر جن مواضع میں آنجناب سے دعاء کرنا ثابت ہے وہ چھ ہیں: تکبیر تحریمہ کے بعد چنانچہ صحیحین کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (اللهم بَاعِدْ بَيْنِي و بَيْنَ خَطَايَايَ الخ) دوم، حالتِ اعتدال میں، اس میں مسلم کے ہاں حضرت عبداللہ بن ابو اوفی کی حدیث ہے کہ آپ (من شيء) کے بعد کہا کرتے تھے: (اللهُمَّ طَهِّرْنِي بِالثَّلْجِ وَالْبَرْدِ وَ الْمَاءِ الْبَارِدِ) سوم رکوع میں، اس بابت حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ رکوع وسجود میں کثرت سے کہا کرتے تھے: (سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَا وَ بِحَمْدِكَ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ) صحیحین میں اسے نقل کیا، چہارم سجدہ کی حالت میں، آپ اس میں سب سے زیادہ دعائیں کرتے تھے اس کا حکم بھی دیا جیسا کہ اوپر گزرا، پنجم دونوں سجدوں کے درمیان: (اللهم اغفر لي) والی دعا مروی ہے، ششم تشہد میں! آپ قنوت میں اور حالتِ قراءت میں بھی جب کوئی آیتِ رحمت پڑھتے تو وقفہ کر کے اللہ سے

رحمت کی طلب کرتے اور جب آیتِ عذاب سے گزر ہوتا تو (وقفہ کر کے) اللہ کے ساتھ اس سے طالبِ پناہ ہوتے۔

18- باب الدُّعَاءِ بَعْدَ الصَّلاَةِ (نماز کے بعد دعاء)

یہاں نماز سے مراد فرضی نماز ہے، اس ترجمہ میں ان لوگوں کا رد ہے جو مسلم کی ایک حدیث سے تمسک کرتے ہوئے کہتے ہیں نماز کے بعد دعا مشروع نہیں جسے انہوں نے عبداللہ بن حارث عن عائشہ سے نقل کیا اس میں ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد نبی اکرم (مسجد میں) اتنی دیر ہی ٹھہرتے جس وقت میں یہ کلمات کہے جا سکیں: (اللهم أنت السلام و مِنْكَ السلام تَبَارَكْتَ يا ذَا الجَلال وَ الإِكْرَام) جواب یہ ہے کہ اس نفی سے مراد اسی نماز والی ہیئت میں بیٹھے رہنے کی نفی ہے (یعنی التحیات کے انداز میں) کیونکہ ثابت ہے کہ آپ جب نماز سے فارغ ہوتے تو اپنے اصحاب کی طرف رخِ انور کر لیتے تھے، تو نماز کے بعد دعاء کے اثبات کے ضمن میں جو وارد ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ایسا آپ تب کرتے جب رخ انور مقتدیوں کی طرف فرما لیتے، ابن قیم الهدی النبوی میں لکھتے ہیں جہاں تک سلام کے بعد دعاء کا تعلق ہے قبلہ رو ہونے کی حالت میں ہی چاہے وہ امام، منفرد یا ماموم ہو تو یہ اصلاً نبی اکرم کی ہدی (یعنی طریقہ) سے نہیں اور نہ یہ آپ سے صحیح یا حسن سند کے ساتھ مروی ہے، بعض نے اسے فجر اور عصر کی نمازوں کے ساتھ خاص کیا ہے، نہ نبی اکرم نے یہ فعل کیا ہے نہ آپ کے خلفائے راشدین نے اور نہ امت کو اس کی ہدایت دی، یہ دراصل استحسان ہے، جس کی رائے میں ایسا کرنا ہے یہ ان کے نقطہ نظر سے ان دونوں نمازوں مابعد کی سنت سے عوض ہے (یعنی چونکہ فجر وعصر کے بعد سنت مشروع نہیں تو اس کے عوض کے طور سے بعض نے بالالتزام دعا کرنی شروع کر دی) کہتے ہیں نماز سے متعلقہ عام ادعیہ نماز کے دوران ہیں آپکا فعل بھی اور حکم بھی یہی ہے، کہتے ہیں یہی حالِ مصلی کے لائق ہے کہ وہ اپنے رب کی طرف مناجات کے ساتھ متوجہ ہے تو سلام پھیرنے کے بعد تو مناجات کی یہ حالت منقطع ہو جاتی ہے اور اس کا اللہ تعالی سے قرب بھی تو اس حالتِ مناجات و قرب میں اللہ سے دعائیں کرنا کیونکر ترک کیا جا سکتا ہے، کیا تب دعا کرے جب اس حالت سے نکل آئے؟ پھر لکھا لیکن فرض نمازوں کے بعد جو اذکار وارد ہیں ان کے ضمن میں مستحب ہے کہ انہیں پڑھے وہ ان سے فارغ ہونے کے بعد نبی اکرم پر درود بھیجے اور پھر جو چاہے دعائیں کرے تو اس کی دعا نماز کے بعد کی اس عبادت یعنی اذکار وظائف پڑھنے کے بعد ہونی چاہئے، اس کے (دبر المکتوبة) ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ فوراً بعد ہو، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ انہوں نے جو مطلقاً نفی کا دعوی کیا یہ مردود ہے کیونکہ ثابت ہے کہ نبی اکرم نے حضرت معاذ بن جبل سے فرمایا اے معاذ بخدا میں تجھ سے محبت کرتا ہوں پس ہر نماز کے بعد یہ کہنا نہ چھوڑنا: (اللهم أَعِنِّيْ عَلَى ذِكْرِكَ وَ شُكْرِكَ وَ حُسْنِ عِبَادَتِكَ) اسے ابو داؤد اور نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح حضرت ابو بکر سے مروی ہے کہ نبی اکرم ہر نماز کے بعد یہ کلمات کہا کرتے تھے: (اللهم إني أعوذُ بِكَ مِن الكفر و الفقر و عذاب القبر) اسے احمد، ترمذی اور نسائی نے نقل کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، آگے باب (التعوذ من البخل) میں حضرت سعد کی روایت بھی ذکر ہو گی اس کے بعض طرق میں مطلوب مذکور ہے، اسی طرح زید بن ارقم روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم کو سنا ہر نماز کے بعد کہتے: (اللهم ربنا و رَبَّ كُلِّ شيء) اسے ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کیا، اسی طرح حضرت صہیب سے مرفوع روایت کہ آپ نماز سے

جب پھرتے تو کہتے: (اللهم أصلِحْ لي دِيني) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اس کے علاوہ بھی کئی روایات وارد ہیں، اگر کہا جائے (دبر کل صلاۃ) سے مراد اس کے آخر کا قرب ہے یعنی تشہد میں! تو ہم کہیں گے امر بالذکر کے ضمن میں بھی (دبر کل صلاۃ) کے الفاظ وارد ہیں اور بالاجماع اس سے مراد سلام کا بعد ہے تو یہ بھی اسی کے مانند ہے حتی کہ اس کا برخلاف ثابت ہو، ترمذی نے ابوامامہ سے نقل کیا کہ کہا گیا یا رسول اللہ کون سی دعا اسمع ہے (یعنی جس کی قبولیت کا زیادہ امکان ہے) فرمایا: (جوف الليل الأخير و دبر الصلوات المكتوبات) (یعنی رات کا آخری نصف حصہ اور فرض نمازوں کے بعد، افسوس ہمارے کچھ اہلحدیث فرض نمازوں سے پہلے تو خوب دعائیں کرتے دیکھے گئے ہیں لیکن بعد میں دعائیں کرنے سے نہ جانے وہ کیوں الرجک ہیں) اسے حسن قرار دیا

طبری نے جعفر الصادق بن محمد سے نقل کیا کہ فرض نمازوں کے بعد دعاء کرنا نفل نمازوں کے بعد کرنے سے اس طرح افضل ہے جیسے فرضی نمازیں نفلی سے افضل ہیں، ابن حجر لکھتے ہیں ہمارے بہت سے حنبلی ملاقاتی سمجھے ہیں کہ ابن قیم کی مراد نماز کے بعد مطلقاً نفیِ دعا ہے مگر ایسا نہیں، ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے سلام کے بعد نمازی کے اسی نماز کی حالت میں قبلہ رو بیٹھنے کی قید کے ساتھ اس کی نفی کی ہے لیکن اگر منہ کو پھیر لیا یا مشروع اذکار پہلے کر لئے تو اب ان کے نزدیک دعا کرنا منع نہیں۔

علامہ انور باب (الدعاء بعد الصلاۃ) کے تحت لکھتے ہیں بلاشبہ نمازوں کے بعد دعائیں حدِ تواتر کے ساتھ ثابت ہیں اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، جہاں تک ہاتھ اٹھا کر دعائیں کرنے کا تعلق ہے تو یہ نافلہ کے بعد ایک یا دو مرتبہ ثابت ہے تو فقہاء نے فرض نمازوں کے ساتھ بھی اس کا الحاق کر دیا، ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے میں بدعت ہے (یعنی ہر نماز کے بعد باقاعدگی سے ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا، اس کے ساتھ امام کا دعا کرانا ملحق کر دیا گیا) باقی رہی یہ بات کہ کسی امر پر نبی اکرم کی ہمیشگی ماسوائے ایک یا دو مرتبہ کے ثابت نہ ہو تو یہ کیسی؟ (یعنی اب اس کا کیا حکم) تو یہی شاکلہ ہے سب مستحبات میں کہ یہ طوراً فطوراً ثابت ہیں (یعنی گاہے بگاہے) پھر امت نے ان پر ہمیشگی اختیار کی ہے ہاں ہم اس امر کے بدعت ہونے کا حکم لگائیں گے اگر معاملہ اس کے تارک پر نکیر کا مفضی ہو۔

- 6329حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ أَخْبَرَنَا وَرْقَاءُ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالدَّرَجَاتِ وَالنَّعِيمِ الْمُقِيمِ قَالَ كَيْفَ ذَاكَ قَالَ صَلَّوْا كَمَا صَلَّيْنَا وَجَاهَدُوا كَمَا جَاهَدْنَا وَأَنْفَقُوا مِنْ فُضُولِ أَمْوَالِهِمْ وَلَيْسَتْ لَنَا أَمْوَالٌ قَالَ أَفَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَمْرٍ تُدْرِكُونَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَتَسْبِقُونَ مَنْ جَاءَ بَعْدَكُمْ وَلَا يَأْتِي أَحَدٌ بِمِثْلِ مَا جِئْتُمْ إِلَّا مَنْ جَاءَ بِمِثْلِهِ تُسَبِّحُونَ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ عَشْرًا وَتَحْمَدُونَ عَشْرًا وَتُكَبِّرُونَ عَشْرًا تَابَعَهُ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ سُمَيٍّ وَرَوَاهُ ابْنُ عَجْلَانَ عَنْ سُمَيٍّ وَرَجَاءِ بْنِ حَيْوَةَ وَرَوَاهُ جَرِيرٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَرَوَاهُ سُهَيْلٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفه - 843.

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ مالدار لوگ درجات اور نعیمِ مقیم لے گئے فرمایا وہ کیونکر؟ کہا ہماری طرح وہ بھی نماز پڑھتے اور جہاد کرتے ہیں اور اپنے فاضل اموال میں سے (اللہ کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں لیکن ہمارے پاس یہ اموال نہیں ہیں، فرمایا کیا تمہیں ایسا عمل نہ بتلاؤں کہ جس کے سبب آگے کے لوگوں سے مل جاؤ گے اور بعد والوں سے آگے نکل جاؤ گے اور کوئی تم جیسا نہ ہوگا مگر جو اسی جیسا عمل کرے؟ وہ یہ کہ ہر نماز کے بعد دس دس مرتبہ سبحان اللہ، الحمد للہ اور اللہ اکبر کہا کرو۔

علامہ انور (تسبحون في دبر كل صلاة عشرا) کی بابت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ یہ وہم ہے، مسلم میں جو ان تینوں اصناف پر تینتیس کے عدد کی تقسیم ہے وہ بھی اسی باب سے ہے شارحین نے اسے صفات میں سے صفت بنایا ہے! اگرچہ امرِ واقع اس کا انکار کرتا ہے تم جانتے ہو امر واقع کو مدنظر رکھنا صرف الفاظ کی مراعات کرنے سے اولیٰ ہے۔

- 6330حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ وَرَّادٍ مَوْلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ الْمُغِيرَةُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلاَةٍ إِذَا سَلَّمَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ - وَقَالَ شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ سَمِعْتُ الْمُسَيَّبَ

أطرافه 844، 5975، 6473، 6615، - 7292 (سابقہ حوالہ دیکھیں)

اواخر الصلاۃ میں باب (الذكر بعد التشهد) کے تحت یہی دونوں حدیثیں وارد کی تھیں وہیں مفصلا شرح ہوئی، اس ترجمہ کی ان کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ان اذکار کے ساتھ مشغول شخص کو وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے دعاء کرنے والے کیلئے جن کا حصول ہوتا ہے جب ذکر نے اسے دعا کرنے سے مشغول رکھا جیسا کہ ابن عمر کی مرفوع روایت میں ہے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے جسے میرے ذکر نے مجھ سے مانگنے سے مشغول رکھا میں اسے مانگنے والوں سے بھی افضل عنایت کروں گا اسے طبرانی نے نرم سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، حضرت ابوسعید کی روایت کے الفاظ ہیں جسے تلاوتِ قرآن اور ذکر نے مجھ سے مانگنے سے مشغول رکھا، اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا، پہلی حدیث کے شیخ بخاری اسحاق، ابن راہویہ یا ابن منصور ہیں یزید سے ابن ہارون، ورقاء سے ابن عمر یشکری اور سمی سے مراد مولیٰ صالح ہیں۔ (تابعه عبيد الله) یعنی عمری۔ (عن سمي) یعنی ان کی اسناد میں اور اصلِ حدیث میں نہ کہ عددِ مذکور میں، وہاں اس کی شرح کے اثناء تبیین کی تھی کہ ورقاء نے دیگر رواۃ کی (عشرا) ذکر کرنے میں متابعت کی ہے جبکہ باقی سب نے تینتیس کا عدد کا ذکر کیا، بعض نے یہ تاویل کی کہ یہ مجموعی تعداد ہے بقول ابن حجر عشر کے لفظ کے ساتھ ابن عمرو اور جماعۃ کی روایت وارد ہوئی، عبیدا للہ کی یہ روایتِ متابعت وہیں موصول گزری ہے! کرمانی نے عجب کام کیا کہ لکھا جب وہاں (الدرجات) کے لفظ کے ساتھ آئی تو اسے (العلا) کے ساتھ مقید کیا اسی طرح روزہ، حج اور عمرہ کے اعمال کی زیادت بھی مقید کی اور متعدد اذکار میں بھی زیادت کی (تو اس لئے تینتیس کا عدد ذکر ہوا تھا) تو جب یہ روایت ان سب سے خالی ہے تو تعداد کم ہو گئی، پھر لکھا یہاں عدد کے ظاہری مفہوم کا اعتبار نہیں اھ، دونوں توجیہات متعقب ہیں اول اس طرح کہ دونوں روایتوں کا مخرج ایک ہے جو سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرہ کی روایت سے

ہے، رواۃ نے دراصل ان پر مذکورہ عدد کے ضمن میں اختلاف کیا ہے اگر تطبیق ہو سکے تو فبہا ورنہ راجح کا اخذ کرنا ہوگا، اگر اس میں مستوی ہوں تو جس نے زیادت کو یادرکھا وہ مقدم ہے، میرے خیال میں وہم کا سبب یہ ہے کہ ابن عجلان کی روایت میں یہ عبارت مذکور ہوئی: (یسبحون و یکبرون و یحمدون فی دُبُرِ کُلِّ صلاۃِ ثلاثا وثلاثین مرۃ) تو بعض نے اس کا مفہوم یہ سمجھا کہ یہ مذکورہ تعداد مجموعی ہے اور تینوں اذکار پر تقسیم کی جائے گی تو حدیث کو (إحدی عشرۃ) (یعنی گیارہ) کے لفظ کے ساتھ روایت کر دیا، بعض نے کسر کا الغاء کر دیا اور عشر کا لفظ ذکر کیا، ان کی ثانی توجیہہ اول پر مرتب ہے، یہ کہنا تب مناسب ہو جب مخرج حدیث ایک نہ ہو لیکن یہاں چونکہ ایک ہے تو اسے رواۃ کا تصرف قرار دینا پڑے گا لہذا یا تو تطبیق کرنا پڑے گی اگر ممکن ہو بصورت دیگر ترجیح کی راہ اختیار کرنا ہوگی۔

(و رواہ ابن عجلان الخ) اسے مسلم نے موصول کیا اور عبید اللہ کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے ذکر کیا دونوں سمی عن ابی صالح سے، اس کے آخر میں ہے ابن عجلان کہتے ہیں میں نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ کو سنائی تو انہوں نے بھی اس کا مثل مجھے ابو صالح عن ابو ہریرہ سے بیان کیا، اسے طبرانی نے حیوہ بن شریح عن محمد بن عجلان عن رجاء و سمی کلاہما عن ابی صالح عن ابو ہریرہ نقل کیا اس میں یہ عبارت ہے: (تسبحون اللہ دبر کل صلاۃ ثلاثا و ثلاثین و تحمدونہ ثلاثا و ثلاثین و تکبرونہ أربعا و ثلاثین) اوسط میں لکھتے ہیں اسے رجاء سے سوائے ابن عجلان کے کسی نے نقل نہیں کیا۔

(و رواہ جریر) یعنی ابن عبد الحمید، اسے ابو یعلی نے اپنی مسند میں اور اسماعیلی نے (عنہ عن أبی خیثمہ عن جریر) تخریج کیا، اسے نسائی نے جریر کے حوالے سے نقل کیا اور اس میں بھی ابن عجلان کی روایت کی مانند تکبیر کے ضمن میں چونتیس دفعہ کا ذکر ہے، ابو صالح کا ابو درداء سے سماع محلِ نظر ہے نسائی نے اس میں عبد العزیز بن رفیع پر واقع اختلاف کا ذکر کیا تو ثوری عنہ سے: (عن أبی عمر الضبی عن أبی الدرداء) نقل کیا، شریک نے بھی اسی طرح ہی عبد العزیز عن ابی عمر سے نقل کیا البتہ ان کے اور ابو درداء کے مابین ام درداء کا واسطہ زیادہ کر دیا، اسے بھی نسائی نے تخریج کیا، شریک کی اس واسطہ کے اضافہ پر کسی نے موافقت نہیں کی، نسائی نے اسے شعبہ عن حکم عن ابی عمر عن ابو درداء سے بھی تخریج کیا ہے اسی طرح زید بن ابی انیسہ عن حکم کے طریق سے بھی لیکن کہا: (عن عمر الضبی) تو اگر ابو عمر کا نام عمر تھا تب دونوں روایتیں باہم متفق ہیں لیکن دار قطنی نے جزم کیا ہے کہ ان کا نام معلوم نہ ہو سکا تھا تو گویا یہ راوی پر متحرف ہوا۔

(و رواہ سہیل الخ) اسے مسلم نے روح بن قاسم عن سہیل سے مطولا نقل کیا لیکن کہا: (تسبحون و تکبرون و تحمدون دبر کل صلاۃ ثلاثا و ثلاثین) سہیل سے بھی اسی سند کے ساتھ بغیر قصہ ذکر کئے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ قَالَ خَلْفَ کُلِّ صلاۃِ ثلاثا و ثلاثین تکبیرۃً و ثلاثا و ثلاثین تسبیحۃ و ثلاثا و ثلاثین تحمیدۃ و یقول لا إلہ إلا اللہ وحدہ لا شریکَ لہ- یعنی تمام المائۃ- غُفرت لہ خطایاہ) انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی لیث عن ابن عجلان عن سہیل عن عطاء بن یزید عن بعض الصحابۃ سے اس کی تخریج کی اسی طرح زید بن ابی انیسہ عن سہیل عن ابو عبید عن عطاء بن یزید عن ابو ہریرہ سے بھی، یہ سہیل پر شدید اختلاف ہے اس میں معتمد روایت سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرہ کی ہے، ابو عبید عن عطاء بن یزید عن ابی ہریرہ کی روایت مالک نے موطا میں موقوفا تخریج کی ہے مسلم نے اسے خالد بن عبد اللہ اور اسماعیل بن زکریا کلاہما عن سہیل عن ابی عبید

مولی سلیمان بن عبدالملک سے نقل کیا

دوسری حدیث کی سند میں جریر سے ابن عبدالحمید اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (فی دبر کل صلاۃ)حموی اور مستملی کے ہاں: (فی دبر صلاتہ) ہے۔(و قال شعبۃ عن منصور الخ) میبّب سے مراد ابن رافع، یعنی اسی سند مذکور کے ساتھ، اسے احمد نے محمد بن جعفر قال حدثنا شعبۃ سے موصول کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم جب سلام پھیرتے تو کہتے: (لا إله إلا الله وحدَہٗ لا شریكَ له) ابن بطال کہتے ہیں ان احادیث میں نمازوں کے بعد ذکر کی ترغیب ہے اور یہ عمل اللہ کی راہ میں انفاقِ مال کے موازی ہے کیونکہ فرمایا: (تدرکون به مَنْ سَبَقَکُمْ) ، اوزاعی سے سوال ہوا نماز کے بعد ذکر افضل ہے یا قرآن کی تلاوت کرنا؟ کہنے لگے کوئی شئ قرآن کے برابر نہیں لیکن سلف کی ہدی ذکر کرنا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ان اذکار کو نماز کے فورا بعد پڑھنا چاہئے نہ کہ سنتوں کے بعد۔

علامہ انور (لا شریك له الملك) کے تحت کہتے ہیں نووی نے (لا شریك له) پر وقف کیا تب آپ کے قول: (له الملك) میں تکرار نہیں۔

- 19باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ﴾ (امت کیلئے نبی پاک کی دعاء درود وصلاۃ ہے)

وَمَنْ خَصَّ أَخَاهُ بِالدُّعَاءِ دُونَ نَفْسِهِ وَقَالَ أَبُو مُوسَى قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدٍ أَبِي عَامِرٍ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ ذَنْبَهُ (اور جس نے اپنا آپ چھوڑ کر دوسروں کیلئے دعا کی، بقول ابوموسیٰؓ نبی پاک نے دعا کی کہ اے اللہ اپنے بندے ابو عامر اور عبد اللہ بن قیس[یعنی ابوموسی] کی مغفرت فرما)

(و صل علیهم) اکثر کے ہاں یہیں تک ہے بعض نسخوں میں (إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ) بھی مذکور ہے، اس امر پر اتفاق ہے کہ صلاۃ سے یہاں مراد دعا ہے باب کی تیسری حدیث اس کی تفسیر کرتی ہے اس سے قبل مذکور اس آیت میں بھی صلوات سے مراد دعائیں ہیں: (وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ ...... قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُوْلِ) کیونکہ آپ صدقات لے کر آنے والوں کیلئے دعائیں کیا کرتے تھے۔ (و من خص أخاہ الخ) اس ترجمہ میں ابن عمر سے وارد ایک اثر کے رد کا اشارہ ہے اسے ابن ابی شیبہ اور طبری نے سعید بن یسار سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر کے پاس ایک شخص کا ذکر کیا اور (تَرَحَّمْتُ علیه) (یعنی اس کیلئے دعائے رحم کی) تو میرے سینہ پہ ہاتھ مارا اور کہا اپنے آپ سے ابتدا کرو، ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ کہا جاتا تھا جب دعا کرو تو پہلے آپنے آپ کیلئے کرو کہ تم نہیں جانتے کون سی دعا قبول ہونے والی ہے، احادیثِ باب اس کا رد کرتی ہیں اس کی تائید مسلم اور ابوداؤد کی طلحہ بن عبد اللہ بن کریز عن ام درداء عن ابی درداء کی مرفوع روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ کوئی مسلمان ایسا نہیں جو غائبانہ طور سے اپنے کسی بھائی کے لئے دعاء کرتا ہو مگر فرشتہ کہتا ہے تمہارے لئے بھی یہ ہو،

طبری نے سعید بن جبیر عن ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا کہ پانچ (قسم کی) دعائیں قبولیت سے نوازی جاتی ہیں ان میں یہ بھی ذکر کیا: (و دعوۃ الأخ لأخیه) ابن بطال نے دونوں سے یہی استدلال کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ غائبانہ دعا کرنا یا کسی کیلئے کرنا

اس بات سے اعم ہے کہ داعی نے صرف اسی کیلئے دعا کی ہو یا اپنا آپ بھی اس میں شامل کیا ہو اور اس امر سے بھی اعم ہے کہ اس کے ساتھ ابتداء کی ہو یا اپنے آپ کے ساتھ، ترمذی نے جو ابی بن کعب سے مرفوعا نقل کیا کہ جب نبی اکرم کسی کے لئے دعا کرتے تو ابتدا اپنے آپ سے کرتے، یہ مسلم کے ہاں حضرات موسی وخضر کے قصہ پر مشتمل روایت کے شروع میں ہے، اس کے الفاظ ہیں: (كان إذا ذكر أحدا من الأنبياء بدأ بنفسه) (یعنی جب انبیاء میں سے کسی کا ذکر کرتے [اور ان کیلئے علیہ السلام وغیرہ کلمات کہتے تو] اپنے سے ابتدا کرتے، مثلا کہتے، عَلَيَّ و عليه السلام) اس (یعنی انبیاء کی) قید کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ غیر انبیاء کیلئے جو آپ کی دعائیں وارد ہیں ان میں آپ کی ذات مقدسہ سے ابتدا مذکور نہیں جیسے المناقب کی حضرت ہاجرہ کے واقعہ والی روایت میں ہے: (يرحمُ اللهُ أمَّ اسماعيل لو تركَتْ زمزم الخ) حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت میں گزرا : (اللهم أيِّدْهُ بروح القدس) یہ حضرت حسان کیلئے دعا کی تھی، ابن عباس کو یہ دعا دی: (اللهم فَقِّهْهُ في الدين) کئی اور امثلہ بھی ہیں پھر جو حضرت ابی کی حدیث میں ہے وہ بھی مطرد نہیں کہ ثابت ہے کہ بعض انبیاء کیلئے آپ نے دعائیں کیں تو اپنے آپ سے ابتدا نہ کی جیسے المناقب کی حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں گزرا: (يرحم الله لُوطاً لقد كان يَأوِىٰ إلىٰ رُكْنِ الخ) بخاری نے اول کی طرف باب کی چھٹی حدیث کے ساتھ اور ثانی کی طرف اس کے بعد والی سے اشارہ کیا ہے، اس کے تحت سات احادیث نقل کی ہیں۔

(و قال أبو موسى الخ) اشعری مراد ہیں، ان کی یہ حدیث المغازی میں غزوہ اوطاس کے باب میں گزری ہے، ابو عامر ان کے چچا تھے ان کی شہادت کا قصہ بیان ہوا تھا انہوں نے مرتے وقت بھتیجے کو ہدایت کی تھی کہ نبی اکرم سے درخواست کرنا کہ میرے لئے مغفرت کی دعا فرمائیں تو آپ نے وضوء کر کے ہاتھ اٹھائے اور ان کیلئے دعا فرمائی ابو موسی نے کہا میرے لئے بھی، تو ان کے لئے بھی کی۔

- 6331 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ مَوْلَى سَلَمَةَ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ الأَكْوَعِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ أَيَا عَامِرُ لَوْ أَسْمَعْتَنَا مِنْ هُنَيْهَاتِكَ فَنَزَلَ يَحْدُو بِهِمْ يُذَكِّرُ : تَاللَّهِ لَوْلاَ اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَذَكَرَ شِعْرًا غَيْرَ هَذَا وَلَكِنِّي لَمْ أَحْفَظْهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ هَذَا السَّائِقُ قَالُوا عَامِرُ بْنُ الأَكْوَعِ قَالَ يَرْحَمُهُ اللَّهُ وَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْلاَ مَتَّعْتَنَا بِهِ فَلَمَّا صَافَّ الْقَوْمَ قَاتَلُوهُمْ فَأُصِيبَ عَامِرٌ بِقَائِمَةِ سَيْفِ نَفْسِهِ فَمَاتَ فَلَمَّا أَمْسَوْا أَوْقَدُوا نَارًا كَثِيرَةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا هَذِهِ النَّارُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ تُوقِدُونَ قَالُوا عَلَى حُمُرٍ إِنْسِيَّةٍ فَقَالَ أَهْرِيقُوا مَا فِيهَا وَكَسِّرُوهَا .قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلاَ نُهَرِيقُ مَا فِيهَا وَنَغْسِلُهَا قَالَ أَوْ ذَاكَ

أطرافه 2477، 4196، 5497، 6148، - 6891 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۳ ص: ۲۶۹ اور جلد: ۶ ص: ۲۳۲) .

یحی سے مراد قطان ہیں۔ (فقال رجل من القوم الخ) یہ حضرت عمر تھے، عامر بن اکوع راوی حدیث کے چچا تھے، یہ مفصلا المغازی کے غزوہ خیبر میں گزری وہاں حضرت عمر کے یہ کہنے کا سبب بھی ذکر کیا تھا، مسلم کی روایت میں یہ سبب مصرحا مذکور ہے ہے ابن عبد البر نے اسے موردِ استقراء میں وارد کیا اور لکھا لوگوں کو علم تھا کہ کسی غزوہ کے سفر میں بطورِ خاص کسی کیلئے نبی اکرم رحم کی دعا نہ

کرتے تھے مگر وہ اس غزوہ میں شہید ہو جاتا تھا اسی لئے حضرت عمر نے یہ بات کہی۔(و لكنى لم أحفظه)ان اشعار کا ذکر المغازی کی روایت میں ہوا جو حاتم بن اسماعیل عن یزید بن ابی عبید کے طریق سے ہے اس سے معلوم ہوا کہ (و ذكر شعرا الخ)کے قائل قطان ہیں جبکہ یزید کو یہ یاد تھے۔(من هناتك)ھنۃ کی جمع ، (هنيهاتك) اور (هنياتك) بھی مروی ہے، اراجیز قصار (یعنی مختصر ارجوزے) مراد ہیں باقی شرح حدیث مفصلا وہیں ہوئی۔

- 6332حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرٍو سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَتَاهُ رَجُلٌ بِصَدَقَةٍ قَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ فُلَانٍ فَأَتَاهُ أَبِي فَقَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى

أطرافه 1497، 4166، - 6359(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۶ص:۲۱۵)

شیخ بخاری ابن ابراہیم ہیں، عمرو سے مراد ابن مرہ ہیں۔(على آل أبى أوفى)یعنی خود انہی پر، بعض نے کہا ان پر ادران کے اتباع پر، غیر انبیاء پر صلاۃ کی بحث تیرہ ابواب کے بعد آئے گی۔

- 6333حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ جَرِيرًا قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا تُرِيحُنِي مِنْ ذِي الْخَلَصَةِ وَهُوَ نُصُبٌ كَانُوا يَعْبُدُونَهُ يُسَمَّى الْكَعْبَةَ الْيَمَانِيَةَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ لَا أَثْبُتُ عَلَى الْخَيْلِ فَصَكَّ فِي صَدْرِي فَقَالَ اللَّهُمَّ ثَبِّتْهُ وَاجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا قَالَ فَخَرَجْتُ فِي خَمْسِينَ مِنْ أَحْمَسَ مِنْ قَوْمِي وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ فَانْطَلَقْتُ فِي عُصْبَةٍ مِنْ قَوْمِي فَأَتَيْتُهَا فَأَحْرَقْتُهَا ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا أَتَيْتُكَ حَتَّى تَرَكْتُهَا مِثْلَ الْجَمَلِ الْأَجْرَبِ فَدَعَا لِأَحْمَسَ وَخَيْلِهَا

أطرافه 3020، 3036، 3076، 3823، 4355، 4356، - 6089 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۵۰۸)

جریر سے مراد ابن عبداللہ بجلی ہیں۔(و هو نصب)یعنی صنم، تفسیر سورہ سائل میں اس کا بیان گزرا۔(فى خمسين) نسخہ کشمیہنی میں (فارسا) بھی ہے۔(و ربما قال سفيان)اس کے قائل علی ہیں، سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں حدیث کی شرح اواخر المغازی میں گزری۔

- 6334حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنَسٌ خَادِمُكَ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

أطرافه 1982، 6344، 6378، - 6380 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۱۹۹)

اس حدیث کی مفصل شرح اٹھائیس ابواب کے بعد آئے گی مسلم نے سلیمان بن مغیرہ عن ثابت عن انس سے اسی روایت میں

وضاحت کی ہے کہ یہاں مذکور حصہ حضرت انس کیلئے دعائے نبوی کا آخری حصہ ہے اس میں ہے کہ میرے لئے ہر خیر کی دعا کی پھر اس کی تفصیل ذکر کی، داؤدی کہتے ہیں یہ اس حدیثِ وارد کے بطلان پر دلیل ہے (جو بعض نے نقل کی) کہ اے اللہ جو مجھ پر ایمان لائے اور میری تصدیق کرے تو اس کے مال و اولاد میں قلت کر، کہتے ہیں یہ کیونکر صحیح ہوسکتی ہے جبکہ آپ شادی کرنے اور اولاد کی طلب پر ترغیب دلاتے تھے بقول ابن حجر دونوں باتوں کے مابین کوئی منافات نہیں کہ احتمال ہے کہ معاً دونوں امر کے حصول میں وارد ہوئی ہو البتہ حدیثِ باب اس کے لئے ضرور معکر ہے تو کہا جائے گا اپنے خادم انس کیلئے ایسی دعا کیوں فرمائی جسے اوروں کیلئے برا سمجھا؟ (یعنی مال و اولاد کی کثرت) تو محتمل ہے کہ اس دعاء کے ساتھ یہ دعاء بھی کی ہو کہ اس وجہ سے انہیں کوئی ضرر لاحق نہ ہو کیونکہ مال و اولاد کی کثرت کی کراہت اس کے باعث لاحق ہونے والے ضرر و فتنہ کے باعث ہے اور فتنہ جب ہو ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے۔

اسے مسلم نے بھی (الفضائل) میں تخریج کیا۔

- 6335حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً يَقْرَأُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَقَدْ أَذْكَرَنِي كَذَا وَكَذَا آيَةً أَسْقَطْتُهَا فِي سُورَةِ كَذَا وَكَذَا

أطرافه 2655، 5037، 5038، - 5042(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۶ص:۱۱۳)

عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (رجلا یقرأ الخ) یہ عباد بن بشر تھے جیسا کہ الشہادات میں گزرا، متن کی شرح فضائلِ قرآن میں گزری۔ (لقد أذكرني كذا الخ) جمہور کہتے ہیں نبی اکرم کیلئے جائز و ممکن تھا کہ آپ کو قرآن میں نسیان لاحق ہو مگر تبلیغ کے بعد (یعنی آیات کی وحی کے نزول کی صورت میں من و عن صحابہ کرام کو سنا دینے کے بعد) مگر یہ نسیان دائمی نہ تھا اسی طرح جن باتوں کا امورِ تبلیغ (و دین) سے تعلق نہیں ان کا نسیان بھی آپ کیلئے جائز و ممکن تھا، اس پر یہ آیت دلالت کرتی ہے: (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ) [الأعلىٰ: ٦ - ٧]۔

- 6336حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ قَسْمًا فَقَالَ رَجُلٌ إِنَّ هَذِهِ لَقِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَغَضِبَ حَتَّى رَأَيْتُ الْغَضَبَ فِي وَجْهِهِ وَقَالَ يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَى لَقَدْ أُوذِيَ بِأَكْثَرَ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۲۳۸)

أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6059، 6100، - 6291

سلیمان سے مراد ابن مہران اعمش ہیں ابو وائل کا نام شقیق بن سلمہ تھا۔ (فقال رجل) یہ معتب یا حرقوص تھا غزوہ حنین کے باب میں اس کا بیان ہوا۔ (یرحم الله موسی) تو انہیں خاص بالدعاء کیا، یہ ترجمہ کے ایک رکن کے مطابق ہے۔

- 20 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ السَّجْعِ فِي الدُّعَاءِ (تکلف کے ساتھ مسجع ومقفیٰ دعاؤں کی کراہت)

سجع کلام کی ایک روی پر موالات (یعنی ہم قافیہ جملے کہنا)، اسی سے ہے: (سَجَعَتِ الحَمَامَةُ) جب اپنی آواز کا تکرار کرے (یعنی ایک ہی لے میں بار بار بولے) ازہری نے یہ تعریف کی کہ مقفی کلام مگر وزن (یعنی شعری وزن) کی مراعات نہ ہو

- 6337حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ السَّكَنِ حَدَّثَنَا حَبَّانُ بْنُ هِلَالٍ أَبُو حَبِيبٍ حَدَّثَنَا هَارُونُ الْمُقْرِءُ حَدَّثَنَا الزُّبَيْرُ بْنُ الْخِرِّيتِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ حَدِّثِ النَّاسَ كُلَّ جُمُعَةٍ مَرَّةً فَإِنْ أَبَيْتَ فَمَرَّتَيْنِ فَإِنْ أَكْثَرْتَ فَثَلَاثَ مِرَارٍ وَلَا تُمِلَّ النَّاسَ هَذَا الْقُرْآنَ وَلَا أُلْفِيَنَّكَ تَأْتِي الْقَوْمَ وَهُمْ فِي حَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِهِمْ فَتَقُصُّ عَلَيْهِمْ فَتَقْطَعُ عَلَيْهِمْ حَدِيثَهُمْ فَتُمِلُّهُمْ وَلَكِنْ أَنْصِتْ فَإِذَا أَمَرُوكَ فَحَدِّثْهُمْ وَهُمْ يَشْتَهُونَهُ فَانْظُرِ السَّجْعَ مِنَ الدُّعَاءِ فَاجْتَنِبْهُ فَإِنِّي عَهِدْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابَهُ لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا ذَلِكَ يَعْنِي لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا ذَلِكَ الِاجْتِنَابَ

ترجمہ: ابن عباس نے اپنے شاگرد عکرمہ کو نصیحت کی کہ جمعہ کے جمعہ لوگوں کو وعظ کیا کرو اگر اس پہ تیار نہیں تو دو دفعہ وگرنہ زیادہ سے زیادہ تین دفعہ، اور لوگوں کو اس قرآن سے اکتاہٹ نہ ہونے دینا اور ایسا نہ تجھے پاؤں کہ لوگ اپنی باتوں میں لگے ہیں اور تم قطع کلامی کر کے انہیں وعظ کرنے لگو اور یوں انہیں اکتاہٹ میں کر دو بلکہ خاموش رہو، جب کہیں تو وعظ کرو، جب اس کی چاہت کریں پھر دعائیں کراتے ہوئے بناوٹی عبارتوں سے اجتناب کرنا کہ میں نے نبی اکرم اور صحابہ کو ایسا ہی کرتے پایا ہے۔

ہارون المقرئ سے مراد ابن موسی نحوی ہیں۔ (حدث الناس الخ) یہ امر برائے ارشاد تھا اس کی حکمت بھی بیان کی۔ (ولا تمل) تاء کی پیش کے ساتھ رباعی سے، سآمۃ بھی مَلَل کا ہم معنی ہے کتاب العلم میں ابن مسعود کی حدیث میں یہ لفظ گزرا۔ (فلا ألفينك) ہمزہ کی پیش کے ساتھ، نون ثقیلہ برائے تاکید ہے! یہ نہی ظاہراً متکلم کیلئے جبکہ حقیقت میں مخاطب کیلئے ہے اس سے ظاہر ہوا کہ جو بات سننا نہیں چاہتا اور اس کی طرف متوجہ نہیں (یعنی پند ونصیحت کی بات یا کوئی اور) اسے نہ سنائی جائے، دوسرے کی قطع کلامی کا منع ہونا بھی ظاہر ہوا، شوق اگر ہو تبھی علم کی باتیں (دیگر بھی) کرنی چاہئیں اسی صورت ہی فائدہ ہوگا۔ (فتملهم) محلِ رفع یا نصب میں ہونا، دونوں طرح جائز ہے۔ (و انظر السجع الخ) یعنی اپنی قوتِ فکر جملوں کی بناوٹ میں نہ لگانا کہ اس میں تکلف ہے جو دعاؤں میں مطلوب خشوع کے لئے مانع ہے بقول ابن تین نہی اس سجع کی ہے جو (استکره منه) (یعنی ناگوار جس میں تصنع اور تکلف کا مظاہرہ ہو) بقول داودی جس میں استکثار ہو۔

(لا يفعلون إلا ذلك) یعنی ترکِ سجع، اسماعیلی کے ہاں قاسم بن زکریا عن یحی بن محمد اس کے شیخ بخاری سے روایت میں (لا یفعلون) ہے اِلا کے اسقاط کے ساتھ، یہ واضح ہے بزار نے بھی اپنی مسند میں یحی سے اور طبرانی نے بزار سے یہی نقل کیا، صحیح احادیث میں جو (مسجع عبارات) واقع ہیں وہ اس پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ ان کا صدور بغیر قصد کے ہوا ہے اسی لئے وہ نہایت انسجام (یعنی موزونیت) سے متصف ہیں جیسے جہاد میں آپ کی یہ دعا: (اللهم مُنزِّلَ الكتاب سَرِيعَ الحساب هازم الأحزاب) اور

جیسے فرمایا: (صَدَقَ وَعْدَهُ و أَعَزَّ جُنْدَهُ) یا جیسے فرمایا: (أَعُوذُ بك مِنْ عَيْنٍ لَا تَدْمَعُ وَ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ و قَلْبٍ لا يَخْشَعُ) غزالی کہتے ہیں مکروہ سجع وہ جس میں تکلف سے جملے گھڑے گئے ہوں کہ یہ تضرع و ذلت کے ضمن میں مناسبِ حال نہیں تو ماثور ادعیہ (اور وظائف) میں کلماتِ متوازیہ موجود ہیں مگر تکلف سے خالی ہیں، ازہری کہتے ہیں آنجناب نے اسے اس لئے مکروہ جانا کہ کاہنوں کی کلام سے مشابہت ہوتی تھی جیسے ہذیل کی خاتون کے قصہ میں گزرا ابو زید وغیرہ کہتے ہیں اصلِ سجع (القصد المستوی) ہے چاہے کلام میں ہو یا غیر کلام میں۔

علامہ انور باب (ما يكره من السجع) کے تحت لکھتے ہیں اگر سجع انسجام طبع (یعنی بغیر تکلف کئے اور ذہن پر زور ڈالے) سے ہے تب حرج نہیں لیکن اگر اس کے لئے تکلف کیا گیا تو مکروہ ہے، انسجام سیلانِ طبع کو کہتے ہیں (یعنی اس کی روانی)۔

21 - باب لِيَعْزِمِ الْمَسْأَلَةَ فَإِنَّهُ لَا مُكْرِهَ لَهُ

(اللہ تعالیٰ سے اپنا مقصد قطعی طور پر مانگے اس لیے کہ اللہ پر کوئی جبر کرنے والا نہیں (یوں نہ کہے کہ اگر تو چاہے تو کر دے)

مسألہ سے مراد طلب و دعا ہے اور ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے یا اول ضمیرِ شان اور دوسری بالجزم اللہ تعالیٰ کیلئے ہے۔

6338 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ فَلْيَعْزِمِ الْمَسْأَلَةَ وَلَا يَقُولَنَّ اللَّهُمَّ إِنْ شِئْتَ فَأَعْطِنِي .فَإِنَّهُ لَا مُسْتَكْرِهَ لَهُ. طرفه - 7464

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جب کوئی تم میں سے دعا کرے تو اللہ تعالیٰ سے قطعی طور پر مانگے (کہ یہ چیز مجھ کو عنایت فرما) یوں نہ کہے کہ اگر تو چاہے تو عطا فرما اس لیے کہ اللہ پر کوئی زبردستی اور جبر کرنے والا نہیں۔

اسماعیل سے مراد ابن علیہ اور عبد العزیز، ابن صہیب ہیں ابو زید مروزی وغیرہ کے ہاں نسبت مذکور ہے۔ (فليعزم المسألة) احمد کی اسماعیل بن علیہ سے روایت میں: (الدعاء) کا لفظ ہے، عزم سے مراد جدیت ہے (یعنی سنجیدگی اور پختگی کے ساتھ طلب کرنا طلب) اور یہ کہ وقوعِ مطلوب کے ساتھ جزم کرے اسے اللہ کی مشیت پر معلق نہ کرے اگرچہ سب کچھ اللہ کی مشیت پر ہی معلق ہے (مگر دعا کرنے والا جو مانگتا ہے صراحت سے مانگے آگے اللہ کی مشیت و مرضی کہ دے یا نہ دے) بعض نے کہا عزم سے مراد یہ کہ قبولیت کے ضمن میں اللہ سے حسنِ ظن رکھے۔ (ولا يقولن اللهم إن الخ) آگے حدیثِ ابو ہریرہ میں (اغفرلی إنْ شئت) اور (ارحمنی الخ) بھی ہے ہمام عن ابی ہریرہ کی التوحید میں آمدہ روایت میں (ارزقنی الخ) بھی ہے یہ سب بطور مثال کے ہے، علاء عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی مسلم کے ہاں روایت میں سبھی دعاؤں کے ضمن میں یہ مذکور کیا، انہی کی عطاء بن میناء عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے: (ليعزم فى الدعاء) ان کی روایتِ علاء میں ہے: (ليعزم و ليعظم الرغبة) اس کا معنی ہے اس میں مبالغہ کرے تکرارِ دعا اور اس میں الحاح (یعنی اصرار اور گریہ زاری) کے ساتھ، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ شئ کثیر کی طلب کرے، اس کی تائید آخرِ حدیث کے جملہ: (فإنَّ الله لا يَتَعاظَمُهُ شیءٌ) سے ہوتی ہے۔

(فإنه لا مستكره له) ابوہریرہ کی حدیث میں ہے: (فإنه لا مُكرِهَ له) دونوں ہم معنی ہیں مراد یہ کہ مشیت کے ساتھ معلق کرنے کا محتاج تب ہوا گر اس سے مطلوب کا حصول اسے کسی شئ پر مجبور کرنے سے ہوتا ہو تو معاملہ اس کی صوابدید پر چھوڑا جائے (یا یہ کہ اس کے پاس کسی چیز کی کمی ہے کہ یہ انداز اختیار کیا جائے) اللہ سبحانہ وتعالیٰ تو اس سے منزہ ہے لہذا اس تعلیق کا کوئی فائدہ نہیں ! بعض نے کہا مراد یہ کہ اس طرح کا انداز اختیار کرنے میں ایک طرح سے بے نیازی اور استغناء کا اظہار ہوتا ہے مطلوب سے بھی اور مطلوب منہ سے بھی، اول اولیٰ ہے عطاء بن میناء کی روایت میں ہے: (فإن الله صانعٌ ما شاء) علاء کی روایت میں ہے: (فإن الله لا يتعاظمه شيءٌ أعْطَاه) ابن عبدالبر لکھتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ کہے اے اللہ اگر چاہو تو یہ عطا کر دو یا دین و دنیا کے امور میں سے کوئی اور امر کیونکہ یہ مستحیل کلام ہے اس کی کوئی توجیہ نہیں کیونکہ (یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ) وہ وہی کرتا ہے جو چاہتا ہے ، بظاہر یہ نہی تحریمی ہے یہی ظاہر ہے نووی نے اسے تنزیہی قرار دیا، یہ اولیٰ ہے اس کی تائید آگے مذکور حدیثِ استخارہ میں واقع کلام سے ہوتی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ دعا کرنے والے کو چاہئے کہ دعا میں محنت کرے اور قبولیت کی امید رکھے اس کی رحمت سے مایوس نہ ہو کہ وہ ایک کریم کے سامنے دست بدعا ہے ابن عیینہ کا قول ہے کسی کو یہ امر دعاؤں سے نہ روکے کہ وہ اپنی کوتاہیوں (اور گناہوں) سے واقف ہے اللہ نے تو مخلوق میں سے سب سے بدترین کی دعا بھی قبول کی ہے یعنی ابلیس کی جس نے کہا تھا: (رَبِّ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ)[الحجر: ۳۶] داؤدی کہتے ہیں (ليعزم) کا معنی ہے اصرار و الحاح کرے اللہ کی مشیت پر موقوف نہ رکھے لیکن ایسے دعا کرے جیسے کوئی مصیبت زدہ فقیر صدائیں دیتا ہے۔ (كالمستثنى) (یعنی استثناء کرنے والے کی مثل) ابن حجر گویا انہوں نے (كالمستثنى) کہہ کر اشارہ کیا کہ اگر بطور تبرک (إنْ شئت) کہہ دیا تب یہ مکروہ نہیں، یہ جید ہے۔

اسے مسلم نے (الدعوات) اور نسائی نے (عمل اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 6339حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي إِنْ شِئْتَ ، لِيَعْزِمِ الْمَسْأَلَةَ فَإِنَّهُ لاَ مُكْرِهَ لَهُ .طرفه - 7477

ترجمہ: ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا تمہارا کوئی یوں نہ کہے: اے اللہ اگر تو چاہے تو مجھے معاف کر، اگر چاہے تو مجھ پہ رحم کر، بلکہ یقین وعزم کے ساتھ مانگو کہ اسے کوئی مجبور کرنے والا نہیں ہے۔

اسے ابوداؤد نے (الصلاۃ) اور ترمذی نے (الدعوات) میں نقل کیا۔

- 22 باب يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَعْجَلْ

(لوگ اگر جلد بازی نہ کریں تو ان کی دعائیں ضرور قبول ہوں گی)

عبد کے لفظ کے ساتھ بھی ابوادریس کی روایت میں تعبیر ہے آگے اسکا ذکر آئے گا۔

- 6340حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ مَوْلَى

ابْنِ أَزْهَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ يُسْتَجَابُ لِأَحَدِكُمْ مَا لَمْ يَعْجَلْ يَقُولُ دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہر کسی کی دعا مقبول ہوتی ہے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے اور یوں نہ کہے کہ میں نے دعا مانگی تھی (لیکن) وہ قبول نہیں ہوئی۔

ابو عبید کا نام سعد بن عبید تھا، ابن ازہر کا نام عبدالرحمٰن تھا۔ (یقول دعوت الخ) غیر ابوذر کے ہاں (فیقول) ہے اس پر لام پر زبر ہے ابن بطال کہتے ہیں مراد یہ کہ مایوسی اور قنوطیت کا شکار ہو کر دعا کرنا ہی چھوڑ دے تو کالمانّ بدعائه (یعنی بالکل ہی دعاؤں سے کنارہ کش) ہو جائے یا وہ وہی باتیں کرے جو شرفِ قبولیت کی مستحق ہوں تو وہ رب کریم کی نسبت کا لمبخل ہو جائے (یعنی مانگنے میں بخل کرنے والا) کیونکہ اللہ تعالیٰ کو قبولیت عاجز کرنے والی نہیں اور نہ بے بہا عطا سے اس کے خزانوں میں کمی آسکتی ہے، مسلم اور ترمذی کی ابو ادریس خولانی عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ بندے کیلئے قبولیت ہے جب تک گناہ یا قطع رحمی کی حامل دعا نہ کرے اور جب تک استعجال نہ کرے، کہا گیا استعجال کیا ہے؟ فرمایا کہ کہے میں نے دعا کی پھر کی لیکن مجھے نہیں لگتا کہ قبول ہوگی اس پر وہ دعائیں کرنا ترک کر دے، حدیث میں آدابِ دعا میں سے ایک ادب کی تعلیم ہے وہ یہ کہ طلب کرتا رہے قبولیت سے مایوس نہ ہو کہ یہ انقیاد، استسلام اور افتقار کا اظہار ہے حتی کہ بعض سلف کا قول ہے کہ مجھے زیادہ اندیشہ یہ ہے کہ دعائیں کرنے سے محروم ہو جاؤں بنسبت اس اندیشہ کے کہ دعاؤں کی قبولیت سے محروم کر دیا جاؤں، گویا ابن عمر سے مروی اس مرفوع حدیث کی طرف اشارہ کیا: (مَنْ فُتِحَ لَهُ مِنكم بابُ الدعاء فُتِحَتْ له أبوابُ الرحمة) (یعنی تم میں سے جس کیلئے بابِ دعا کھولا گیا اس کیلئے رحمت کے دروازے کھول دیئے گئے) اسے ترمذی نے نرم سند کے ساتھ نقل کیا حاکم نے وہم کا شکار ہوتے ہوئے اس پر حکمِ صحت لگا دیا، داؤدی کہتے ہیں اس ارشادِ نبوی کی مخالفت کرنے اور یہ کہنے والے کہ میں نے دعا کی مگر قبول نہ ہوئی، کی نسبت خطرہ ہے کہ اب قبولیت اور جو اس کے قائمقام ادخار وتکفیر ہے، سے محروم ہی کر دیا جائے اھ، کتاب الدعاء کے آغاز میں ایسی احادیث کا ذکر کیا تھا جو دال ہیں کہ مومن کی کوئی دعا رد نہیں کی جاتی کہ یا تو اس کی طلب پوری کر دی جاتی ہے یا اس سے اس کا مثل سوء دور کر دیا جاتا ہے یا پھر اس کی دعا آخرت میں اس کے لئے ذخیرہ کر دی جاتی ہے اور وہاں اس دنیاوی طلب سے بہتر اسے عطا ہوگا تو داودی نے (ادخار وتکفیر کہہ کر) اسی طرف اشارہ کیا ہے اسی طرف ابن جوزی نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا کہ جانو کہ دعائے مومن کبھی رد نہیں کی جاتی ہاں یہ ہے کہ کبھی (اللہ تعالیٰ کے علم میں) اس کے لئے اولیٰ قبولیت کی تاخیر ہوتی ہے یا پھر اس کے عوض اسے وہ کچھ عطا کر دیا جاتا ہے جو جلد یا بدیر اس کے لئے اولیٰ ہوتا ہے تو مومن کو چاہئے کہ اللہ سے مانگنا ترک نہ کرے کیونکہ دعائیں کرنا بذاتِ خود ایک عبادت ہے جیسا کہ تسلیم و تفویض (یعنی سرِ تسلیم خم کرنا) کی روش اختیار کرنا بھی، جملہ آدابِ دعا میں سے یہ بھی کہ ان کے لئے اوقاتِ فاضلہ اختیار کئے جائیں مثلاً سجدوں کی حالت میں، اذان کے وقت، اور یہ کہ ان سے قبل وضوء اور نماز ہو، قبلہ رو ہو کر، ہاتھ اٹھا کر، مانگنے سے پہلے توبہ کے الفاظ کہے اور گناہوں کا اعتراف کرے، اخلاص ہو، آغاز حمد وثنا اور نبی اکرم پر درود کے ساتھ کرے، اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ (میں سے بعض) کہے (مثلاً یا رحمٰن یا رزاق یا غفار وغیرہ) اور گناہوں کا اعتراف کرے، اس کی ادلہ اس کتاب میں مذکور ہیں،

کرمانی کی اس ضمن کی کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ دعاؤں کی قبولیت اور عدم قبولیت میں چار قسم کی صورتِ احوال متصور ہے: اول عدم عجلت اور اس قولِ مذکور کا عدم، دوم دونوں کا وجود اور چہارم ان دو میں سے ایک کی موجودی اور دوسری کی عدم موجودی تو حدیث نے دلالت کی کہ قبولیت پہلی صورت کے ساتھ مختص ہے، کہتے ہیں اس امر پر بھی دلالت ملی کہ آیت: (أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) [البقرة : ۱۸۶] کا اطلاق اس حدیث کے مدلول علیہ کے ساتھ مقید ہے بقول ابن حجر پہلے مشارالیہ حدیث کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ قبولیت سے مراد تحصیلِ مطلوب یا توبعینہ (یعنی جو اس نے مانگا) یا جو اس کے قائم مقام اور اس پر زائد ہو۔

اس حدیث کو مسلم نے (الدعوات) ابوداؤد نے (الصلاۃ) اور ترمذء اور ابن ماجہ نے (الدعاء) میں نقل کیا۔

- 23 باب رَفْعِ الأَيْدِي فِي الدُّعَاءِ (دعاء کیلئے ہاتھ اٹھانا)

وَقَالَ أَبُو مُوسَى الأَشْعَرِيُّ دَعَا النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَيْهِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ (ابوموسی کہتے ہیں میں نے نبی پاک کو دیکھا اتنے ہاتھ اٹھائے ہیں کہ بغلوں کی سفیدی نظر آ رہی ہے، کہا اے اللہ میں تیرے سامنے خالد کے فعل سے اظہارِ براءت کرتا ہوں)

(و قال أبو موسى الخ) یہ ان کے چچا عامر اشعری کی شہادت کے قصہ پر مشتمل حدیث کا حصہ ہے۔ (و قال ابن عمر الخ) ان کی یہ حدیث غزوہ بنی جذیمہ کے ذکر میں کتاب المغازی میں گزری، خالد مذکور سے مراد ابن ولید ہیں۔

- 6341 قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ الأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَشَرِيكٍ سَمِعَا أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ

. طرفاه 1031، - 3565 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۲۹۲)

اویسی سے عبدالعزیز اور محمد بن جعفر سے مراد ابن ابوکثیر ہیں جبکہ یحی بن سعید، انصاری ہیں، حضرت انس کی یہ حدیث الاستقاء میں اسی سند کے ساتھ معلقا گزری ہے اسے ابونعیم نے ابوزرعہ رازی قال حدثنا الأویسی سے موصول کیا، امام بخاری نے قصہِ استسقاء شریک بن ابونمیر وحدہ عن انس کی روایت سے مطولا کئی طرق کے ساتھ نقل کیا ہے بعض میں: (و رفع يديه) مذکور ہے مگر (حتى رأيت بياض إبطيه) کی عبارت ماسوائے اس طریق کے کہیں اور نہیں، پہلی حدیث (یعنی ابوموسی کی) میں ان لوگوں کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ اس حد تک نبی اکرم کا ہاتھ اٹھانا کہ بغلیں نظر آئیں صرف استسقاء ہی میں تھا بعض نے یہ بھی کہا کہ سوائے استسقاء کے کبھی دعاء کرتے وقت آپ ہاتھ نہ اٹھاتے تھے تو اس کا بھی یہاں رد ہوا، ان کا تمسک حضرت انس کی ایک روایت سے تھا جس کے الفاظ ہیں: (لم يكن النبى ﷺ يرفع يديه فى شىء من دعائه إلا فى الاستسقاء) یہ صحیح حدیث ہے لیکن اس کے اور احادیثِ باب کے مابین تطبیق یہ ہے کہ حضرت انس کی نفی ایک صفتِ خاصہ کی ہے نہ کہ اصلِ رفع کی، ابواب الاستسقاء میں اس کی تفصیل ذکر کی تھی جس کا حاصل یہ ہے کہ استسقاء میں ہاتھ اٹھانا دیگر میں ہاتھ اٹھانے سے الگ ہیئت کا تھا یا تو مبالغہ کے ساتھ کہ ہاتھ بالکل مثلا۔ چہرہِ اقدس کے موازی لے آتے جبکہ عمومی دعاؤں میں انہیں کندھوں کے برابر رکھتے تھے اس کے لئے یہ امر معکر کہ دونوں میں یہ

جملہ مذکور ہے: (حتى يرى بياض إبطيه)تو مفہوم یہ کہ استقاء میں یہ رؤیت دیگر میں رؤیت کی نسبت ابلغ (یعنی زیادہ) تھی، یا استقاء میں ہیئتِ دعا یہ ہوتی تھی کہ کفوں کا رخ زمین کی طرف جبکہ دیگر دعاؤں میں ان کا رخ آسمان کی طرف ہوتا تھا، منذری کہتے ہیں اگر بالفرض تطبیق متعذر رہے تو (ہاتھ اٹھانے کے) اثبات کا پلڑا راجح ہے بقول ابن حجر خصوصا کہ اس بارے کثرت سے احادیث وارد ہیں ان میں سے کثیر احادیث منذری نے ایک رسالہ میں جمع کی ہیں جہاں سے بعض نووی نے الاذکار میں نقل کیں جبکہ شرح المہذب میں سب کی سب نقل کیں، بخاری نے بھی الادب المفرد میں اس کے لئے ایک باب قائم کیا جس میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کی جس میں ہے کہ حضرت طفیل بن عمرو نبی اکرم کے پاس آئے اور کہا دوس قبیلہ والوں نے نافرمانی کی آپ ان کیلئے بد دعا کریں تو آپ قبلہ رو ہوئے ہاتھ اٹھائے اور کہا: (اللهم اهْدِ دَوْساً) اے اللہ دوس کو ہدایت عطا فرما، یہ صحیحین میں مخرج ہے البتہ (و رفع يديه) کے بغیر، اسی طرح حضرت جابر کی روایت کہ طفیل بن عمرو نے ہجرت کی تو ایک شخص کا قصہ ذکر کیا جس نے بھی ان کے ہمراہ ہجرت کی تھی، اس میں ہے کہ نبی اکرم نے یوں دعا کی: (اللهم وليديه فاغفر) اور ہاتھ بھی اٹھائے اس کی سند صحیح ہے اسے مسلم نے تخریج کیا،

حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو ہاتھ اٹھائے دیکھا فرما رہے تھے اے اللہ (إنما أنا بشر الخ)(کہ یا اللہ میں تو ایک بشر ہوں) یہ صحیح الاسناد ہے انہی صحیح اسانید میں سے جو بخاری نے جزء رفع الیدین میں نقل کیں، (راوی کہتے ہیں) میں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھائے حضرت عثمان کیلئے دعا فرما رہے ہیں، مسلم کی قصہِ کسوف میں عبدالرحمٰن بن سمرہ سے روایت میں ہے کہتے ہیں میں آیا تو نبی اکرم ہاتھ اٹھائے دعا کر رہے تھے، ان کی حضرت عائشہ سے کسوف بارے روایت میں ہے: (ثم رفع يديه يدعو) اہل بقیع بارے حضرت عائشہ کی ان کے ہاں روایت میں ہے کہ تین مرتبہ ہاتھ اٹھا کر دعا فرمائی، فتح مکہ کے بارہ میں حضرت ابو ہریرہ کی طویل حدیث میں ہے: (فرفع يديه و جعل يدعو) صحیحین میں ابن لتبیہ کے قصہ بارے حضرت ابوحمید کی روایت میں ہے: (ثم رفع يديه حتى رأيت عفرة إبطيه يقول اللهم هل بلغت) عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت عیسیٰؑ کا قول ذکر کیا تو ہاتھ اٹھائے اور کہا : (اللهم أمتي) حضرت عمر کی حدیث میں ہے کہ ایک دن وحی کی کیفیت دور ہونے کے بعد آپ قبلہ رو ہوئے، ہاتھ اٹھائے اور دعا کی، اسے ترمذی۔ سیاق انہی کا ہے، نسائی اور حاکم نے تخریج کیا، حضرت اسامہ کی حدیث میں ہے میں عرفات میں نبی اکرم کے پیچھے سوار تھا تو آپ نے ہاتھ اٹھائے، دعائیں کیں اس اثناء اونٹنی ایک طرف کو جھکی کہ لگام گر گئی تھی آپ نے ایک ہاتھ اٹھائے رکھا اور دوسرے کے ساتھ اسے تھاما، اسے نسائی نے جید سند کے ساتھ نقل کیا ابوداؤد کے ہاں حضرت قیس بن سعد کی روایت میں ہے کہ آپ نے ہاتھ اٹھائے اور یوں دعا کی: (اللهم صلواتك و رحمتك على آل سعد بن عبادة) اس کی سند جید ہے، اس بارے احادیث کثیر ہیں مسلم نے جو عمارہ بن رُویبہ سے نقل کیا کہ انہوں نے بشیر بن مروان کو ہاتھ اٹھائے دیکھا تو اس کا انکار کیا اور کہا میں نے نبی اکرم کو دیکھا اس سے زیادہ نہ کرتے تھے اور اپنی سبابہ کے ساتھ اشارہ کیا تو طبری نے بعض سلف سے نقل کیا کہ انہوں نے اس کے ظاہر سے اخذ کرتے ہوئے کہا، سنت یہ ہے کہ دعا کرنے والا ایک انگلی کے ساتھ اشارہ بھی کرے انہوں نے ان کا رد کرتے ہوئے لکھا یہ حدیث تو دورانِ خطبہ خطیب کی حالت کے بارے میں ہے،

سیاقِ حدیث سے یہ ظاہر ہے لہذا دعاؤں میں ہاتھ اٹھانے کے منع بارے اس سے تمسک درست نہیں جبکہ اس کی مشروعیت کے بارہ میں احادیث ثابت ہیں ابو داؤد اور ترمذی وغیرہ۔ ترمذی نے حسن قرار دیا، نے حضرت سلمان سے مرفوعا روایت کیا کہ تمہارا رب حیا والا اور کریم ہے اسے اپنے بندے سے حیا آتی ہے کہ وہ اس کی طرف ہاتھ اٹھائے اور وہ انہیں خالی لوٹا دے، اس کی سند جید ہے طبری لکھتے ہیں دعاء میں ہاتھ اٹھانے کو ابن عمر اور جبیر بن مطعم نے مکروہ جانا ہے شریح نے ایک آدمی کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھائے دعا کر رہا ہے تو کہنے لگے: (من تتناول بهما لا أمَّ لك)(یعنی ان ہاتھوں سے کسے پکڑ رہا ہے؟) طبری نے اسے ان سے اپنی اسانید کے ساتھ نقل کیا، ابن تین نے عبداللہ بن عمر بن غانم سے نقل کیا کہ وہ مالک سے ناقل ہیں کہ دعا میں ہاتھ اٹھانا امرِ فقہاء میں سے نہیں، کہتے ہیں انہوں نے المدونہ میں لکھا ہے کہ ہاتھ اٹھانا استسقاء کے ساتھ مختص ہے اور اس میں وہ ہتھیلیاں زمین کی طرف رکھے گا طبری نے یہ جو ابن عمر سے نقل کیا ہے تو ان کا انکار دراصل کندھوں کے برابر انہیں اٹھانے کا تھا، ان کا کہنا تھا کہ ہاتھ سینے کے برابر ہونے چاہئیں، طبری نے یہ بھی ان سے مسند کیا ہے، ابن عباس سے بھی کہ یہی صفتِ دعا ہے ابو داؤد اور حاکم نے ان سے ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا کہ دعا میں تم ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھاؤ جبکہ استغفار یہ ہے کہ ایک انگلی کے ساتھ اشارہ کرو اور ابتہال (یعنی تضرع اور عاجزی کا اظہار) یہ کہ دونوں ہاتھوں کو اکٹھے دراز کرو، طبری نے ایک اور سند کے ساتھ ان سے نقل کیا کہ اتنے اوپر ہاتھ اٹھائے کہ سر سے متجاوز ہو جائیں، ابن عمر سے ماضیٰ کے برخلاف بھی منقول ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں قاسم بن محمد سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر کو دیکھا واعظ کے پاس کھڑے دعا کر رہے تھے اور ان کے ہاتھ کندھوں تک اٹھے ہوئے تھے۔

- 24 باب الدُّعَاءِ غَيْرَ مُسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةِ (غیر قبلہ رو ہوئے دعاء کرنا)

- 6342 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍؓ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَسْقِيَنَا فَتَغَيَّمَتِ السَّمَاءُ وَمُطِرْنَا حَتَّى مَا كَادَ الرَّجُلُ يَصِلُ إِلَى مَنْزِلِهِ فَلَمْ تَزَلْ تُمْطَرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ فَقَامَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ فَقَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَصْرِفَهُ عَنَّا فَقَدْ غَرِقْنَا فَقَالَ اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلاَ عَلَيْنَا فَجَعَلَ السَّحَابُ يَتَقَطَّعُ حَوْلَ الْمَدِينَةِ وَلاَ يُمْطِرُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ

أطرافه 932، 933، 1013، 1014، 1015، 1016، 1017، 1018، 1019، 1021، 1029، 1033، 3582، - 6093 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۳۱۷)

یہ الاستسقاء میں مشروحا گزری، اس سے وجہِ اخذ یہ ہوا کہ آپ اس وقت حالتِ خطبہ میں تھے اور ظاہر ہے خطیب سامع کی طرف متوجہ ہوتا اور اس کی کمر قبلہ کی طرف ہوتی ہے اور کہیں منقول نہیں کہ دونوں مرتبہ دعا کرنے میں آپ قبلہ رو ہوئے ہوں، الاستسقاء میں اسحاق بن ابوطلحہ عن انس سے اسی قصہ کے آخر میں تھا یہ ذکر نہیں کیا کہ آپ نے تحویلِ رداء کی تھی اور نہ یہ کہ قبلہ رو ہوئے ہوں۔

- 25 باب الدُّعَاءِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ (قبلہ رو ہو کر دعاء کرنا)

- 6343حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى هَذَا الْمُصَلَّى يَسْتَسْقِي فَدَعَا وَاسْتَسْقَى ثُمَّ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ وَقَلَبَ رِدَاءَهُ

.أطرافه 1005، 1011، 1012، 1023، 1024، 1025، 1026، 1027، 1028

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک بارش کی دعا مانگنے اس نماز گاہ کی طرف نکلے اور دعا کی پھر قبلہ رو ہوئے اور چادر کو پلٹا۔

اسماعیلی کہتے ہیں یہ حدیث سابقہ ترجمہ کے مطابق ہے مراد ہے کہ استقاء سے قبل دعا کی، کہتے ہیں شائد بخاری کی مراد یہ ہے کہ جب آپ متحول ہوئے اور چادر کو بدلا تب دعا کی بھی بقول ابن حجر ایسا ہی ہے تو اپنی عادت کے مطابق اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے، الاستسقاء میں اسی طریق کے ساتھ یہ الفاظ گزرے تھے: (وأنه لما أراد أنْ يدعو استقبلَ القبلة و حَوَّلَ ردائه) اس کے لئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا : (استقبال القبلة في الدعاء) اس کے اور حدیثِ انس کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ انس میں جس دعا کا ذکر ہے وہ مسجد میں خطبہ جمعہ کے اثناء واقع ہوئی تھی اور عبداللہ بن زید کی حدیث میں جو واقعہ ہے وہ مصلیٰ (یعنی عید اور جنازہ گاہ) میں واقع ہوا تھا، اس سے اسماعیلی کا اعتراض اصلا ہی ساقط ہو جاتا ہے، دعا میں قبلہ رو ہونے کی بابت نبی اکرم کے فعل سے متعلق بھی متعدد احادیث وارد ہیں مثلا ترمذی کے ہاں حدیثِ عمر جس کا ذکر باب (رفع اليدين في الدعاء) میں گزرا، مسلم اور ترمذی کی ابن عباس عن عمر سے روایت میں ہے کہ بدر کے روز نبی اکرم نے مشرکوں پر نظر ڈالی پھر قبلہ رو ہوئے اور ہاتھ پھیلا کر باآواز بلند دعا کرنا شروع کی، ابن مسعود کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم قبلہ رو ہوئے اور قریش کے چند افراد کے خلاف بد دعا فرمائی، یہ متفق علیہ ہے، عبدالرحمٰن بن طارق عن ابیہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب دارِ یعلی کی کسی جگہ کے قریب سے گزرتے تو قبلہ رو ہو کر دعا فرماتے، اسے ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا سیاق انہی کا ہے، ابن مسعود کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم کو میں نے ذوالنجادین کی ر پر دیکھا جب ان کی تدفین مکمل ہوئی تو قبلہ رو ہو کر (دعا کیلئے) ہاتھ اٹھا دئے، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں تخریج کیا۔

- 26 باب دَعْوَةِ النَّبِيِّ ﷺ لِخَادِمِهِ بِطُولِ الْعُمُرِ وَبِكَثْرَةِ مَالِهِ (نبی پاک کا اپنے خادم کیلئے طول عمری اور کثرتِ مال کی دعا فرمانا)

- 6344حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا حَرَمِيٌّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَتْ أُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ خَادِمُكَ أَنَسٌ ادْعُ اللَّهَ لَهُ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

أطرافه 1982، 6334، 6378، - 6380 (اس کا سابقہ حوالہ)

کئی ابواب کے تحت یہ گزری ہے کسی طریق میں بھی عمر کا تذکرہ موجود نہیں تو بعض شراح نے کہا حدیث کی ترجمہ کے ساتھ

مناسبت اس جہت سے ہے کہ کثرتِ اولاد کی دعا طول عمری کو مستلزم ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ دونوں کے مابین کوئی تلازم نہیں مگر ایک نوعِ مجاز کے ساتھ کہ مراد یہ قرار دیا جائے کہ عموماً کثرتِ اولاد والد کے ذکر کے باقی رکھنے کو مستدعی ہے جب تک اولاد باقی ہے (تو یہ مجازاً طول عمری قرار پائے گی) بقول ابن حجر اولیٰ جواب یہ ہے کہ بخاری نے حسبِ عادت اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ الادب المفرد میں اسے ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے یہ الفاظ نقل کئے: (اللهم أَكْثِرْ مالَهُ و ولده و أَطِلْ حياته وَ اغْفِرْلَهُ) جہاں تک حضرت انس کی کثرتِ اولاد و مال کا تعلق ہے تو مسلم کے ہاں اسحاق بن عبداللہ بن ابوطلحہ عن انس سے روایت میں ہے انس کہتے ہیں واللہ اللہ نے مجھے کثیر مال عطا کیا اور میری اولاد اور ان کی اولاد آج سو کے قریب ہیں، کتاب الطب کی ایک روایت میں حضرت انس کے حوالے سے گزرا کہ میری بیٹی امینہ نے مجھے بتلایا ہے کہ حجاج کی بصرہ آمد تک میری صلب سے ایک سو بیس افراد فوت ہو چکے ہیں (اور ظاہر ہیں جو ابھی زندہ تھے ان کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہوگی) نووی ان کے حالات میں لکھتے ہیں تمام صحابہ کرام سے اولاد کی تعداد کے لحاظ سے اکثر تھے ابن قتیبہ نے المعارف میں ذکر کیا کہ بصرہ میں تین اشخاص ایسے تھے جو اس وقت تک فوت نہ ہوئے جب تک اپنی صلب سے سو افراد کو نہ دیکھا جو یہ ہیں: ابوبکرہؓ، انسؓ اور خلیفہ بن بدر، بعض نے ان میں مہلب بن ابوصفرہ کا بھی اضافہ کیا، ترمذی نے ابو عالیہ سے نقل کیا کہ حضرت انس کا ایک باغ تھا جو سال میں دو دفعہ پھلوں کی پیداوار لاتا تھا اس میں ریحان تھا جس سے کستوری کی سی خوشبو آتی، اس کے رجال ثقات ہیں جہاں تک ان کی طوالتِ عمر ہے تو صحیح میں ثابت ہے کہ بوقتِ ہجرت ان کی عمر نو برس تھی اور ان کی وفات ۹۱ھ میں ہوئی ہے بعض نے ۹۳ھ کہا اس پر ان کی عمر ایک سو تین برس بنتی ہے، یہ خلیفہ نے کہا اور یہی معتمد ہے زیادہ سے زیادہ ان کی عمر کی بابت عدد کا قول ایک سو سات برس کا اور کم از کم ننانوے برس کا ہے۔

علامہ انور باب (و صل علیهم) (اللهم أكثر ماله وولده) کی نسبت سے لکھتے ہیں یہ دعا نفل نماز کے بعد کی اس میں نبی پاک نے ہاتھ بھی اٹھائے تھے۔

27 - باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الْكَرْبِ (دعائے کرب)

6345 - حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُو عِنْدَ الْكَرْبِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

طرفاه 6346، - 7431.

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک کرب میں یہ دعا مانگا کرتے تھے: اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ بڑا تحمل والا ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ عرش عظیم کا رب ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ آسمانوں کا رب ہے اور زمین کا رب ہے اور عرش کریم کا رب ہے۔

6346 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ عِنْدَ الْكَرْبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الْأَرْضِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ وَقَالَ وَهْبٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ مِثْلَهُ

.طرفاه 6345، - 7431 (اس میں کچھ الفاظ زیادہ ہیں)

دوطرق سے ابن عباس کی روایت نقل کی، دونوں میں ہشام دستوائی ہیں ابو عالیہ جوریاحی ہیں، کا نام رفیع تھا قتادہ نے ان سے عنعنہ سے روایت کی اور وہ مدلس ہیں، ابو داؤد نے سنن کی کتاب الطہارہ میں ابو خالد دالانی عن قتادہ عن ابو عالیہ کی روایت کے عقب میں شعبہ کا قول ذکر کیا کہ قتادہ نے ابو عالیہ سے صرف چار احادیث سماع کی ہیں: حدیثِ یونس بن متی، نماز کے بارہ میں حدیثِ ابن عمر، حدیث: (القضاة ثلاثة) اور ابن عباس کی حدیث کہ: (شهد عندی رجال مرضیون) ابن ابی حاتم نے المراسیل میں قطان عن شعبہ سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہ قتادہ نے ابو عالیہ سے تین احادیث سنی ہیں تو سوائے حدیثِ ابن عمر کے یہی مذکورہ ذکر کیں، یا بخاری نے اس حصر کو معتبر نہیں سمجھا کیونکہ وہ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انہوں نے ان سے سماع کی ہوں اور شعبہ نے یہ حدیث قتادہ سے نقل کی ہے (لہذا یہ اس امر پر دال ہوئی کہ قتادہ نے اسکا سماع کیا ہوگا) یہی سر ہے کہ شعبہ کی روایت سے آخرِ ترجمہ میں اسے معلقا بھی وارد کیا مسلم نے یہ حدیث سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ سے: (أن أبا العالیة حدثه) کے الفاظ سے نقل کی تو یہ ان کے سماع کی صراحت ہوئی، بخاری نے قتادہ عن ابو عالیہ سے اس کے سوا بھی ایک حدیث نقل کی ہے اور وہ ہے نبی اکرم کی شبِ معراج حضرت موسیٰ وغیرہ کی رؤیت کے بارہ میں اسے مسلم نے بھی نقل کیا اس معلق میں ان کا قول: (و قال وهب) اکثر کے ہاں یہی ہے اکیلے مستملی کے نسخہ میں (وهیب) ہے ابو ذر کہتے ہیں اول صواب ہے بقول ابن حجر مروزی کے ہاں: (وهب بن جریر) واقع ہے یعنی ابن حازم، اس سے اشکال زائل ہوا، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ بخاری نے التوحید میں اسے وہیب بن خالد سے نقل کیا جنہوں نے کہا: (سعید بن أبی عروبة عن قتادة) تو ظاہر ہوا کہ وہیب کے ہاں یہ سعید سے اور وہب کے پاس شعبہ سے ہے۔

(کان یدعو عند الکرب) مسلم کے ہاں سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ سے: (کان یدعو بهن و یقولهن عند الکرب) کے الفاظ ہیں، ان کی یوسف بن عبداللہ بن حارث عن ابو حارث عن ابو عالیہ سے روایت میں یہ الفاظ نقل کئے: (کان إذا حَزَبَهُ أمْرٌ) أی هجم علیه أو غلبه (یعنی کوئی معاملہ گراں ہوتا) نسائی کی۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت علی سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے مجھے یہ کلمات یاد کرائے اور تلقین فرمائی کہ اگر کوئی کرب یا شدت آئے تو یہ پڑھنا: (لا إله إلا الله الخ) دوسری روایت میں اضافی کلمات ہیں، ان دونوں کے مجموعی الفاظ وہیب بن خالد کی مشار الیہ روایت میں مذکور ہیں البتہ (العلیم الحلیم) کہا، مسلم کی معاذ بن ہشام سے روایت میں بھی یہی ہے۔

(ر ب العرش العظیم) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ انہوں نے (العظیم) کو رفع کے ساتھ روایت کیا ہے اسی طرح (رب العرش الکریم) میں بھی الکریم کو رفع کے ساتھ اس طور کہ (رب) کی صفتیں ہیں، جمہور کی روایت میں دونوں مجرور

ہیں اس طور کہ عرش کی صفت ہیں، جمہور نے سورۃ المؤمنون کی آیت: (رَبّ الْعَرْشِ الْعَظِيم) [المؤمنون: ۸۶] میں میم پر رفع پڑھی ہے اسی طرح اس آیت میں بھی: (رب العرش الکریم) [المؤمنون: ۱۱۶] جب کہ ابن محیصن نے دونوں پر زیر پڑھی ہے یہی ابن کثیر اور ابوجعفر مدنی سے بھی منقول ہے، دو اعرابی وجہیں ذکر کی گئیں ہیں ایک تو جو ذکر ہوئی اور دوسری کہ رفع کے ساتھ بھی عرش کی صفت ہے اس طور کہ متبدا محذوف کی خبر ہے اور ماقبل سے للمدح مقطوع ہوئی، اسے توافقِ قراء تین کے حصول کے مدنظر ترجیح دی گئی ہے ابوبکر اصم نے اول کو راجح کو قرار دیا کیونکہ (الرب) کو (العظیم) کے ساتھ موصوف کرنا عرش کو موصوف کرنے سے اولی ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ عظیم کے لئے جوشئ مضاف ہے اس کا عظیم کے لفظ کے ساتھ وصف تعظیمِ عظیم کے ضمن میں اقوی ہے، ہدہد نے ملکہ بلقیس کے عرش کو عظیم کے لفظ کے ساتھ موصوف کیا تھا اور حضرت سلیمان نے اس کا انکار نہ کیا، علماء کہتے ہیں حلیم وہ ہوتا ہے جو باوجود قدرت کے سزا کو موخر کرتا ہے اور عظیم وہ کہ جس پر کوئی شئ گراں نہیں ہوتی اور کریم وہ جو (المعطی فضلا) ہے (یعنی جو زائد از ضرورت دوسروں کو دیدے) اس کی مزید تفصیل آگے اسمائے حسنی کی شرح میں آئے گی،

طیبی کہتے ہیں ان کلماتِ ثناء کا آغاز رب کے ذکر کے ساتھ ہوا تاکہ کشفِ کرب کے مناسب ہو کہ یہ مقتضیِ تربیت ہے، اس میں توحید پر مشتمل تہلیل بھی ہے جو تنزیہاتِ جلالیہ کی اصل ہے اور عظمت کا ذکر ہے جو قدرت پر دال ہے اور حلم کا جو دال علی العلم ہے کہ جاہل سے حلم و کرم کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور یہ دونوں صفتیں اوصافِ اکرامیہ کا اصل ہیں، حضرت علی کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لا إله إلا الله الكريم العظيم سبحان الله تبارك الله رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين) ایک طریق میں: (الحليم الكريم) اول میں اور ایک میں ہے: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له العلى العظيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له الحليم الكريم) ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحانه تبارك و تعالىٰ رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين) ان سب کو نسائی نے تخریج کیا، طبری لکھتے ہیں ابن عباس کے قول (يدعو) کا معنی حالانکہ یہ کلماتِ تہلیل و تعظیم ہیں، دو امور کو محتمل ہے: ایک یہ کہ مراد دعا سے قبل ان کلمات کو پڑھنا جیسا کہ یوسف بن عبداللہ بن حارث کی روایت میں ہے: (ثم يدعو) (یعنی یہ کلمات پڑھ کر پھر دعا فرماتے) ابن حجر کے بقول اسے ابوعوانہ نے اسی سند سے اپنی مستخرج میں تخریج کیا ہے عبد بن حمید کے ہاں اسی طریق سے روایت میں ہے: (كان إذا حزبه أمر قال) تو یہی ذکرِ ماثور نقل کیا اور کہا : (ثم دعا) ، الادب المفرد میں عبداللہ بن حارث عن ابن عباس سے روایت میں انہیں ذکر کر کے بعد میں یہ نقل کیا: (اللهم اصرف عني شره) طبری کہتے ہیں اس کی تائید اعمش عن ابراہیم کا اثر کرتا ہے کہتے ہیں معروف تھا کہ اگر دعا سے قبل انسان ثناء کے کلمات کہے تو اس کی دعا قبول ہوتی ہے اور اگر دعاء قبل از ثناء ہو تب معاملہ امید پر معلق ہوتا ہے، دوسرا امر وہ جس کے ساتھ ابن عیینہ نے جواب دیا جیسا کہ حسین بن حسن مروزی ناقل ہیں کہ میں نے ابن عیینہ سے اس حدیث کے بارہ میں پوچھا جس میں آنحضرت کی عرفہ میں دعا کے ضمن میں یہ کلمات مذکور ہیں: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ) تو سفیان نے کہا یہ ذکر ہے اس میں دعا نہیں لیکن حدیثِ قدسی ہے کہ جسے میرے ذکر نے مجھ سے سوال کرنے سے مشغول کیا اسے میں سائلین سے بھی افضل عطاء کرتا ہوں، کہتے ہیں امیہ بن ابوصلت نے عبداللہ بن جدعان کی مدح میں کہا تھا: (ءَ أَذْكُرُ حاجتى أَمْ قد كَفَانِى حباؤك

إنَّ شِيمتك الحياء إذا أُثنىٰ عليك المرءُ يوما كَفاهُ من تعرضك الثناء) سفیان نے کہا یہ مخلوق کا معاملہ ہے کہ جب وہ کرم کے ساتھ متصف ہوئے تو ان کی تعریف کرنا ان سے سوال کرنے سے مستغنی کر دیتا ہے وہ تو پھر خالق ہے! بقول ابن حجر ثانی احتمال کی تائید سعد بن ابی وقاص کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (دعوة ذى النون إذْ دَعَا و هو فى بَطْنِ الحوت : لا إله إلا أنتَ سُبحانك إني كُنتُ مِنَ الظَّالِمين) آگے فرمایا کوئی مسلمان ان کلمات کے ساتھ دعا نہیں کرتا مگر اللہ تعالیٰ اسے قبول کرتا ہے، اسے ترمذی، نسائی اور حاکم نے نقل کیا حاکم کی ایک روایت میں ہے ایک شخص نے پوچھا کیا یہ کلمات صرف حضرت یونس کے لئے خاص ہیں یا سب اہلِ ایمان کے لئے؟ فرمایا تم نے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نہیں سنا : (و كَذٰلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِين)[الأنبياء : ۸۷] ابن بطال کہتے ہیں مجھے ابو بکر رازی نے بتلایا کہ میں اصفہان میں ابونعیم کے ہاں کتابتِ احادیث کرتا تھا وہاں ابو بکر بن علی نامی ایک شیخ تھے جن پر فتوی کا مدار تھا، کسی نے سلطان کے ہاں لگائی بجھائی کی اور اس نے انہیں قید میں ڈال دیا مجھے خواب میں نبی اکرم نظر آئے حضرت جبرائیل آپ کے دائیں طرف تھے ان کے ہونٹ مسلسل تسبیح کے ساتھ ہل رہے تھے نبی اکرم نے مجھے فرمایا ابو بکر بن علی سے کہو صحیح بخاری میں جو دعائے کرب ہے اس کے ساتھ دعا کرتا رہے حتی کہ اللہ تعالیٰ چھٹکارا دلائے، کہتے ہیں صبح ہوئی تو میں نے ان سے ملاقات کر کے یہ خواب سنایا انہوں نے اس کا ورد شروع کر دیا ابھی تھوڑے ہی دن گزرے تھے کہ قید سے نجات مل گئی، ابن ابی الدنیا نے اپنی کتاب الفرج بعد الشدۃ میں عبدالملک بن عمیر کے طریق سے ذکر کیا کہ ولید بن عبدالملک نے عثمان بن حبان کو لکھا حسن بن حسن (بن علی بن ابو طالب) کو سر عام سو کوڑے لگواؤ، اس نے انہیں طلب کیا وہ آئے تو (ان کے عمزاد) علی بن حسین (امام زین العابدین) نے ان سے کہا اے عمزاد یہ کلمات الفرج پڑھو (یعنی حضرت علی سے منقول دوسرے طریق کے الفاظ) انہوں نے پڑھے تھوڑی دیر بعد گورنر نے ان پر نظر ڈالی اور کہا میں ایسے شخص کا چہرہ دیکھ رہا ہوں جس کی بابت جھوٹی باتیں کہی گئی ہیں اسے جانے دو، میں امیر المومنین (یعنی ولید) کو لکھ دوں گا کہ ان کے بارہ میں غلط باتیں پہنچائی گئی ہیں نسائی اور طبری نے حسن بن حسن بن علی سے نقل کیا کہ عبداللہ بن جعفر نے اپنی بیٹی کی شادی کرتے وقت انہیں وصیت کی کہ جب بھی کوئی مشکل معاملہ ہو یہ کلمات پڑھنا: (لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد الله رب العالمين) حسن کہتے ہیں مجھے حجاج کا پیغام ملا (یعنی دربار میں حاضری کا) تو میں نے یہی کلمات پڑھے پھر گیا تو کہنے لگا بخدا تمہیں قتل کرنے کے لئے بلوایا تھا لیکن (پتہ نہیں کیوں) اب تم مجھے کذا و کذا سے محبوب لگ رہے ہو ایک طریق میں ہے کہ کہنے لگا کوئی حاجت ہے تو بیان کرو، کرب کے وقت کی ادعیہ میں ایک جو ترمذی کے سوا باقی اصحابِ سنن نے حضرت اسماء بنت عمیس سے روایت کی کہ مجھے نبی اکرم نے فرمایا تمہیں کچھ کلمات نہ سکھلاؤں جو تم کرب کے وقت کہا کرو؟ (الله الله ربى لا أشرك به شيئا)، طبری نے ابو الجوزاء عن ابن عباس سے اس کا مثل نقل کیا ابو داؤد نے ۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابو بکرہ سے مرفوعا روایت کیا : (اللهُمَّ رَحمَتك أَرجُوُ فَلَا تَكِلْنِي إلىٰ نَفسِي طَرُفَةَ عَينٍ وَ أَصلِحْ لِيُ شَأنِيُ كُلَّهٗ لا إِلٰهَ إِلَّا أَنتَ)۔

- 28 باب التَّعَوُّذِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ (بڑی مصیبت سے اللہ کی پناہ کا طالب رہنا)

جھد کی جیم پر زبر اور پیش دونوں درست ہیں بمعنی مشقت ، بدء الوحی میں اس کی تشریح گزری ، بلاء بائے مفتوح اور مد کے ساتھ ، باء پر زیر اور قصر بھی جائز ہے۔

- 6347حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِي سُمَيٌّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَعَوَّذُ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ وَدَرَكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ وَشَمَاتَةِ الأَعْدَاءِ قَالَ سُفْيَانُ الْحَدِيثُ ثَلَاثٌ زِدْتُ أَنَا وَاحِدَةً لَا أَدْرِي أَيَّتُهُنَّ هِيَ .طرفه - 6616

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک بلا کی مشقت ، بدبختی کے پہنچنے اور دشمنوں کے خوش ہونے اور تقدیر کی برائی سے پناہ مانگتے تھے۔ (راویِ حدیث) سفیان نے کہا کہ حدیث میں تین باتیں تھیں، ایک میں نے بڑھا دی ہے اب میں نہیں جانتا کہ وہ ان میں سے کون سی ہے۔

سمی مولی ابو بکر بن عبدالرحمٰن مخزومی ہیں۔ (کان یتعوذ) اکثر نے یہی ذکر کیا مسدد نے سفیان سے اسی سند کے ساتھ: (تعوذوا) نقل کیا، یہ کتاب القدر میں آئے گی، اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں حسن بن علی واسطی عن سفیان سے روایت میں بھی یہی ہے۔ (ودرك الخ) دال اور راء کی زبر کے ساتھ، راء پر جزم پڑھنا بھی صحیح ہے، ادراک اور لحوق کے معنی میں ہے، شقاء ہلاکت ہے ہلاکت کا سبب بننے والی چیز کو بھی کہتے ہیں۔ (قال سفیان) ابن عیینہ، اسی سند کے ساتھ مذکور ہے۔ (الحدیث ثلاث الخ) یعنی حدیثِ مرفوع تین جملوں پر مشتمل تھی ایک کا اضافہ میں نے کر دیا اب یاد نہیں وہ کون سا جملہ تھا، مسندِ حمیدی کی سفیان سے روایت میں ہے: (الحدیث ثلاث من هذا الأربع) اسے ابوعوانہ، اسماعیلی اور ابونعیم نے حمیدی کے واسطہ سے تخریج کیا بعض رواۃ نے سفیان سے اس کا فصل نہیں کیا، اس میں کرمانی پر تعقب ہے جنہوں نے سفیان پر اس زیادت کے باعث کئے جانے والے اعتراض کہ حدیث کے اثناء ادراج جائز نہیں، کا جواب دیا تھا کہ اس صورت میں ادراج جائز ہے جب محدث مرفوع عبارت سے اس کی تمیز کر سکے! یہی کہا، یہ محل نظر ہے کتاب القدر میں مسدد سے منقول ہوگی، اسے مسلم نے بھی ابوخیثمہ اور عمرو الناقد سے، نسائی نے قتیبہ سے، اسماعیلی نے عباس بن ولید، ابوعوانہ نے عبدالجبار بن علاء اور ابونعیم نے سفیان بن وکیع سے، یہ سب سفیان بن عیینہ سے چار خصال بغیر تمییز کے نقل کرتے ہیں البتہ مسلم نے عمرو ناقد سے سفیان کے یہ الفاظ نقل کئے: (أشك أني زدت واحدة منها) (کہ مجھے شک ہے کہ ایک کا میں نے اضافہ کر دیا ہے) اسے جوزقی نے عبداللہ بن ہاشم عن سفیان سے نقل کرتے ہوئے تین پر اقتصار کیا اور پھر کہا سفیان نے (و شماتة الأعداء) کہا (یعنی اس کا اضافہ کیا) اسے اسماعیلی نے ابن ابوعمر عن سفیان سے نقل کیا اور اس میں تبیین کی کہ (شماتة الخ) والی خصلت سفیان نے زیادت کی،

اسی طرح ان کی شجاع بن مخلد عن سفیان سے روایت میں شماتہ کے سوا باقی تین کے نقل پر اقتصار ہے اس سے خصلتِ مزیدہ کی تعیین ہوئی تو واضح ہوا کہ سفیان نے جب اس کی تحدیث کی تو ان کا ادراج ممیز تھا پھر مرورِ ایام سے اس بابت انہیں نسیان لاحق ہو گیا تو جس نے اس سے قبل اس حدیث کا ان سے سماع کیا تھا اس نے یاد رکھا بعد ازاں یہ تو کہتے رہے کہ اس میں ایک خصلت کا انہوں

نے اضافہ کیا تھا مگر تعیین نہ کر پاتے تھے، اس خصلت کا مزید ہونا اس بات سے بھی راجح قرار پاتا ہے کہ وہ باقی تینوں خصائل میں سے ہر ایک کے عموم میں داخل ہے تو ہر امرِ مکروہ جس میں جہتِ مبدأ ملحوظ کی جائے تو یہ سوئے قضاء ہے اور جہتِ معاد ملحوظ رکھیں تو وہ جہدِ بلاء ہے، جہاں تک شماتتِ اعداء ہے تو یہ ان تینوں مذکورہ والوں کے لئے واقع ہے (اس سے نبی اور غیر نبی کی کلام کا فرق عیاں ہوا اور ثابت ہوا کہ نبی کی کلام ہی جوامع الکلم کا نمونہ ہوتی ہے اب سفیان نے اپنے تیئں ایک اہم خصلت کا اضافہ کیا مگر یہ نبی اکرم کی بیان کردہ ان تینوں خصال میں پہلے ہی سے موجود ہے) ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں جہدِ بلاء سے مراد جو بھی انسان کو شدتِ مشقت لاحق ہو جسے برداشت کرنے کی اسے طاقت نہ ہو اور نہ اس کے دور کرنے کی قدرت، بعض نے کہا اس سے مراد قلتِ مال اور کثرتِ عیال ہے، ابن عمر سے یہی منقول ہوا حق یہ ہے کہ یہ جہدِ بلاء کا ایک حصہ ہے بعض نے کہا ایسی مصیبت کہ مرنے کی خواہش کرے، کہتے ہیں درکِ شقاء امرِ دنیا اور امرِ آخرت دونوں میں ہوتا ہے اسی طرح سوئے قضاء نفس، مال اور اہل وعیال اور خاتمہ ومعاد سبھی میں ہوتا ہے، کہتے ہیں قضاء سے یہاں مراد مقضی ہے کیونکہ اللہ کا ہر حکم حسن ہے اس میں کوئی سوء نہیں، دیگر نے کہا قضاء حکم بالکلیات ہے، ازل میں علی سبیل الاجمال جب کہ قدر وقوعِ جزئیات کا حکم علی سبیل التفصیل جوان کلیات کی ہیں، ابن بطال کہتے ہیں شماتتِ اعداء جو دل کو زخم لگائے اور نفس کو بڑی ٹھیس لگے، نبی اکرم کا اس سے تعوذ امت کی تعلیم کے لئے تھا وگرنہ تو اللہ تعالی نے اس سب سے آپ کو محفوظ رکھا تھا اسی پر عیاض نے جزم کیا بقول ابن حجر یہ متعین نہیں بلکہ محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ آپ کا یہ استعاذہ امت پر اس کے وقوع کے مدنظر ہو، اس کی تائید مسدد کی مذکور روایت سے ملتی ہے جس میں امر کا صیغہ وارد ہے! نووی کہتے ہیں شماتتِ اعداء جو کسی دکھ یا مصیبت کے نازل ہونے پر دشمن خوش ہوتے ہیں، کہتے ہیں حدیث سے ان اشیائے مذکورہ سے استعاذہ کا استحباب ظاہر ہوا اس پر سب اعصار وامصار کے علماء کا اجماع ہے البتہ زاہدوں کے ایک گروں نے اس ضمن میں شذوذ اختیار کیا بقول ابن حجر اس طرف الدعوات کے شروع میں اشارہ گزرا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بغیر قصد وتکلف سجع کا صدور مکروہ نہیں ابن جوزی نے یہ بات کہی، کہتے ہیں اس سے استعاذہ کی مشروعیت ظاہر ہوئی یہ اس امر سے معارض نہیں کہ تقدیر کا لکھا پورا ہو کر رہتا ہے کیونکہ ممکن ہے تقدیر میں یہی لکھا ہوا (کہ استعاذہ کر کے ان مصائب سے بچ سکے گا وگرنہ نہیں) تو قضاء دافع اور مدفوع دونوں کی متحمل ہے استعاذہ اور دعا کا فائدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے رب کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرتا اور اس کی طرف گڑگڑاتا ہے (یہ فی نفسہ ایک عبادت ہے) پہلے اس بارے مبسوط بحث گزری۔

اسے مسلم نے (الدعوات) اور نسائی نے (الستعاذة) میں نقل کیا۔

- 29 باب دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى

(نبی اکرم نے ۔بوقتِ وفات۔ یہ دعا کی: اللھم الخ)

- 6348حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ فِي رِجَالٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَهُوَ صَحِيحٌ لَنْ يُقْبَضَ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ ثُمَّ

يُخَيَّرُ فَلَمَّا نَزَلَ بِهِ وَرَأْسُهُ عَلَى فَخِذِى غُشِيَ عَلَيْهِ سَاعَةً ثُمَّ أَفَاقَ فَأَشْخَصَ بَصَرَهُ إِلَى السَّقْفِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى قُلْتُ إِذًا لاَ يَخْتَارُنَا وَعَلِمْتُ أَنَّهُ الْحَدِيثُ الَّذِى كَانَ يُحَدِّثُنَا وَهُوَ صَحِيحٌ قَالَتْ فَكَانَتْ تِلْكَ آخِرَ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى

أطرافه 4435، 4436، 4437، 4463، 4586، 6509 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۶ ص: ۴۷۰)

اواخر المغازی میں اس کی شرح گزری ماقبل کے ساتھ اس کا تعلق اس جہت سے ہے کہ اس میں حضرت عائشہ کی ایک روایت کی طرف اشارہ ہے کہ آپ کو جب کوئی عارضہ لاحق ہوتا تو معوذات کے ساتھ اپنے آپ کو دم فرماتے، یہاں اس کے سیاق کا قضیہ یہ ہے کہ مرض الموت میں یہ دم نہ کیا تھا بلکہ الوفاۃ النبویۃ میں ابن ابوملیکہ عن عائشہ کے حوالے سے گزرا کہ میں آپ کو دم کرنے ہی لگی کہ ناگاہ آپ نے سر مبارک آسمان کی طرف اٹھایا اور فرمایا: (في الرفيق الأعلى) -(في رجال من أهل العلم) ان میں سے صریحا کسی کی تعیین پر مطلع نہ ہوسکا، اصلِ حدیث مذکور کو حضرت عائشہ سے ابن ابی ملیکہ ذکوان مولی عائشہ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور قاسم بن محمد نے روایت کیا ہے ممکن ہے زہری کا اشارہ انہی کی طرف یا ان کے بعض کی طرف ہو۔

اسے مسلم نے (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 30 باب الدُّعَاءِ بِالْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ (موت اور زندگی کی دعاء کرنا)

مروزی کے نسخہ میں (و بالحياة) ہے، یہ اوضح ہے۔

- 6349 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ قَالَ أَتَيْتُ خَبَّابًا وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعًا قَالَ لَوْلاَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ

أطرافه 5672، 6350، 6430، 6431، - 7234

ترجمہ: راوی کا بیان میں حضرت خبابؓ کے پاس آیا اور انہوں نے (جسم میں کسی بیماری کے علاج کے ضمن میں) سات داغ لگوائے تھے، کہنے لگے اگر نبی پاک نے موت کی دعا کرنے سے منع نہ کیا ہوتا تو میں یہ دعا کرتا۔

- 6350 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنِى قَيْسٌ قَالَ أَتَيْتُ خَبَّابًا وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعًا فِى بَطْنِهِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ لَوْلاَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ

أطرافه 5672، 6349، 6430، 6431، - 7234 (سابقہ)

دو طرق سے حضرت خباب کی حدیث نقل کی دونوں میں یحی سے مراد قطان ہیں پہلی میں اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد اور قیس، ابن ابوحازم ہیں محمد سے اس لئے دوبارہ لائے کہ اس میں کچھ زیادت ہے یعنی یہ عبارت: (في بطنه فسمعته يقول) باقی

سیاق ایک جیسا ہے کشمیہنی کے ہاں پہلی روایت میں بھی یہ جملہ ذکر ہوا مگر مسدد کی روایت میں اس کا ہونا غلط ہے کتاب الطب کے باب (عیادة المرضی) میں اس کی شرح گزری۔

- 6351حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمُ الْمَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مُتَمَنِّيًا لِلْمَوْتِ فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي

.طرفاه 5671، - 7233 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص:۲۷۹)

یہ بھی مشروحا گزر چکی ہے۔

- 31 باب الدُّعَاءِ لِلصِّبْيَانِ بِالْبَرَكَةِ وَمَسْحِ رُءُوسِهِمْ

(بچوں کیلئے دعائے برکت اور سروں پہ پیار سے ہاتھ پھیرنا)

وَقَالَ أَبُو مُوسَى وُلِدَ لِي غُلَامٌ وَدَعَا لَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِالْبَرَكَةِ (ابوموسی کہتے ہیں میرے گھر لڑکا پیدا ہوا تو نبی پاک نے دعائے برکت کی).

یتیم کے سر پر ہاتھ پھیرنے کی فضیلت بارے ایک حدیث وارد ہے جسے احمد اور طبرانی نے ابوامامہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ مَسَحَ رأسَ يتيم لا يمسحه إلا لِلّٰه كان له بِكُلِّ شعرةٍ تَمُرُّ يدُه عليها حسنة) اس کی سند ضعیف ہے، احمد کی حضرت ابوہریرہ سے حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے دل کے سخت ہونے کی نبی اکرم سے شکایت کی تو فرمایا (اس کا علاج یہ ہے کہ) مسکین کو کھانا کھلایا کرو اور یتیم کے سر پر ہاتھ پھیرا کرو، اس کی سند حسن ہے۔ (و قال أبو موسى الخ) کتاب العقیصہ میں ان کی یہ روایت گزری، اس بچہ کا نام ابراہیم رکھا تھا۔

- 6352حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ عَنِ الْجَعْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ ذَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجِعٌ فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوئِهِ ثُمَّ قُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَنَظَرْتُ إِلَى خَاتَمِهِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ مِثْلَ زِرِّ الْحَجَلَةِ

أطرافه 190، 3540، 3541، - 5670 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص: ۲۷۱)

حاتم سے مراد ابن اسماعیل ہیں جعد کو جعید بھی کہا جاتا تھا سائب کا لقب ابن اخت النمر تھا (چیتے کا بھانجا)، البعثۃ سے قبل باب (خاتم النبوة) کے تحت اس کی شرح گزری اسی طرح کتاب الطہارۃ کے باب (استعمال فضل وضوء الناس) میں بھی۔

- 6353حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي

عَقِيلٍ أَنَّهُ كَانَ يَخْرُجُ بِهِ جَدُّهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هِشَامٍ مِنَ السُّوقِ أَوْ إِلَى السُّوقِ فَيَشْتَرِى الطَّعَامَ فَيَلْقَاهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ وَابْنُ عُمَرَ فَيَقُولَانِ أَشْرِكْنَا فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ دَعَا لَكَ بِالْبَرَكَةِ فَرُبَّمَا أَصَابَ الرَّاحِلَةَ كَمَا هِيَ فَيَبْعَثُ بِهَا إِلَى الْمَنْزِلِ

.طرفه - 2502 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۶۸۸)

ابوعقیل کا نام زہرہ بن معبد تھا، عبداللہ بن ہشام، تیمی ہیں بنی تیم بن مرہ سے ان کی اس حدیث کی شرح کتاب الشرکۃ میں گزری۔

- 6354 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ وَهُوَ الَّذِى مَجَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِى وَجْهِهِ وَهُوَ غُلَامٌ مِنْ بِئْرِهِمْ

أطرافه 77، 189، 839، 1185، - 6422

ترجمہ: محمود بن ربیع کی بابت ابن شہاب نے بیان کیا کہ یہ وہی ہیں کہ نبی پاک نے کنویں سے پانی لے کران پہ کلی کی تھی جبکہ یہ ابھی بچے تھے۔

(محمود الخ) مختصراً نقل کیا الطہارہ میں بھی اسی سند کے ساتھ ایسے ہی نقل کیا تھا وہ حدیث ذکر نہیں کی جو محمود نے اس موقع پر بیان کی تھی، یہ دراصل ان کی حضرت عتبان بن مالک سے روایت تھی نبی اکرم کے ان کے گھر میں نماز ادا کرنے کے بارہ میں جسے کتاب الصلاۃ کے باب (إذا دخل بيتا صلى حيث شاء) میں اسی سند کے ساتھ وارد کیا، کئی دیگر طرق کے ساتھ بھی کتاب العلم وغیرہ میں نقل کیا ہے، مسلم نے بھی حدیثِ عتبان کئی طرق کے ساتھ زہری سے تخریج کی، حمیدی سے بھول ہوئی جب بخاری کو اس روایت کے ساتھ منفرد قرار دیا اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ بخاری نے اس مجہ (یعنی کلی) کا ذکر مفردا کیا ہے جبکہ مسلم نے پوری حدیث کے ساتھ ہی، تو اس جہت سے اسے ان کا تفرد قرار دے دیا۔

- 6355 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فَيَدْعُو لَهُمْ فَأُتِيَ بِصَبِيٍّ فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ إِيَّاهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ

أطرافه 222، 5468، - 6002 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص:۸۰۳)

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری۔

- 6356 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ثَعْلَبَةَ بْنِ صُعَيْرٍ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ مَسَحَ عَنْهُ أَنَّهُ رَأَى سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ يُوتِرُ بِرَكْعَةٍ .

طرفه - 4300 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۶ص:۳۲۰ اس میں مزید یہ کہ انہوں نے حضرت سعد بن ابو وقاص کو ایک رکعت وتر پڑھتے دیکھا)

عبداللہ بن ثعلبہ صحابیِ صغیر ہیں ان کے والد ابوثعلبہ بھی صحابی ہیں انہیں ابن ابی صغیر بھی کہا جاتا ہے۔ (مسح عنه) یہاں

بالاختصار ہے غزوہ الفتح کے باب میں معلقا یونس عن زہری کے طریق سے (مسح وجهه عام الفتح) نقل کیا وہیں اس کی شرح ہوئی ہے، ذہلی کی زہریات میں انہی ابوالیمان سے (زمن الفتح) بھی وارد ہے، طبرانی نے بھی مسند الشامیین میں ابوزرعہ دمشقی عن ابی الیمان سے اسے تخریج کیا ہے۔ (یوتر برکعة) کتاب الوتر میں اس کا تذکرہ گزرا، طبرانی کی روایت میں (رکعة) کے بعد ہے: (واحدة بعد صلاة العشاء لا یزید علیها حتی یقوم من جوف اللیل) ایک وتر پڑھنے کی بابت مفصل بحث وہاں گزری ہے۔

32 - باب الصَّلاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک پر درود وسلام)

ترجمہ کا اطلاق درود پڑھنے کے حکم، فضیلت، صفت اور اس کے محل کو محتمل ہے باب میں وارد پر اقتصار ثالث مراد ہونے پر دال ہے ثانی بھی اس سے ماخوذ ہوسکتا ہے، جہاں تک اس کا حکم ہے تو کلامِ علماء کے مطالعہ سے دس اقوال سامنے آتے ہیں: اول ابن جریر طبری کا قول کہ یہ مستحبات میں سے ہے انہوں نے اس پر اجماع کا دعوی کیا، ثانی اس کا بالمقابل، ابن قصار وغیرہ نے ذکر کیا کہ فی الجملہ یہ بغیر حصر کے (کہ کتنی دفعہ درود پڑھنا ہے) واجب ہے لیکن کم از کم جو مجزئ ہے وہ ایک دفعہ پڑھنا ہے، ثالث کہ عمر بھر میں ایک دفعہ تو واجب ہے نماز میں ہو یا غیرِ نماز میں، یہ کلمہ توحید کی مثل ہے، یہ حنفیہ کے ابوبکر رازی اور ابن حزم وغیرہما کا قول ہے، قرطبی المفسر لکھتے ہیں عمر بھر میں ایک دفعہ پڑھنے کے وجوب میں اختلاف نہیں اور یہ کہ یہ سننِ موکدہ کے وجوب کی حین (وقت) میں واجب ہے، ان سے قبل ابن عطیہ نے بھی یہی بات کہی، رابع آخری تشہد میں التحیات الخ کے بعد اور سلام سے قبل اسے پڑھنا واجب ہے، یہ امام شافعی اور ان کے اتباع کا قول ہے، خامس کہ تشہد میں واجب ہے، یہ ابوجعفر باقر سے منقول ہے، سابع بغیر تقیید تعداد کثرت سے پڑھنا واجب ہے، یہ مالکیہ کے ابوبکر بن بکیر کا قول ہے، ثامن کہ جب بھی یاد آئے پڑھے، یہ طحاوی اور حنفیہ کی ایک جماعت اور حلیمی اور شافعیہ کی ایک جماعت کا موقف ہے مالکیہ کے ابن عربی کے بقول یہی احوط ہے زمخشری نے بھی یہی کہا، تاسع کہ ہر مجلس میں کم از کم ایک مرتبہ، اسے زمخشری نے نقل کیا، عاشر کہ ہر دعا میں پڑھے اسے بھی انہوں نے نقل کیا، جہاں تک اس کا محل ہے تو ان مذکورہ آراء سے یہ بھی ماخوذ ہوا، آگے اس کی فضیلت بارے وارد کلام کا ذکر ہوگا، جہاں تک اس کی صفت تو باب کی ان دو حدیثوں میں جو مذکور ہوا یہی اس کی اصل ہے۔

6357 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي لَيْلَى قَالَ لَقِيَنِي كَعْبُ بْنُ عُجْرَةَ فَقَالَ أَلاَ أُهْدِي لَكَ هَدِيَّةً إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ عَلَيْنَا فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَلِمْنَا كَيْفَ نُسَلِّمُ عَلَيْكَ فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ قَالَ فَقُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

طرفاه 3370، - 4797 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۷۶)

(حدثنا الحکم) شعبہ سے تمام طرق میں اسے غیر منسوب ہی پایا ہے، یہ اپنے زمانہ کے فقیہ کوفہ تھے، ابن عتیبہ نسبت ہے ترمذی اور طبرانی وغیرہما کے ہاں مالک بن مغول وغیرہ کے حوالے سے نسبت مذکور ہے۔ (لقینی کعب بن عجرة) فطر بن

خلیفہ کی ابن ابی لیلی سے روایت میں (الأنصاری) کا لفظ بھی ہے اسے طبرانی نے نقل کیا، ابن سعد نے واقدی سے نقل کیا کہ یہ انصاری ہیں مگرانہوں نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ میں نے انصار کے نسب میں انہیں نہیں پایا مشہور یہ ہے کہ بلوی ہیں (بقول ابن حجر) دونوں اقوال کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ نسباً بلوی ہیں اور انصار کے حلیف ہونے کے باعث کسی جگہ انصاری مذکور ہوئے، محاربی کی مالک بن مغول عن حکم سے روایت میں اس جگہ کا بھی ذکر ہے جہاں ان کی ملاقات ہوئی طبری نے ان کے طریق سے نقل کیا کہ طواف کرتے ہوئے ملاقات ہوئی۔

(ألا أهدي الخ) احادیث الانبیاء میں عبداللہ بن عیسی بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی عن جدہ کی روایت میں (سمعتها من النبیؐ) بھی تھا۔(أن النبی ﷺ خرج الخ)ان کی ہمزہ پر پیش اورزبر دونوں جائز ہیں فاکہانی شرح العمدہ میں لکھتے ہیں اس سیاق میں اضمار ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (فقال عبد الرحمن نعم فقال کعب إن الخ) بقول ابن حجر یہ شبابہ اور عفان کی شعبہ سے روایت میں صریحا ہے اس کے الفاظ ہیں: (قلت بلی قال) اسے خلعی نے اپنی فوائد میں نقل کیا، عبداللہ بن عیسی کی مذکورہ روایت میں ہے: (فقلت بلی فأهدها لي فقال الخ)۔

(فقلنا یا رسول الله الخ) اکثر روایات میں کعب بن عجرہ سے یہی صیغۂ جمع منقول ہے، ابوسعید کی حدیثِ باب میں بھی یہی ہے ابوداؤد کے ہاں حفص بن عمر عن شعبہ سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (قلنا أو قالوا یا رسول الخ) مراد صحابہ یا ان میں سے جو اس موقع پر حاضر تھے سراج اور طبرانی کے ہاں قیس بن سعد عن حکم کی روایت میں ہے کہ اصحابِ رسول نے کہا، فاکہانی کے بقول بظاہر سوال ان کے بعض سے صادر ہوا نہ کہ سب سے تو یہ تعبیر عن البعض بالکل ہے پھر کہا نہایت بعید ہے کہ کعب اکیلے نے سوال کیا ہو اور صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر کیا بلکہ یہ جائز ہی نہیں کیونکہ نبی اکرم نے جوابا جمع کا صیغہ استعمال کیا اگر سائل ایک ہوتا تو واحد کا صیغہ استعمال کرتے، بقول ابن حجر میرے لئے نفیِ جواز کی وجہ ظاہر نہیں ہوئی، کیا مانع ہے کہ ایک صحابی نے اس کے حکم کی بابت سوال کیا ہو تو نبی اکرم نے جمع کے لفظ کے ساتھ جواب دیا ہوتا کہ سبھی کی تعلیم ہو، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ نفسِ سوال میں ہے: (قد عرفنا کیف نسلم الخ) تو یہ دال ہے کہ اپنے لئے اور سب کیلئے یہ سوال کیا تھا لہذا جواب بصیغۂ جمع ہی حسن تھا لیکن نونِ عظمت کا اتیان نبی پاک کے خطاب میں صحابی کے ساتھ مظنون نہیں تو اگر ثابت ہو کہ سائل متعدد تھے تب تو واضح ہے اور اگر ایک کا ہونا ثابت ہو تو اس میں حکمت اس امر کا اشارہ ہے کہ سوال صرف انہی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ وہ اپنے سمیت سبھی کو شامل سمجھتے ہیں پھر فاکہانی نے جونفی کی اس کا ذکر بعض طرق میں موجود ہے چنانچہ طبری کی اجلح کے طریق کے ساتھ حکم سے روایت میں ہے: (قمت إلیه فقلت یا رسول الله السلام علیك قد عرفناه فکیف الصلاة علیك یا رسول الله؟ قال قل : اللهم الخ)

میں یہ سوال کرنے والوں کی ایک جماعت سے واقف ہوا ہوں ان میں کعب بن عجرہ، بشیر بن سعد والدِ نعمان، زید بن خارجہ انصاری، طلحہ بن عبیداللہ، ابوہریرہ اور عبدالرحمٰن بن بشیر ہیں، کعب کا ذکر طبرانی کی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابولیلی عن حکم کی اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (قلت یا رسول الله قد علمنا الخ) بشیر کا ذکر ابومسعود کی مالک اور مسلم وغیرہما کے ہاں حدیث میں ہے اس میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو حضرت سعد بن عبادہ کی مجلس میں دیکھا تو بشیر بن سعد نے کہا: (أمرنا الله

أن نصلي عليك الخ) زید بن خارجہ کا تذکرہ نسائی کی انہی سے حدیث میں ہے کہتے ہیں میں نے رسول اکرم سے یہ سوال کیا تو فرمایا: (صَلُّوا عَلَيَّ و اجتَهِدُوا في الدعاء قُولُوا اللهُمَّ صَلِّ عليٰ محمد) طبری نے حضرت طلحہ سے روایت نقل کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (کیف الصلاۃ علیك ؟) دونوں کی حدیث کا مخرج ایک ہے جہاں تک ابو ہریرہ کا تعلق ہے تو شافعی نے ان کی حدیث تخریج کی کہ انہوں نے کہا: (یا رسول الله کیف نصلي علیك) عبدالرحمٰن بن بشیر کی روایت اسماعیل قاضی نے کتاب (فضل الصلاة علی النبي) میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (قلت أو قیل للنبي الخ) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اجلح اور حمزہ زیات عن حکم سے روایت میں سائل کو مبہم رکھا اس میں ہے کہ ایک شخص آیا اور کہا: (یا رسول الله قد علمنا) اس سوال کا ایک سبب ہے جسے بیہقی اور خلعی نے حسن بن محمد بن صباح زعفرانی (حدثنا إسماعیل بن زکریا عن الأعمش و مسعر و مالك بن مغول عن الحکم عن عبد الرحمن بن أبي لیلی عن کعب بن عجرة) سے تخریج کیا کہتے ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی : (إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا)[الأحزاب : ٥٦] تو ہم نے کہا یا رسول اللہ: (قد علمنا الخ) مسلم نے یہ حدیث محمد بن بکار عن اسماعیل بن زکریا سے نقل کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ماقبل پر احالہ کر دیا تو یہ ان کی شرط پر ہے اسے سراج نے مالک بن مغول وحدہ کے طریق سے تخریج کیا ہے احمد، بیہقی اور اسماعیل قاضی نے یزید بن ابی زیاد، طبرانی نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، طبری نے اجلح، سراج نے سفیان اور زائدہ سے الگ الگ اور ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اجلح اور حمزہ زیات کے حوالوں سے یہ سب حکم سے، اس کا مثل نقل کیا، ابوعوانہ نے مجاہد عن عبد الرحمٰن سے بھی مثلہ نقل کیا طبری کی حدیثِ طلحہ میں ہے کہ ایک شخص آیا اور گویا ہوا میں نے اللہ تعالی کا یہ فرمان سنا ہے: (إِنَّ الله و ملائکته الخ فکیف الصلاة علیك ؟)۔

(قد علمنا) روایت میں مشہور ثلاثی ہے بعض نے بابِ تفعیل سے بصیغہ مجہول پڑھنا بھی مجوز کیا ابن عیینہ کی یزید بن ابی زیاد سے روایت میں شک کے ساتھ ہے: (قلنا قد علمنا أو علمنا) یہ الخلعیات میں مروی ہے، سراج نے بھی یہی مالک بن مغول عن حکم سے نقل کیا: (علمناه أو علمناه) شک کے ساتھ، حفص بن عمر کی مشار الیہ روایت میں ہے: (أَمَرْتَنَا أَنْ نُصَلِّيَ علیك و أَنْ نُسَلِّمَ علیك فَأَمَّا السلامُ فقَدْ عَرَفْناه) عرفناہ کے ضبط میں وہی کلام ہے جو (علمنا) میں ذکر ہوئی، (أمرتنا) سے مراد کہ آپ نے ہمیں اللہ کا اس بارے حکم پہنچایا ہے، ابومسعود کی حدیث میں ہے: (أمرنا الله) عبداللہ بن عیسی کی مذکورہ روایت میں ہے: (کیف الصلاة علیکم أهلَ البیت فإن الله قد عَلَّمَنا کیف نسلم) یعنی اللہ نے ہمیں آپ کی وساطت سے کیفیتِ سلام کی تعلیم تو دے دی ہے تو صلاۃ کیسے ہو؟ ، جہاں تک (علیکم) میں جمع کی ضمیر کا تعلق ہے تو (أهل البیت) کہہ کر اس کی تبیین کر دی کہ اگر یہ نہ کہتے تو مراد ہوتی کہ نبی اکرم ہی کو مراد لیا اور بارادہِ تعظیم جمع کی ضمیر استعمال کی اس سے جواب کی مطابقت بھی عیاں ہوئی کہ کہا: (عليٰ محمدٍ و عليٰ آلِ محمد) اس کے ساتھ اس قائل کے قول سے استغناء ہے کہ جواب میں سوال پر زیادت ہے کہ اس نے تو فقط آپ پر صلاۃ کی کیفیت بارے پوچھا آپ نے جواب میں آل کا بھی ذکر کیا۔

(کیف نسلم) بقول بیہقی اس میں سلامِ تشہد کی طرف اشارہ ہے تو (فکیف نصلي علیك) کا مفہوم ہوگا تشہد میں

اس سلام کے بعد کن الفاظ کے ساتھ آپ پر درود بھیجیں اور سلام کی اس کے ساتھ تفسیر تو ظاہر ہے، ابن عبدالبر نے اس میں ایک احتمال یہ ذکر کیا کہ وہ سلام مراد ہوسکتا ہے جس کے ساتھ نماز سے تحلّل کرتے (یعنی فارغ ہوتے) ہیں، کہتے ہیں اول اظہر ہے عیاض وغیرہ نے بھی یہی ذکر کیا بعض نے اس احتمال کو یہ کہہ کر رد کیا کہ سلامِ تحلل بالاتفاق اس کے ساتھ متقید نہیں، یہی کہا گیا، اتفاق کا دعوی محلِ نظر ہے کہ مالکیہ کی ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ نمازی کیلئے مستحب ہے کہ سلام پھیرتے ہوئے کہے: (السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته السلام عليكم) اسے عیاض اوران سے قبل ابن ابوزید وغیرہ نے ذکر کیا۔

(فكيف نصلي عليك؟) ابومسعود کی حدیث میں مزید ہے کہ اس پر آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ ہم نے تمنا کی کاش اس نے نہ پوچھا ہوتا، یہ تمنا اس لئے کی کہ ڈرے کہیں آپ کو یہ سوال پسند نہ آیا ہو کیونکہ ان کے ہاں متقرر یہ تھا کہ سوالات کرنے سے نہی ہے چنانچہ آیت: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ الخ)[المائدة : ١٠١] کی تفسیر میں اس کا بیان گزرا، طبری کے ہاں ایک اور سند سے اس حدیث میں واقع ہے کہ آپ ساکت ہوئے حتی کہ وحی آئی پھر فرمایا: (تقولون الخ)، کیف سے مراد میں اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا مراد مامور بہا صلاۃ کے معنی بارے استفسار تھا کہ یہ معنی کس لفظ کے ساتھ ادا ہوگا، بعض نے کہا اس کی صفت بارے پوچھا، عیاض لکھتے ہیں جب اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (صلوا عليه) میں مامور بہا صلاۃ کا لفظ رحمت، دعا اور تعظیم کے معانی کو محتمل تھا تو یہ پوچھنے کی ضرورت ہوئی کہ آیا اس صلاۃ کی ادائیگی کیلئے کوئی خاص لفظ ہے؟ بعض مشائخ نے یہی کہا، باجی نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ سوال اس کی صفت بارے واقع ہوا تھا نہ کہ اسکی جنس بارے، یہ اظہر ہے کیونکہ (كيف) کا لفظ ظاہر فی الصفت ہے اور جو جنس ہے اس کی بابت (ما) کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے اسی پر قرطبی نے جزم کیا اور کہا یہ اس شخص کا سوال تھا جس پر کیفیت مشکل ہوئی اس امر کی جس کی اصل اس کے ہاں مفہوم تھی کیونکہ صحابہ کرام نے مراد بالصلاۃ تو سمجھ لی تو اس صفت کے بارہ میں سوال کیا جو اس کے لائق ہو اور اس کا باعث یہ تھا کہ سلام جب لفظِ مخصوص یعنی: (السلام عليك أيها النبي الخ) کے ساتھ مذکور ہوا اس سے سمجھے کہ شائد صلاۃ کیلئے بھی کوئی مخصوص عبارت ہوگی، انہوں نے قیاس سے عدول کیا کیونکہ نص پر وقوف و اطلاع کا امکان تھا پھر اذکار کے الفاظ عموما خارج از قیاس وارد ہوئے ہیں تو معاملہ کی ان فہم کے مطابق ہی واقع ہوا کیونکہ آپ نے یہ نہ کہا کہ کہو: (الصلاة عليك أيها النبي الخ) اور نہ یہ: (الصلاة و السلام عليك الخ) بلکہ انہیں ایک اور عبارت کی تعلیم دی۔

(قال قولوا اللهم الخ) اللّھم کا دعاؤں میں استعمال کثیر ہے یہ (ياالله) کے معنی میں ہے میم حرفِ نداء سے عوض ہے تو مثلا یوں نہ کہا جائے گا: (اللهم غفورٌ رحيم) ہاں یہ کہا جاتا ہے: (اللهم اغْفِرْ لي و ارحمني) اسی لئے اس کے ساتھ حرفِ نداء نادراً ہی استعمال کیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں: (إني إذا ما حادث ألما أقول يا اللّٰهُمَّ يا اللّٰهُمَّا)، یہ اسم نداء کے وقت قطعِ ہمزہ اور لام کی وجوبِ تفخیم کے ساتھ مختص ہے اسی طرح تعریف کے باوجود حرفِ نداء کے دخول کے ساتھ، فراء اور کوفیوں میں سے ان کے اتباع کی رائے ہے کہ اس کا اصل (يا الله) ہے حرفِ نداء تخفیفا حذف کیا گیا، میم جملۂ محذوفہ سے ماخوذ ہے مثل: (أمنا بخير) بعض نے کہا بلکہ زائدہ ہے جیسے شدید نیلی شیٔ کو (زرقم) کہہ دیتے ہیں اور اسم عظیم میں تفخیما اس کی زیادت ہوئی، ایک قول ہے کہ یہ دال علی الجمع کی مانند ہے گویا داعی نے کہا: (يا مَنْ اجتمَعَتْ له الأسماء الحسنى) اسی لئے میم مشدد ہوئی تا کہ

علامتِ جمع سے عوض ہو، حسن بصری سے منقول ہے کہ (اللهم مجتمع الدعاء) ہے، نضر بن شمیل نے کہا جس نے کہا (اللهم) اس نے اللہ کے تمام اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دعا کی۔

(صل) تفسیرِ احزاب کے اواخر میں ابو العالیہ سے گزرا کہ اللہ تعالیٰ کی نبی اکرم پر صلاۃ کا مفہوم ہے اس کا فرشتوں کے ہاں نبی اکرم کی ثناء کرنا جبکہ ملائکہ کی آپ پر صلاۃ سے مراد ان کا آپ کے لئے دعا کرنا ہے ابن ابو حاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صلاۃ اس کی مغفرت اور فرشتوں کی صلاۃ استغفار ہے ابن عباس سے منقول ہے کہ اللہ کی صلاۃ رحمت اور فرشتوں کی استغفار ہے، ضحاک بن مزاحم نے کہا اللہ کی صلاۃ رحمت ہے، ایک اثر میں ان سے مغفرت منقول ہے اور فرشتوں کی صلاۃ استغفار ہے، یہ دونوں آثار اسماعیل قاضی نے نقل کئے گویا ان کی مراد مغفرت ونحوہا کی دعاء ہے، مبرد کہتے ہیں اللہ کی طرف سے صلاۃ رحمت اور فرشتوں سے صلاۃ رقت ہے جو استدعائے رحمت کا باعث بنتی ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ آیت: (أُولٰئِكَ عَلَيهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَّبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ)[البقرة : ١٥٧] میں صلاۃ اور رحمت کے مابین مغایرت کا ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابہ کرام بھی (صلوا عليه و سلموا) میں مغایرت ہی سمجھے تھے جبھی کیفیتِ صلاۃ کی بابت سوال کیا حالانکہ سلام کی تعلیم کے اثناء رحمت کا لفظ ذکر ہو چکا تھا یعنی (السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بر كاته) میں اور نبی اکرم نے اس پر ان کی تقریر صادر فرمائی تو اگر صلاۃ بمعنی رحمت ہوتا تو آپ فرماتے یہ تم سلام کے الفاظ میں جان چکے ہو، حلیمی نے مجوز کیا ہے کہ صلاۃ آپ پر سلام کے معنی میں ہو مگر یہ محلِ نظر ہے حدیثِ باب اس کا رد کرتی ہے! اولیٰ الاقوال وہ جو ابو عالیہ سے منقول گزرا کہ اللہ کی آپ پر صلاۃ سے مراد اس کا آپ کی تعریف و توصیف کرنا ہے اور فرشتوں وغیرہم کی آپ پر صلاۃ اس کی اللہ سے آپ کیلئے طلب کرنا، اور مراد طلبِ زیادت نہ کہ اصلِ صلاۃ کی طلب (کہ وہ تو متحقق ہے) بعض نے لکھا اللہ کی خلق پر صلاۃ خاص بھی ہوگی اور عام بھی تو انبیاء پر اس کی صلاۃ بمعنی ثناء و تعظیم اور دیگر پر بمعنی رحمت ہے جو ہر شئ کو عام ہے، عیاض نے بکر قشیری سے نقل کیا کہ اللہ کی طرف سے نبی اکرم پر صلاۃ تشریف اور زیادتِ تکرمہ اور غیرِ نبی پر رحمت ہے، اس تقریر سے (اس ضمن میں) نبی اکرم اور باقی اہلِ ایمان کا تفرقہ ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں کہا: (إِنَّ اللهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ علَى النَّبِيِّ) اور اسی سورت میں اس سے قبل کہا: (هُوَ الَّذِىْ يُصَلِّىْ عَلَيكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ)[الأحزاب: ٤٣] اور یہ امر معلوم وظاہر ہے کہ جو قدر نبی اکرم کے لائق ہے وہ آپ کے غیر کے لئے لائق سے ارفع ہے، اس امر پر اجماع ہے کہ اس آیت میں جو نبی اکرم کی تعظیم وتنویہہ ہے وہ کسی اور میں نہیں، الشعب میں حلیمی لکھتے ہیں نبی کریم پر صلاۃ کا معنی آپ کی تعظیم ہے تو ہمارے قول: (اللهم صَلِّ علىٰ محمد) کا معنی ہے : (عَظِّمْ محمداً)مراد دنیا میں تعظیم آپ کے اعلائے ذکر، اظہارِ دین اور آپ کی شریعت کے ابقاء کے ساتھ جبکہ آخرت میں تعظیم سے مراد اِجزالِ ثواب، امت کے حق میں آپ کو شفاعت کا موقع دینا اور مقامِ محمود پر فائز کر کے آپ کی فضیلت کا اِبداء ہے اس پر قولہ تعالیٰ: (صلوا عليه) کا معنی ہوگا: (أُدْعُوا رَبَّكُمْ بالصَّلاة عليه) (یعنی دعا میں نبی پاک پر درود وسلام بھیجو) اور اس کیلئے (آل و أزواجه و ذريته) کا اس پر عطف معکر نہیں کیونکہ ممتنع نہیں کہ یہ ان کی نسبت دعائے تعظیم نہ ہو کیونکہ ہر ایک کی تعظیم حسبِ مراتب ہوتی ہے،

ابو عالیہ سے جو منقول گزرا وہ اظہر ہے کہ اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور مامور اہلِ ایمان کی نسبت سے ایک ہی معنی کے

ساتھ اس لفظ کا استعمال حاصل ہوا اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ غیرِ انبیاء پر جوازِ ترحُّم میں کوئی اختلاف نہیں البتہ غیرِ نبی پر جوازِ صلاۃ میں اختلاف موجود ہے، اگر ہمارے قول: (اللهم صلى على محمد) کا معنی: (اللهم ارحم محمدا) ہو یا (تَرَحَّمْ محمدا) تب غیرِ نبی کیلئے بھی یہ کہنے میں حرج نہیں اسی طرح اگر یہ بمعنی برکت یا بمعنی رحمت ہو تو تشہد میں اس کا وجوب ساقط ہوگا ان حضرات کے نزدیک جو نمازی کا تشہد میں یہ کہنا واجب قرار دیتے ہیں: (السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته) تفرقہ بھی ممکن ہے اس طرح کہ اس کا وقوع علی طریق التعبد قرار دیا جائے تب اس کا کہنا ضروری ہوگا اگرچہ اس سے قبل اس معنی پر دال الفاظ گزر چکے ہیں۔

(على محمد و على آل محمد) دونوں جگہ صل اور بارک کے ساتھ یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں لیکن ثانی میں (و بارك على آل إبراهيم) نہیں، بیضاوی نے اس سے اخذ کیا کہ اصل کی روایت میں آل کا ذکر مُقحم (یعنی رواروی میں آ گیا ہے) ہے جیسے آپ کا قول (على آل أبي أوفىٰ) ہے بقول ابن حجر حق یہ ہے کہ ذکرِ محمد و ابراہیم اور ذکرِ آل محمد اور ذکرِ آل ابراہیم اصلِ حدیث میں ثابت ہے دراصل بعض رواۃ نے یہ یاد رکھا اور بعض سے محو ہو گیا آگے ان محدثین کا ذکر آ رہا ہے جنہوں نے تاماً اسے نقل کیا ہے، طیبی نے یہاں واقع کے مطابق شرح کی، لکھتے ہیں یہ لفظ ان حضرات کا مساعد ہے جن کی رائے میں صحابہ کے قول: (علمنا كيف السلام عليك) کا معنی ہے کہ اس آیت سے جان لیا ہے : (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْ عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْما)[الأحزاب : ۵۶] تو اب قابلِ استفسار امر یہ ہے کہ (كيف نصلي عليك يعني على أهل بيتك؟) کیونکہ نبی اکرم کی ذاتِ اقدس پر صلاۃ تو سلام کے ساتھ معروف ہو گیا تھا، کہتے ہیں یہ سوال آل پر کیفیتِ صلاۃ و سلام کی بابت تھا، جواب میں محمد ﷺ کا ذکر اس آیت کے مدنظر کیا: (لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ)[الحجرات: ۱] اس کا فائدہ اختصاص پہ دلالت ہے، کہتے ہیں ذکرِ ابراہیم اس لئے ترک کیا تاکہ اس نکتہ کی بابت آگاہی دیں کہ اگر ان کا ذکر کر دیتے تو یہ بات مفہوم نہ ہوتی کہ ذکرِ محمد بطورِ تمہید ہے (اصل سوال آل کی بابت ہے) اھ، بقول ابن حجر ان کے اس قول کا ضعف مخفی نہیں ابو داؤد اور نسائی کے ہاں حدیثِ ابو مسعود میں یہ عبارت ہے: (علىٰ محمدِ النبيِ الأميِّ) ابو سعید کی حدیثِ باب میں ہے: (علىٰ محمد عبدِك و رسولك كما صليتَ على ابراهيم) آل محمد اور آل ابراہیم مذکور نہیں اور یہ اگرچہ میری کہی بات کہ بعض رواۃ سے یہ الفاظ ساقط ہو گئے، پر محمول نہ کیا جائے بہرحال طیبی کی مذکورہ بحث کا عدمِ صواب اظہر ہے اگلے باب کی حدیثِ ابو حمید میں ہے: (على محمد و أزواجه و ذريته) آل صحیح میں مذکور نہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اور ابو داود کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (اللهم صل على محمد النبي و أزواجه أمهات المؤمنين و ذريته و أهل بيته) اسے نسائی نے بھی ابو داؤد والی سند سے تخریج کیا البتہ سند میں موسی بن اسماعیل پہ اختلاف ہے شیخِ ابو داود موسی بن اسماعیل اور عمرو بن عاصم کے درمیان جو شیخِ نسائی کے شیخ ہیں تو دونوں نے اکٹھے اسے حِبّان بن یسار سے نقل کیا تو موسی نے ان سے (عن عبيد الله بن طلحة عن محمد بن علي عن نعيم المجمر عن أبي هريرة) جبکہ عمرو بن عاصم عنہ کی روایت میں (عن عبد الرحمن بن طلحة عن محمد بن علي عن محمد بن الحنفية عن أبيه علي بن أبي طالب) ہے، موسی کی روایت ارجح ہے یہ بھی ممکن ہے کہ حبان کی اس میں دو

سندیں ہوں اکیلے ابومسعود کی روایت کے آخر میں ہے: (فی العالمین إنك حمید مجید) اس کا مثل داود بن قیس عن نعیم المجمر عن ابی ہریرہ سے سراج کے ہاں ہے، نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں مناسب ہے کہ احادیثِ صحیحہ میں وارد تمام الفاظ کو جمع کر لیا جائے تو یوں درود پڑھا جائے: (اللھم صل علیٰ محمد النبی الأمی و علی آل محمد و أزواجه و ذریته کما صلیت علی إبراهیم و آل إبراهیم) اسی طرح (و بارك الخ) بھی اور آخر میں (فی العالمین) بھی کہیں، اذکار میں بھی یہی لکھا اور صل میں آپ کے نام نامی کے بعد (عبدك و رسولك) بھی مزاد کیا، بارک میں یہ ذکر نہیں کیا، التحقیق اور الفتاویٰ میں بھی یہی لکھا البتہ بارک میں (النبی الأمی) ساقط کر دیا ان سے کئی اشیاء رہ گئیں جو ان کی زیادت کے موازی ہیں یا ان سے بھی زائد مثلاً (أزواجه) کے بعد (أمهات المؤمنین) اور (ذریته) کے بعد (و أهل بیته) کے کلمات، دارقطنی کی حدیثِ ابن مسعود میں یہ وارد ہیں اسی طرح بارک میں (و رسولك) اور صل میں (فی العالمین) اور اس میں (إنك حمید مجید) اور (اللهم) بھی، دونوں نسائی کی روایت میں ثابت ہیں اسی طرح (و ترحم علیٰ محمد الخ) اس بارے آگے بحث آ رہی ہے، اسی طرح آخرِ تشہد میں: (علینا معهم) یہ ترمذی کی ابواسامہ عن زائدہ عن اعمش عن حکم سے روایت میں ہے، روایتِ باب کی مانند نقل کر کے کہا عبدالرحمٰن کہتے ہیں ہم (و علینا معهم) بھی کہتے ہیں، سراج نے بھی زائدہ سے یہی نقل کیا ابن عربی نے اس زیادت کا تعقب کیا اور کہا زائدہ اس کے ساتھ متفرد ہیں لہذا یہ معتمد نہیں، کہتے ہیں آل محمد کے معنی کے بارہ میں لوگوں نے بہت اختلاف کیا ہے منجملہ اقوال کے یہ بھی ہے کہ اس سے آپ کی امت مراد ہے تب تکرار کا فائدہ باقی نہیں رہتا، غیرِ نبی پر صلاۃ کے جواز میں بھی اختلاف کیا مگر ہماری رائے میں محمد اور آل محمد کے ساتھ اس خصوصیت میں کسی کو شریک نہیں کیا جا سکتا، اس پر ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ زائدہ اَثبات رواۃ میں سے ہیں تو اگر منفرد بھی ہوں تو ان کا انفراد ضار نہیں جبکہ یہاں تو یہ منفرد نہیں ہیں اسماعیل قاضی نے کتاب فضل الصلاۃ میں اس کی یزید بن ابی زیاد عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ و یزید سے دو طرق کے ساتھ تخریج کی ہے مسلم نے اس کے ساتھ استشہاد کیا، بیہقی کی شعب میں حضرت جابر سے حدیثِ باب کی مانند مروی ہے اور آخر میں (وعلینا معهم) بھی ہے

جہاں تک اول اعتراض تو یہ ان حضرات پر ہے جن کی رائے میں آل سے مرد امت ہے اس کے باوجود ممتنع نہیں کہ خاص کو عام پر معطوف کیا جائے خصوصاً دعا میں اور جو ثانی اعتراض ہے تو ہم نہیں جانتے کہ کسی نے تبعاً منع کیا ہو (یعنی نبی اکرم وغیرہ انبیاء پر درود پڑھنے کے ساتھ غیر یعنی صالحینِ امت کا بھی آخر میں ذکر کیا جائے) ہاں مستقل اور علیحدہ طور سے غیرِ انبیاء پر درود پڑھنا مختلف فیہ امر ہے جو دعا نبی اکرم اپنے لئے کیا کرتے تھے جس کا ذکر اسی حدیث میں ہے: (اللهم إنی أسألك مِنْ خَیْرِ مَا سَأَلَكَ مِنْهُ محمدٌ) کو آحاد کیلئے بھی مشروع قرار دیا گیا ہے، یہ صحیح حدیث ہے اسے مسلم نے نقل کیا اور بقول ابن حجر حدیثِ جابر مشار الیہ ضعیف ہے، یزید کی روایت احمد نے بھی محمد بن فضیل عنہ سے نقل کی اور آخر میں ذکر کیا کہ یزید نے کہا میں نہیں جانتا کیا یہ ایسی شیٔ ہے جو عبدالرحمٰن نے اپنی طرف سے زیادت کر دی یا اسے بھی کعب سے روایت کیا؟ طبری نے بھی یہی محمد بن فضیل کی روایت سے نقل کیا، یہ زیادت دو اور طرق میں بھی مرفوعاً وارد ہے ایک کو طبرانی نے فطر بن خلیفہ عن حکم ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (یقولون اللهم صل علی محمد...... و آل إبراهیم و صل علینا معهم) اسی طرح بارک میں بھی آخر میں ہے: (و بارك علینا معهم) اس

کے رواۃ موثق ہیں لیکن میرے خیال میں یہ مدرج ہے اس وجہ سے جو زائدہ نے اعمش سے بیان کیا، دوسرا طریق دارقطنی کے ہاں ہے جنہوں نے ایک اور سند کے ساتھ ابن مسعود سے اس کا مثل نقل کیا البتہ (و صل علینا) اور (و بارك علینا) میں واو کی جگہ (اللهم) ذکر کیا اس میں عبدالوہاب بن مجاہد ہے جو ضعیف ہے، اسنوی نے نووی کی کلام کا تعاقب کیا اور لکھا کہ انہوں نے احادیث میں وارد الفاظ کا ان کے اختلافِ کلام کے ساتھ استیعاب نہیں کیا بقولِ اذرعی یہ اپنے کہے میں غیر مسبوق ہیں، بظاہر متشہد کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اکمل الروایات کے الفاظ کہے اور جو الفاظ بھی ثابت ہیں انہیں پڑھے کبھی یہ اور کبھی وہ، جہاں تک تلفیق ہے تو وہ تشہد میں إحداثِ صفت کو مستلزم ہے اکٹھی ایک حدیث میں وارد نہیں بقول ابن حجر گویا اس کا اخذ ابن قیم کی کلام سے کیا جنہوں نے لکھا ہے کہ یہ کیفیت کسی بھی طریق میں مجموعۃً وارد نہیں ہوئی اولیٰ یہ ہے کہ علیحدہ طور سے ثابت تمام الفاظ کا استعمال کر لیا جائے (یعنی ان مختلف طرق میں درود کے جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں باری باری کر کے ان کا ورد کیا جائے کبھی اس حدیث میں وارد الفاظ کا اور کبھی دیگر میں وارد کا) اس طرح تمام وارد الفاظ کا استعمال ہو جائے گا بخلاف اس امر کے کہ سب الفاظ ایک ہی مرتبہ کہے جائیں کہ ظنِ غالب یہ ہے کہ نبی اکرم نے اس طرح نہیں کہا ہے اھ، اسنوی مزید کہتے ہیں شیخ کو لازم تھا کہ تشہد میں وارد سب الفاظ کا احاطہ کرتے ابن قیم نے مزید لکھا شافعی نے منصوص کیا ہے کہ الفاظِ تشہد کا یہ اختلاف قراءات کے اختلاف کی مانند ہے اور ائمہ میں سے کسی کا یہ قول نہیں کہ تمام وارد الفاظ کے ساتھ تلاوتِ کلام پاک مستحب ہے اگرچہ نے بغرضِ تعلیم وتمرین اس کا جواز قرار دیا ہے اور بظاہر اگرچہ کوئی لفظ کسی اور لفظ کے معنی میں ہو جیسے (أزواجه) اور (أمهات المؤمنين) کے الفاظ،

اولیٰ یہی ہے کہ ایک باری میں ایسا ایک ہی لفظ پڑھا جائے اگرچہ ان میں زیادتِ معنی تو موجود ہے (مگر چونکہ مدلول ایک ہے لہذا ایک وقت میں یا أزواجه پڑھا جائے اور یا أمهات المؤمنين) احتیاطا سبھی پڑھ لینے میں حرج بھی نہیں، ایک گروہ جن میں طبری بھی ہیں کا قول ہے کہ یہ مباح اختلاف ہے جو لفظ بھی کوئی پڑھے وہ مجزیٔ ہے افضل یہ ہے کہ اکمل و ابلغ الفاظ پڑھے جائیں اس پر صحابہ سے منقول کے اختلاف سے استدلال کیا تو حضرت علی سے منقول کا ذکر کیا یہ ایک طویل موقوف حدیث ہے جسے سعید بن منصور، طبری، طبرانی اور ابن فارس نے نقل کیا اس کے شروع میں ہے: (اللهم داحي المدحوات) حتی کہ کہا: (اجعل شرائف صلواتك و نوامي بركاتك و رأفة تحيتك علىٰ محمدٍ عبدِك و رسولك) اور ابن مسعود سے یہ الفاظ منقول ہیں: (للهم اجعل صلواتك وبركاتك و رحمتك على سيد المرسلين إمام المتقين و خاتم النبين محمد عبدك و رسولك) اسے ابن ماجہ اور طبری نے نقل کیا ابن قیم مدعی ہیں کہ اکثر بلکہ سب احادیث میں محمد و آل محمد اور فقط آلِ ابراہیم کا ذکرِ مصرح ہے یا فقط ذکرِ ابراہیم، کسی صحیح حدیث میں (إبراهيم و على آل إبراهيم) کا اکٹھے ذکر موجود نہیں، دراصل اسے بیہقی نے یحیی بن سباق عن رجل من بنی حارث عن ابن مسعود سے نقل کیا تو یحیی مجہول اور ان کا شیخ مبہم ہے لہذا یہ سند ضعیف ہے، اسے ابن جہ نے ایک اور قوی سند کے ساتھ لیکن یہ ابن مسعود پر موقوف ہے، نقل کیا نسائی اور دارقطنی نے حضرت طلحہ کی حدیث سے اسے نقل کیا، نول ابن حجر ابن قیم صحیح بخاری کی ایک روایت سے غافل رہے جو احادیث الانبیاء کے ترجمۂ ابراہیمؑ میں عبدالرحمن بن ابولیلی سے ان فاظ کے ساتھ گزری: (كما صليت على إبراهيم و على آل إبراهيم إنك حميد مجيد) اسی طرح بارک میں بھی،

اسی طرح ہی ابو مسعود بدوی کی روایت میں واقع ہوا جسے ابن اسحاق عن محمد بن ابراہیم عن محمد بن عبداللہ بن زید عنہ سے طبری نے نقل کیا بلکہ انہوں نے اسے حکم عن عبدالرحمن بن ابی لیلی عن حکم سے بھی اسی کا مثل نقل کیا اسی طرح حنظلہ بن علی عن ابو ہریرہ سے بھی اور حضرت بریدہ سے بھی مرفوعا، اس کے الفاظ ہیں: (اللهم اجعل صلواتك و رحمتك و بركاتك على محمد وعلى آل محمد كما جعلتها على إبراهيم وعلى آل إبراهيم) اس کی اصل مسند احمد میں ہے، ابو مسعود کی مشار الیہ حدیث میں ایک اور زیادت بھی ہے: (و ارْحَمْ محمدا و آلَ محمدٍ كما صليت و باركت و ترحمت علىٰ إبراهيم) حاکم نے اپنی صحیح میں اسے ابن مسعود سے نقل کیا تو ان کے اسے صحیح قرار دینے سے بعض حضرات دھوکہ میں آکر وہم کا شکار بنے کیونکہ اس کی سند میں یحی سباق ہے جو مجہول الحال ہے پھر ان کے شیخ مبہم ہیں ہاں ابن ماجہ نے اسے ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (قال قولوا : اللهم اجعل صلواتك و رحمتك و بركاتك على محمد عبدك و رسولك) ابن عربی نے شد و مد سے اس کا انکار کیا اور لکھا بچو اس زیادت سے جو ابن ابی زید نے کی یعنی (و ترحم) کہ یہ بدعت سے قریب ہے کیونکہ نبی اکرم نے بذریعہ وحی صحابہ کرام کو کیفیتِ صلاۃ کی تعلیم دی تھی تو اس زیادت کا مطلب ہوا گویا اس وحی پر ہم نے استدراک کیا (یعنی اس میں نقص تھا جو پورا کیا) ان کا اشارہ الرسالۃ میں صفتِ تشہد میں ذکر کردہ ابن زید کے الفاظ کی طرف ہے، مستحب فی التشہد الفاظ کے ضمن میں لکھا مثلا (اللهم صل على محمد و آل محمد) تو یہ الفاظ بڑھادے: (و ترحم على محمد و آل محمد --- و بارك على محمد و آل محمد الخ) تو اگر ان کا انکار اس وجہ سے کہ یہ روایت صحیح نہیں تو مسلّم وگرنہ مجرد یہ دعوی کہ (ارحم محمدا) نہیں کہا جاتا، مردود ہے کیونکہ متعدد احادیث میں یہ ثابت ہے

کہتے ہیں پھر مجھے ابن ابو زید کا اس میں مستند ملا چنانچہ طبری نے اپنی تہذیب میں حنظلہ بن علی عن ابی ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ جس نے کہا: (اللهم صل على محمد و على آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم) اسی طرح کے کلمات بارک میں، آگے ہے: (و تَرَحَّمْ على محمد وعلى آل محمد كما ترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم) تو میں روز قیامت اس کے حق میں گواہی دوں گا اور شفاعت کروں گا، اس کے رواۃ ماسوائے سعید بن سلیمان مولی سعید بن عاص کے جو اس کے حنظلہ بن علی سے راوی ہیں اور مجہول ہیں، رجال صحیح ہیں

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہ سب وہ الفاظ ہیں جو سلام یا صلاۃ کے ساتھ ضم کر کے کہے جائیں گے، شافعیہ کے صیدلانی بھی منع بارے رائے میں ابن عربی کے موافق ہیں ابو قاسم انصاری شارح الارشاد کہتے ہیں صلاۃ کے ساتھ ملا کر ان الفاظ کو کہنا جائز ہے الگ سے نہیں عیاض نے جمہور سے مطلقا جواز نقل کیا، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہی ورودِ احادیث کی بنا پر صحیح ہے دیگر نے مخالفت کی اور کہا الذخیرہ میں جو کتبِ احناف میں سے ہے، محمد سے اس کی کراہت مذکور ہے کیونکہ اس میں ایہام نقص ہے اس لئے کہ ترحم کی دعا عموما کسی قابلِ ملامت فعل کے ارتکاب کی صورت میں ہوتی ہے! ابن عبدالبر نے منع پر جزم کیا اور کہا کسی کیلئے جائز نہیں کہ نبی اکرم کا ذکر کرتے ہوئے (رحمه الله) کہے کیونکہ آپ نے (من صلىٰ على الخ) کہا ہے (مَنْ تَرَحَّمَ عَلَيَّ) یا (مَنْ دَعَا لِيْ) نہیں کہا اگر چہ صلاۃ بمعنی رحمت ہی ہے لیکن یہ لفظ آپ کی تعظیم کیلئے خاص ہوا ہے اسے کسی غیر کیلئے نہ کہا جائے گا اس کی تائید اللہ کا یہ

فرمان کرتا ہے: (يَا أُيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْالَاتَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضا) اور بقول ابن حجر یہ عمدہ بحث ہے البتہ تعلیلِ اول محلِ نظر ہے ثانی معتمد ہے۔

(و علی آل محمد) کہا گیا آل کی اصل (أهل) ہے ہاء کو ہمزہ میں منقلب کر دیا گیا پھر تسہیل بھی ہوئی اسی لئے بوقتِ تصغیر اصل کی طرف لوٹا کر (أهيل) کہتے ہیں بعض نے کہا اس کی اصل (أول) ہے (آلَ إذا رجع) سے کیونکہ وہ اس کی طرف لوٹتے ہیں اور اس کی طرف مضاف کئے جاتے ہیں اس کی تقویت یہ امر کرتا ہے کہ معظم کی طرف ہی اس کی اضافت متداول ہے چنانچہ مثلا آل القاضی تو کہتے ہیں آل حجام نہیں بخلاف اہل کے (کہ وہ سب کے ساتھ ہے) اسی طرح اکثر کے نزدیک آل کا لفظ غیر عاقل اور مضمر کی طرف بھی مضاف نہیں کیا جاتا بعض نے (بِقِلَّةٍ) جائز قرار دیا، حضرت عبد المطلب کے واقعہ اصحاب فیل کی بابت اشعار میں ہے: (وَ انْصُرْ علیٰ آل الصيلى ب و عابديه اليوم آلَكَ)، کبھی آلِ فلاں کہہ کر خود وہ مراد ہوتا ہے اور کبھی وہ اور اس کی طرف مضاف دونوں، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر کہا جائے: (فعل آل فلان) تو وہ بھی ان میں داخل ہوگا الا یہ کہ کوئی صارف قرینہ ہو، اس کے شواہد میں سے آنحضرت کا حضرت حسن بن علی سے یہ کہنا: (إنا آلُ محمد لا تَحِلُّ لنا الصدقة) اور اگر دونوں معاً مذکور ہوں تب نہیں، اس ضمن میں یہ فقیر و مسکین، اسلام و ایمان اور فسوق و عصیان کی نظیر پر ہے، جب حدیث کے الفاظ اس بارے باہم مختلف ہیں تو اولیٰ یہی کہنا ہے کہ نبی اکرم نے یہ سب الفاظ کہے ہیں اور بعض رواۃ نے سب کو یاد رکھا جبکہ بعض کچھ کو بھول گئے، تعدد قرار دینا بعید ہے کیونکہ اکثر طرق میں یہی مذکور ہے کہ یہ صحابہ کرام کے سوال (كيف نصلي عليك) کے جواب میں واقع ہوئے ہیں محتمل ہے کہ بعض نے آل ابراہیم پر اقتصار کر لیا ہو روایت بالمعنی کرتے ہوئے اس بنا پر کہ حضرت ابراہیم بھی شامل ہیں

اس حدیث میں آل محمد سے کون مراد ہیں؟ اس میں تعددِ اقوال ہے تو راجح یہ ہے کہ جن پر صدقہ حرام ہے، اس بابت اختلاف کا مفصل حال کتاب الزکاۃ میں گزرا، اسی پر شافعی نے منصوص کیا اور یہی جمہور کا مختار ہے اس کی تائید نبی اکرم کا حضرت حسن سے یہ قول کرتا ہے: (إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة) یہ کتاب البیوع میں حضرت ابو ہریرہ سے منقول گزرا، مسلم کی عبد المطلب بن ربیعہ سے ایک اور حدیث کے اثناء مرفوع نقل کیا کہ (إن هذه الصدقة إنما هي أوساخ الناس و إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد) (یعنی صدقہ لوگوں کی میل کچیل ہے اور یہ محمد ﷺ اور آلِ محمد کیلئے حلال نہیں) احمد کہتے ہیں حدیثِ تشہد میں آل محمد سے مراد آپ کے اہل بیت ہیں اس پر کیا آل کی بجائے (أهل) کہنا جائز ہے؟ ان کے ہاں اس ضمن میں دو روایتیں ہیں، بعض نے کہا آل محمد سے مراد آپ کی ازواج و ذریت ہے کیونکہ اکثر طرق حدیث میں: (و آل محمد) کا لفظ ہے ابوحمید کی حدیث میں اس کی جگہ (و أزواجه و ذريته) ہے تو اس سے دلالت ملی کہ آل سے مراد ازواج و ذریت ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ تینوں یعنی ازواج، ذریت اور آل کے مابین جمع بھی ثابت ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے تو یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ بعض رواۃ نے وہ کچھ یاد رکھا جو بعض نے نہیں تو تشہد میں آل سے مراد ازواجِ مطہرات اور جن پر صدقہ حرام ہے اور ذریت بھی ان میں داخل ہے، اس سے تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے، ایک حدیثِ عائشہ میں ازواج مطہرات پر آل کے لفظ کا اطلاق موجود ہے چنانچہ کہا: (ما شَبِعَ آل محمد مِنْ خُبْزٍ مأدُوْم ثلاثا) یہ پہلے بھی گزری اور آگے الرقاق میں آئے گی ایک حدیثِ ابو ہریرہ میں

ہے: (أللهم اجعل رزقَ آل محمد قُوتا) گویا ازواج کا اِفراد بالذکر تنویہاً بھم (یعنی ان کی انفرادیت اجاگر کرنے کیلئے) ہوا اسی طرح ذریت کا بھی،

بعض کا قول ہے کہ آل سے مراد صرف حضرت فاطمہ کی ذریت ہے اسے نووی نے شرح المہذب میں نقل کیا بعض نے کہا سب قریشی مراد ہیں یہ بات ابن رفعہ نے الکفایہ میں نقل کی بعض نے آل سے مراد تمام امتِ اجابت کو قرار دیا بقول ابن عربی مالک کا میلان اسی طرف ہے اور یہی ازہری نے اختیار کیا اسے ابوالطیب طبری نے بعض شافعیہ سے نقل کیا نووی نے شرحِ مسلم میں اسے ترجیح دی قاضی حسین اور راغب نے اسے امت کے اتقیاء کے ساتھ مقید کیا اسی پر قولِ اطلاق کو محمول کیا جائے گا، اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: (إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ)[الأنفال: ۳۴] اور نبی اکرم کا فرمان: (إنَّ أولیائی سنکم المتقون) ،نوادرِابی العیناء میں سے ہے کہ ایک ہاشمی سے ان کی ناراضی ہوئی تو اس نے کہا: (أ تغض منی) (یعنی کیا میری گستاخی کرتے ہو) جبکہ ہر نماز میں تم مجھ پر درود بھیجتے ہو جب کہتے ہو: (اللهم صل علي محمد وعلي آل محمد) انہوں نے پلٹ کر جواب دیا (جب میں یہ کہتا ہوں) میری مراد ان کے طیب وطاہر لوگوں سے ہوتی ہے اور تم ان میں سے نہیں ہو، مطلق کلام کو اس امر پر بھی محمول کرنا ممکن ہے کہ صلاۃ سے مراد رحمتِ مطلقہ ہے تو کسی تقیید کی ضرورت نہیں، ان کیلئے حضرت انس کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا گیا: (آلُ محمد کُلُّ تَقِيٍّ) اسے طبرانی نے نقل کیا لیکن اس کی سند نہایت کمزور ہے بیہقی نے اسے حضرت جابر سے موقوفا نقل کیا مگر اس کی سند بھی ضعیف ہے۔

(کما صلیت علی آل ابراهیم) موقعِ تشبیہ کی بابت مشہور سوال ہے کیونکہ (بلاغت کے قواعد میں) مقرر یہ ہے کہ مشبہ مشبہ بہ سے کمتر ہوتا ہے اور یہاں اس کا عکس واقع ہے کیونکہ آنجناب اکیلے ہی تمام آل اور حضرت ابراہیم سے بھی افضل ہیں اور یہاں تو آل محمد بھی ہمراہ مذکور ہیں اور آپ کے افضل ہونے کا قضیہ یہ ہے کہ صلاۃ مطلوبہ ہر اس صلاۃ سے افضل ہو جو آپ کے لئے حاصل ہوئی یا ہو، اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں اول یہ کہ آپ نے اس کی تعلیم یہ جاننے سے قبل دی کہ آپ حضرت ابراہیم سے افضل ہیں مسلم نے حضرت انس سے روایت کیا کہ ایک شخص نے نبی اکرم کو (یا خیر البریة) کہہ کر مخاطب کیا تو آپ نے فرمایا وہ حضرت ابراہیم ہیں، ابن طبری نے اس طرف اشارہ کیا اور اس کی اس امر سے تائید لی کہ آپ نے اپنے آپ کیلئے حضرت ابراہیم کی برابری کا سوال کیا اور امت کو بھی یہ دعا کرنے کا حکم دیا تو اللہ تعالیٰ نے بن مانگے ہی آپ کی طلب سے زیادہ عطا کیا کہ حضرت ابراہیم سے بھی افضل کر دیا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ اگر ایسا ہوتا (کہ آپ کو وقتِ تعلیم اپنے حضرت ابراہیم سے افضل ہونے کا علم نہ تھا) تو یہ جاننے کے بعد غیر صفۃ صلاۃ کیلئے اسے تبدیل کر لیتے، دوسرا جواب یہ کہ آپ نے ازرہِ تواضع یہ کہا اور امت کیلئے یہ مشروع کیا تا کہ وہ اس کے ساتھ اکتسابِ فضیلت کریں، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ دراصل اصلِ درود کی اصلِ درود کے ساتھ ہے نہ کہ قدر (یعنی رتبہ) کی قدر کے ساتھ تو اس کی مثال یہ آیت ہے: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ)[النساء: ۱۶۳] اور جیسے قرآن نے کہا: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[البقرة: ۱۸۳] (پہلے ایک جگہ راقم نے رائے دی اور زمانۂ طالبعلمی میں اس کا اظہار اپنے مصری اساتذہ کے سامنے بھی کیا تھا کہ مشبہ کا مشبہ بہ سے کمتر ہونا ایک رائے ہے جو لازم نہیں صحیح وصائب ہو کیونکہ سورہ النور میں اللہ نے اپنے نور کو: كَمِشْكَاةٍ فِيهَا

مِصْبَاحٌ الخ سے تشبیہ دی ہے گویا مشکاۃ فیھا نور الخ مشبہ بہ ہے تو کیسے تسلیم کرلیں کہ یہ اللہ کے نور کے مقابلہ میں فزوں تر ہے؟)

کہتے ہیں یہ قائل کے اس قول کی مانند ہے: (أَحْسِنْ إِلىٰ وَالِدِكَ كما أَحْسَنْتَ إلى فلان) (یعنی اپنے والد کے ساتھ بھی حسنِ سلوک کرو جیسے فلان کے ساتھ کرتے ہو) تو مراد اصلِ احسان ہے نہ کہ قدر، اسی سے یہ قولہ تعالی ہے: (وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ) قرطبی نے المفہم میں اسی جواب کو راجح قرار دیا، چوتھا جواب یہ کہ کاف برائے تعلیل ہے جیسے اس آیت میں: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُوْلاً مِنكُمْ) [البقرة: ١٥١] (نہ کہ برائے تشبیہ) اور یہ آیت: (فَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ)[البقرة : ٩٨] بعض نے کہا کاف اپنے بابِ تشبیہ پر ہی ہے پھر اس سے عدول کر کے خصوصیتِ مطلوب کے ساتھ اعلام کیلئے ہوئی، پانچواں جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ آپ کو بھی خلیل بنالے جیسے اس نے حضرت ابراہیم کو بنایا تھا اور آپ کے لئے بھی انہی کی مانند لسانِ صدق کریں اس کے ساتھ ساتھ جو اللہ کی محبت آپ کے لئے حاصل ہوئی، اس کا ردوہ اعتراض کرتا ہے جو اول پر وارد ہوا، بعض نے اس کی یہ مثال بیان کر کے تقریب کی کہ جیسے ایک شخص ایک ہزار کا اور دوسرا دو ہزار کا مالک ہو تو دو ہزار کا مالک دعا کرے کہ اسے ہزار کے مالک کی مانند ایک اور ہزار مل جائے تو اس طرح اس کے پاس ہزار کے مالک کی نسبت دوگنا مال ہو جائے گا، چھٹا یہ کہ (اللهم صل على محمد) تشبیہ سے مقطوع (یعنی الگ) ہے تو تشبیہ کا تعلق (وعلى آل محمد) سے ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ غیرِ انبیاء کیلئے ممکن نہیں کہ وہ انبیاء کے مساوی بنیں تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ ان کیلئے اسی قسم کی صلاۃ کا طالب ہوا جائے جو حضرت ابراہیم اور آپ کی انبیاء آل پر واقع ہوئی؟ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ مطلوب ان کیلئے حاصل ثواب ہے نہ کہ وہ تمام صفات جو اس ثواب کا باعث ہوئیں، عمرانی نے البیان میں ابو حامد (یعنی غزالی) سے نقل کیا کہ انہوں نے شافعی سے یہ جواب نقل کیا ہے، ابن قیم نے شافعی سے اس قول کی صحت کو مستبعد سمجھا ہے کیونکہ وہ اپنی فصاحت اور عربی زبان کے اسرار و رموز کی معرفت کے باوصف ایسی کلام نہیں کہہ سکتے جو اس رکیک ترکیب کو مستلزم ہو جو کلامِ عرب میں معیب باور ہوگی، یہی کہا لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ترکیب (یعنی اگر مقطوع قرار دیں) رکیک نہیں بلکہ تقدیرِ کلام ہے: (اللهم صل علىٰ محمد و صل على آل محمد كما صليت الخ) تو تشبیہ کا دوسرے جملہ سے متعلق ہونا ممتنع نہیں،

ساتواں جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ مجموع کی مجموع کے ساتھ ہے کیونکہ آل ابراہیم میں کثیر انبیاء ہوئے ہیں تو جب حضرت ابراہیم اور آل ابراہیم کی ان ذوات کثیر کا آنجناب کی صفات کثیرہ سے موازنہ و تقابل کیا جائے تو انتفائے تفاضل ممکن ہے بقول ابن حجر اس جواب کیلئے معکر یہ امر ہے کہ باب کی ثانی حدیثِ ابو سعید میں فقط اسم بمقابلہ اسم واقع ہے کہ اس میں ہے: (اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم) (مگر یہ تو طے ہو چکا کہ بعض رواۃ نے سارے الفاظ نقل نہیں کئے)

آٹھواں جواب یہ دیا گیا کہ تشبیہ اس تناظر میں جو آنجناب اور آل محمد کیلئے فرداً فرداً حاصل ہوئی تو نمازیوں کے مجموع صلاۃ سے اولِ تعلیم سے لے کر آخر الزمان تک اس صلاۃ کا اَضعاف حاصل ہوا جو آل ابراہیم کیلئے حاصل ہوا، ابن عربی نے اسے یوں تعبیر کیا کہ مراد اس صلاۃ کا دوام اور استمرار ہے، نواں جواب یہ کہ تشبیہ دراصل نمازی کی طرف راجع ہے اس بابت کہ اسے جو ثواب (درود پڑھنے کے عوض) مل رہا ہے نہ کہ بنسبت اس کے جو آنجناب کیلئے حاصل ہے، یہ [illegible] ہے کیونکہ اس طرح گویا وہ یہ کہہ رہا ہے اے اللہ تو

مجھے ثواب عطا کر میرے اس درود کے بدلے جو میں نبی اکرم پر بھیج رہا ہوں جیسے تو نے: (صليت على الخ) اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ مراد (مثل ثواب المصلي على ابراهيم) ہے(یعنی حضرت ابراہیم پر درود بھیجنے والے کے ثواب کی مثل) دسواں جواب یہ کہ اولا اس مقدمہ مذکورہ کو مردود و مدفوع کیا جائے کہ مشبہ بہ مشبہ سے ارفع ہوتا ہے کہ یہ مطرد نہیں بلکہ کبھی تشبیہ بالمثل ہوتی ہے اور کبھی بالدون (یعنی مشبہ سے کمتر شیٔ کے ساتھ تشبیہ دینا) جیسے اس آیت میں: (مثل نوره كمشكاة)[النور: ۳۵] (الحمد للہ اپنی سابقہ سطور اور پہلے بھی کسی جلد میں اپنی رائے جو لڑکپن سے میرے ذہن میں ملہم ہوئی اور کسی نے بھی میری تشفی نہ کی، الحمد ثم الحمد یہ اسطر پڑھ کر قلبی سکون محسوس ہوا) کہاں یہ نورِ مشکاۃ اور کہاں اللہ کا نور؟ لیکن جب مشبہ بہ سے مراد یہ ہے کہ وہ سامع کیلئے ظاہر اور واضح (اور معروف) شیٔ ہو تو (تقريبِ اذہان کے لئے) نور کی مشکاۃ کے ساتھ تشبیہ حسن ہوئی، اسی طرح یہاں کا معاملہ ہے جب حضرت ابراہیم اور آل ابراہیم کی تعظیم ان پر صلاۃ کے ساتھ تمام امم کے نزدیک مشہور و واضح ہے تو محمدؐ اور آل محمد کیلئے اسی قسم کی صلاۃ کے حصول کی طلب و دعا جیسے حضرت ابرہیم و آل ابراہیم کیلئے ہوئی، حسن واقع ہوئی اس کی تائید اس طلب مذکور کو (في العالمين) کے الفاظ کے ساتھ ختم کرنے سے ملی یعنی جیسے تو نے ان پر صلاۃ کو عالمین میں ظاہر و باہر کیا اسی طرح آنجناب اور آپ کی آل کیلئے کر دے اسی لئے (في العالمين) کا وقوع صرف آل ابراہیم کے ذکر میں ہوا ہے نہ کہ آل محمد کے ذکر کے ساتھ اس روایت میں جس میں یہ وارد ہوا اور وہ ہے حضرت ابومسعود کی روایت جسے مالک اور مسلم وغیرہما نے تخریج کیا، طیبی نے اسے یوں تعبیر کیا ہے کہ مذکورہ تشبیہ ناقص کے کامل سے الحاق کے باب سے نہیں بلکہ غیر مشتہر کے مشتہر کے ساتھ الحاق سے ہے، حلیمی کہتے ہیں اس تشبیہ کا سبب یہ ہے کہ فرشتوں نے حضرت ابراہیم کے گھر آ کر کہا تھا: (رَحمَةُ اللهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيكُم أهلَ البَيتِ إنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ) [هود : ۷۳] اور یہ امر معلوم ہے کہ حضرت محمد اور آل محمد حضرت ابراہیم کے اہل بیت میں سے ہیں تو گویا کہا ان ملائکہ کی دعا قبول کر جنہوں نے یہ محمد اور آپ کی آل کی بابت کہا ہے جیسے ان کی دعا قبول کی تھی جب انہوں نے آل ابراہیم جو تب موجود تھے، کی بابت یہ کہا تھا اسی لئے انہی الفاظ کے ساتھ درود کا اختتام ہوا جو آیتِ مذکورہ کے اختتام میں ہیں یعنی (حميد مجيد)

نووی ان میں سے بعض جوابات کو ذکر کر کے لکھتے ہیں سب سے احسن جواب جو امام شافعی کی طرف منسوب کیا گیا کہ اصلِ صلاۃ کی اصلِ صلاۃ کے ساتھ یا مجموع کی مجموع کے ساتھ تشبیہ ہے، ابن قیم اکثر مذکورہ جوابات ماسوائے تشبیہ المجموع بالمجموع کے کی تزییف کرنے کے بعد کہتے ہیں اس سے بھی احسن یہ کہا جائے کہ خود آنجناب بھی تو آل ابراہیم میں شامل ہیں اور یہ بات ابن عباس سے بھی آیت: (إنَّ اللهَ اصطَفىٰ آدمَ و نُوحاً وَ آلَ إبرَاهِيمَ وَآلَ عِمرَانَ عَلَى العَالَمِينَ) [آل عمران:۳۳] کی تفسیر میں ثابت ہے، کہتے ہیں حضرت محمد آلِ ابراہیم میں سے ہیں تو گویا ہمیں حکم دیا کہ ہم محمد اور آلِ محمد پر درود بھیجیں خصوصا اس قدر کے ساتھ جو ہم نے آپ پر حضرت ابراہیم اور آل ابراہیم کے ساتھ (شامل کر کے) درود بھیجا ہے تو آپ کی آل کیلئے وہ کچھ حاصل ہوگا جو ان کیلئے لائق ہے اور باقی سب آپ کیلئے ہوگا اور یہ قدر قطعا ازید ہے اس سے جو دیگر آل ابراہیم کیلئے ہے، اس توجیہہ سے تشبیہ کا فائدہ بھی ظاہر ہوا اور یہ کہ اس لفظ کے ساتھ آپ کیلئے جو طلب کیا جا رہا ہے وہ دیگر الفاظ کے ساتھ مطلوب سے افضل ہے، ابن حجر کہتے ہیں میں نے ہمارے شیخ مجد الدین شیرازی لغوی کی ایک کتاب میں ایک اور جواب بھی پایا ہے جسے انہوں نے بعض اہلِ کشف سے نقل کیا اس کا

محصل یہ ہے کہ تشبیہ (لغير اللفظ المشبه به) ہے نہ کہ اس کے عین کیلئے اور یہ اس طرح کہ ہمارے قول: (اللهم صل علي محمد) سے مراد یہ ہے کہ آپ کے اتباع میں ایسے لوگ بنا جو امرِ دین میں کمال کو پہنچیں اور علمائے شرع کی طرح بنا کہ وہ امرِ شریعت کو مضبوط کریں (كما صليت على إبراهيم) کہ جیسے تو نے حضرت ابراہیم کے اتباع میں انبیاء پیدا فرمائے جو شریعت کے مبلغ اور پیغامبر تھے تو آل محمد سے مراد آپ کے اتباع میں سے ایسے لوگ جو (محدَّثین) (یعنی صاحبِ الہام) ہوں گے جو مغیبات کی بابت خبریں دیں گے جیسے تو نے حضرت ابراہیم پر صلاۃ کی کہ ان کی نسل میں انبیاء پیدا کئے جو اِخبار بالمغیبات کرتے تھے تو مطلوب آلِ محمد کیلئے صفاتِ انبیاء کا حصول ہے اور آل سے مراد دین میں آپ کے اتباع ہیں، بقول ابن حجر یہ جید ہے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں صلاۃ سے مراد دعا ہے، اس قسم کے دعوی میں ایک اور جواب بھی ہے کہ مراد یہ ہے کہ اے اللہ حضرت محمد کی دعا آپ کی امت کی بابت قبول کر جیسے تو نے حضرت ابراہیم کی ان کی اولاد کی بابت قبول کی تھی، کہتے ہیں اس پر دونوں جگہ آل کا عطف معکر ہے۔

(على آل إبراهيم) یہ آپ کی ذریت حضرات اسماعیل اور اسحاق علیہما السلام کی نسل سے جو مسلم و متقی تھے یعنی صدیقین، شہداء اور صالحین جیسا کہ اس پر شراح کی ایک جماعت نے جزم کیا، اگر ثابت ہو کہ حضرت ابراہیم کی حضرت سارہ اور حضرت ہاجرہ کے علاوہ بھی ان کی بیویوں سے اولاد تھی (اور ان دو کے سوا بھی ان کی بیویاں تھیں) اسی طرح آل محمد کے بھی ایسے ہی افراد۔ (و بارك) یہاں برکت سے مراد زیادت من الخیر اور کرامت ہے بعض نے کہا مراد عیوب سے تطہیر اور تزکیہ نفس ہے، بعض نے کہا مراد اس کا اثبات اور استمرار ہے، یہ ان کے قول: (بَرَكَتِ الإبلُ أي ثَبَتَتْ على الأرض) سے ہے (یعنی زمین پر بیٹھ گئے) اسی سے (بركة الماء) ہے پانی کی اس میں اقامت کی وجہ سے! حاصلِ کلام یہ کہ مطلوب خیر سے انہیں اوفی حصہ عطا ہو اور یہ سلسلہ ثابت و مستمر رہے، عالمین سے یہاں مراد جیسا کہ ابو مسعود کی روایت میں ہے، اصنافِ خلق ہیں، اس میں کئی اور اقوال بھی ہیں بعض نے کہ ما حواه بطن الفلك (یعنی جن پہ آسمان سایہ فگن ہے) بعض نے کہا ہر محدث، بعض نے کہا ہر ذی روح، بعض نے قیدِ عقلاء ذکر کی اور بعض نے انس و جن مراد لئے۔

(إنك حميد مجيد) حمید فعیل، حمد سے بمعنی محمود ہے اور اس کا ابلغ وہ جس کیلئے صفاتِ حمد کی اکملیت حاصل ہو بعض نے کہا یہ بمعنی حامد ہے ای: (يحمد أفعال عباده) (یعنی اپنے بندوں کے [نیک] افعال کی تعریف کرتا ہے) مجید مجد سے ہے یہ کامل فی الشرف کی صفت ہے، یہ عظمت و جلال کو مستلزم ہے جیسا کہ حمد صفتِ اکرام پر دال ہے، ان دو عظیم اسماء کے ساتھ اس دعا کے ختم کی مناسبت یہ ہے کہ مطلوب اللہ کی اپنے نبی کی تکریم، اس کی آپ پر ثناء، تنویہا بہ (یعنی آپ کی شان کو اجاگر کرنے) اور آپ کیلئے مزید تقرب کا عطا کرنا اور یہ اس چیز سے جو طلبِ حمد و مجد کو مستلزم ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ یہ دونوں مطلوب کیلئے تعلیل کی مانند ہیں یا یہ اس کے لئے تذییل (یعنی تمہید) کی طرح ہے مفہوم یہ کہ تو فاعل ہے اس امر کا جس کے ساتھ پیدر پے نعمتوں کے باعث تو مستوجبِ حمد ہو، اپنے سب بندوں پر احسان کی کثرت کے ساتھ تو کریم ہے، اس حدیث سے ہر نماز میں نبی اکرم پر درود بھیجنے کے وجوب پر استدلال کیا گیا ہے ابو مسعود سے اس حدیث کے بعض طرق میں وارد کے مدنظر، اسے اصحابِ سنن نے۔ ترمذی ابن خزیمہ اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراہیم تیمی عن محمد بن عبد اللہ بن زید عن ابو مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (فكيف نصلي

علیك إذا نحن صلینا علیك فی صلاتنا) اس کا بعض حصہ تفسیر سورہ احزاب میں گزرا، دارقطنی لکھتے ہیں اس کی سند حسن و متصل ہے بقول بیہقی حسن صحیح ہے، ابن ترکمانی نے تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ حفاظ ابن اسحاق کی ان روایات سے احتراز کرتے ہیں جن میں وہ متفرد ہوں بقول ابن حجر یہ اعتراض متجہ ہے کیونکہ ابن اسحاق اس زیادت کے ساتھ متفرد ہیں لیکن جس کے ساتھ وہ متفرد ہوں وہ اگر چہ صحیح کے درجہ کونہیں پہنچتی مگر حسن کے درجہ میں ضرور ہوتی ہے اگر تصریح بتحدیث کریں اور یہاں یہی کیا ہے، اس قسم کی روایت پر حکمِ صحت وہی لگاتا ہے جو حسن اور صحیح کا باہمی فرق نہیں جانتا اور ہر صالح للحجت کو صحیح کہہ دیتا ہے، ابن حبان کی یہی روش ہے اور جن کا ان کے ہمراہ ذکر ہوا، اس زیادت کے ساتھ شافعیہ کی ایک جماعت جیسے ابن خزیمہ اور بیہقی، نے احتجاج کرتے ہوئے تشہد میں نبی اکرم پر درود پڑھنا واجب قرار دیا ہے تشہد (یعنی أشهد أن لا إله الخ) کے بعد اور سلام سے قبل، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس میں اس کی کوئی دلالت نہیں بلکہ یہ ان الفاظ کے استعمال کے ایجاب کا فائدہ دینا ہے اس شخص کیلئے جو تشہد میں نبی اکرم پر درود بھیجے، بالفرض اگر یہ اصلِ صلاۃ کے ایجاب پر دال ہے تو اس مذکورہ محلِ مخصوص پر کوئی دلالت نہیں لیکن بیہقی نے اس کی تقریب کی ہے اس سابق الذکر امر کے ساتھ کہ جب آیت نازل ہوئی اور نبی اکرم نے انہیں اپنے پر تشہد میں کیفیتِ سلام کی تعلیم دی اور تشہد داخلِ نماز ہے تو آپ سے کیفیتِ صلاۃ کی بابت سوال کیا جس کی بھی آپ نے تعلیم دی تو اس سے دلالت ملی کہ اس سے مراد تشہد میں کلمہِ شہادت سے فراغت کے بعد۔ جس کی تعلیم ہو چکی تھی، آپ پر ایقاعِ صلاۃ ہے جہاں تک یہ احتمال کہ یہ خارج از نماز ہو تو یہ بعید ہے جیسا کہ عیاض وغیرہ نے کہا، ابن دقیق العید نے کہا اس میں اس بات پر تنصیص نہیں کہ اس کا امر نماز کے ساتھ مخصوص ہے، وجوبِ صلاۃ پر اس کے ساتھ استدلال کثیر ہے

بعض نے اس استدلال کہ آپ پر درود واجب ہے، کی اجماع کے ساتھ تقریر و تائید کی، خارجِ نماز آپ پر درود پڑھنا واجب نہیں اس پر بھی اجماع ہے تو متعین ہوا کہ یہ نماز میں واجب ہے، کہتے ہیں یہ ضعیف ہے کیونکہ ان کا قول کہ غیرِ نماز میں بالاجماع واجب نہیں تو اگر مراد عین یہی ہے تب تو صحیح ہے لیکن یہ مطلوب کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس امر کا فائدہ دیتا ہے کہ یہ احد الموضعین میں واجب ہے نہ کہ بعینہٖ (کسی ایک میں) الذخیرہ میں قرافی نے دعوی کیا ہے کہ یہ استدلال امام شافعی نے کیا تھا، اس کا رد انہوں نے اسی قسم کی بات کے ساتھ کیا جو ابن دقیق العید نے کہی، اسے شافعی کی طرف منسوب کرنا درست نہیں شافعی نے الام میں جو کہا وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر درود بھیجنا فرض کیا ہے اپنے اس قول کے ساتھ: (إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْما)[الأحزاب: ٥٦] تو نماز کے اندر اس کے ہونے سے کوئی دیگر جگہ اولیٰ نہیں ہو سکتی، ہم نے اس کی دلالت نبی اکرم سے بھی پائی ہے چنانچہ ابراہیم بن محمد نے (حدثنی صفوان بن سلیم عن أبی سلمة بن عبد الرحمن عن أبی هريرة) سے روایت کیا کہ انھوں نے عرض کی یا رسول اللہ: (كيف نصلی عليك يعنی فی الصلاة قال تقولون: اللهم صل علی محمد الخ) اسی طرح ابراہیم بن محمد حدثنی سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرۃ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی عن کعب بن عجرۃ سے روایت نقل کی: (عن النبی ﷺ أنه كان يقول فی الصلاة اللهم صل علی محمد و آل محمد الخ) شافعی کہتے ہیں جب مروی ہے کہ نبی پاک انہیں تشہد فی الصلاۃ کی تعلیم دے رہے تھے اور یہ بھی مروی ہے کہ انہیں نماز میں آپ پر

درود پڑھنے کی بھی تعلیم دی تو جائز نہیں کہ ہم کہیں نماز میں تشہد تو واجب ہے البتہ درود واجب نہیں!

بعض مخالفین نے اس استدلال کا کئی وجوہ سے رد کیا اول ابراہیم بن ابی یحی کے ضعف کی جہت سے، اس بارے کلام مشہور ہے، دوم اگر بالفرض یہ ثابت ہے تو اول روایت میں ان کا قول: (يعني في الصلاة) کے قائل کی صراحت نہیں کی، سوم دوسری روایت میں ان کا قول: (كان يقول في الصلاة) اگر چہ بظاہر یہ فرض نماز کا تذکرہ ہے لیکن محتمل ہے کہ اس کا مفہوم ہو: (أي في صفة الصلاة عليه) (یعنی آپ پہ درود بھیجنے کی صفت کے بارہ میں) اور یہ قوی احتمال ہے کیونکہ کعب بن عجرہ سے اکثر طرق جیسا کہ گزرا دال ہیں کہ سوال صفتِ درود کی بابت واقع ہوا تھا نہ کہ اس کے محل و مقام کی بابت، رابع حدیث میں اس کے تشہد میں تعین کی کوئی دلالت نہیں خصوصا سلام سے قبل، ایک قوم نے اس ضمن میں شافعی کی رائے کو شاذ ثابت کرنے میں اِطناب سے کام لیا ان میں ابوجعفر طبری، ابوجعفر طحاوی، ابوبکر بن منذر اور خطابی ہیں عیاض نے الشفاء میں ان کے مقالات نقل کئے اس امر کے باعث کئی ایک نے ان پر تنقید کی کیونکہ ان کی کتاب کے موضوع کا اقتضاء تو یہ تھا کہ امام شافعی کی رائے کی تصویب کرتے کہ یہ تعظیمِ مصطفیٰ کی بات ہے خود انہوں نے آنجناب کے فضلات کی طہارت کے قول کا استحسان کیا ہے حالانکہ اکثر کا موقف اس کے برخلاف ہے لیکن انہوں نے اس لئے اسے جید قرار دیا یہ یہ زیادت فی تعظیم ہے، ایک جماعت نے شافعی کی حمایت کی اور کئی نقلی ونظری دلائل پیش کئے اور دعوائے شذوذ کا رد کیا اور صحابہ وتابعین ومن بعدہم کی ایک جماعت سے یہی رائے نقل کی، اس سلسلہ میں سب سے اصح اثر جو حاکم نے قوی سند کے ساتھ ابن مسعود سے نقل کیا کہ نمازی تشہد کہے پھر نبی اکرم پر درود بھیجے پھر اپنے لئے دعائیں کرے، یہ اقوی شئ ہے جس کے ساتھ شافعی کے حق میں احتجاج کیا جاسکتا ہے کیونکہ ابن مسعود نے ہی یہ روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے انہیں نماز کا تشہد سکھلایا اس میں یہ الفاظ بھی تھے: (ثم ليتخير من الدعاء ما شاء) تو جب ابن مسعود سے دعاء سے قبل نبی اکرم پر صلاۃ کا امر ثابت ہے تو دلالت ملی کہ وہ اس کے تشہد اور دعاء کے مابین ہونے کے ذکر پر مشتمل زیادت سے مطلع ہوں گے، تو جس نے ابن مسعود کی ہی ایک روایت کا سہارا لے کر شافعی کی رائے کا رد کیا ان کی حجت مندفع ہوئی جیسا کہ عیاض نے ذکر کیا کہ یہ ہے ابن مسعود کا تشہد جس کی تعلیم انہیں نبی اکرم نے دی اور اس میں آپ پر درود پڑھنے کا ذکر نہیں ہے، اسی طرح خطابی کا قول کہ ابن مسعود کی حدیث کے آخر میں ہے: (إذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك) لیکن ان کا رد کرتے ہوئے کہا گیا کہ یہ جملہ حدیث میں ادراج ہے بتقدیرِ ثبوت اس امر پر اس کا حمل ہوگا کہ درود کی مشروعیت تشہد کی تعلیم کے بعد وارد ہوئی، اسے ترمذی کی حضرت عمر سے موقوف روایت سے تقویت ملتی ہے کہ دعا ارض وسماء کے مابین موقوف رہتی ہے اوپر نہیں جاتی حتی کہ نبی اکرم پر درود بھیجا جائے،

بقول ابن عربی اس طرح کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ حکمِ مرفوع میں ہے، جزء حسن بن عرفہ میں اس کیلئے ایک مرفوع شاہد بھی وارد ہے، عمری نے عمل یوم ولیلۃ میں جید سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ نماز قراءت، تشہد اور مجھ پر درود کے بغیر نہیں ہوتی بیہقی نے الخلافیات میں قوی سند کے ساتھ شعبی جو کبار تابعین میں سے ہیں، سے نقل کیا کہ جس نے تشہد میں نبی اکرم پر درود نہ پڑھا وہ نماز کا اعادہ کرے، طبری نے بسند صحیح مطرف بن عبداللہ بن شخیر جو تابعیِ کبیر ہیں، سے نقل کیا کہ ہمیں تشہد کی یہ تعلیم دی جاتی کہ جب (و أشهد أن محمدا عبده و رسوله) کہو اللہ کی حمد وثنا کرو پھر نبی اکرم پر درود پڑھو پھر اپنی حاجت کو دربار خداوندی

میں پیش کرو، جہاں تک فقہائے امصار ہیں تو وہ شافعی کی اس رائے کے خلاف پر متفق نہیں بلکہ احمد سے دونوں روایتیں منقول ہیں، اسحاق سے منقول ہے کہ اگر عمداً اس کا ترک کیا تو نماز دہرائے ، مالکیہ کے ہاں بھی اس بابت باہمی اختلاف ہے ابن حاجب نے سنن الصلاۃ میں درود کا ذکر کر کے لکھا صحیح یہی ہے تو اس کے شارح عبد السلام لکھتے ہیں مراد یہ کہ دوسری رائے اس کے وجوب کی ہے، ابن المواز کا ظاہرِ کلام بھی یہی ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ہمارے بعض شیوخ نے ان کے ان حضرات پر لازم کیا جن کا موقف ہے کہ جب بھی نبی اکرم کا نام لے آپ پر درود بھیجنا واجب ہے کہ وہ نماز کے تشہد میں بھی اسے واجب قرار دیں، ان میں طحاوی ہیں، سروجی نے شرح ہدایہ میں المحیط، العقد، التحفہ اور المغیث کے مصنفین سے بھی یہ ذکر کیا کیونکہ آخرِ تشہد میں نبی اکرم کا ذکر کیا جاتا ہے البتہ وہ اس کا التزام تو کر سکتے ہیں مگر صحتِ نماز کی شرط قرار نہیں دے سکتے، طحاوی نے ذکر کیا کہ حرملہ شافعی سے سلام سے قبل اور (و أشهد أن محمدا الخ) کے بعد اس کا وجوب نقل کرنے میں متفرد ہیں، کہتے ہیں لیکن ان کے اصحاب نے اسے قبول کیا اور اس کی تائید کی اور اس پر مناظرے کئے ہیں اور ان کے اتباع نے ان کیلئے ابوداؤد، نسائی اور ترمذی کی۔ انہوں نے اسے صحیح قرار دیا اسی طرح ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے بھی، فضالہ بن عبید سے مروی حدیث سے استدلال کیا، کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک شخص کو سنا نماز میں دعا کر رہا ہے مگر نہ اللہ کی حمد کی اور نہ آپ پر درود بھیجا تو فرمایا اس نے جلدی کی ہے پھر اسے بلایا اور ہدایت فرمائی کہ جب تمہارا کوئی نماز پڑھے تو اللہ کی تحمید سے ابتدا کرے پھر نبی اکرم پر درود بھیجے پھر جو چاہے دعاء کرے، یہ ان امور سے ہے جو دال ہیں کہ ابن مسعود کا سابق الذکر قول مرفوع ہے کہ اس کے بھی یہی الفاظ ہیں،

ابن عبد البر نے حدیثِ فضالہ سے وجوب کیلئے استدلال پر تنقید کی اور کہا کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ اس نمازی کو نماز کے اعادہ کا حکم بھی دیتے جیسے آپ نے (المسیء صلاتہ) کو اعادہ کا حکم دیا تھا، ابن حزم نے بھی اس طرف اشارہ کیا، جواب دیا گیا کہ محتمل ہے وجوب اس کے فراغ کے وقت واقع ہوا ہو اور دعوائے وجوب میں تمسک بالامر کافی ہے، ایک جماعت جن میں حنفیہ کے جرجانی بھی ہیں، نے یہ رائے دی کہ اگر یہ فرض ہوتا تو اس کا مطلب ہوا وقتِ حاجت سے تاخیرِ بیان ہوا (جو درست نہیں) کیونکہ آپ نے انہیں تشہد سکھلایا پھر کہا: (فیتخیر من الدعاء ما شاء) درود کا ذکر نہیں کیا، اس کا جواب بھی اس احتمال سے دیا گیا کہ ممکن ہے اس وقت تک اس کی فرضیت نازل نہ ہوئی ہو! ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں صحیح میں یہ روایت (ثم لیتخیر) کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور ثم تراخی کیلئے ہوتا ہے اس سے دلالت ملی کہ تشہد اور دعا کے مابین بھی کچھ ہے، بعض نے اس کے لئے صحیح مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع سے استدلال کیا جس کے الفاظ ہیں: (إذا فرغ أحد کم من التشهد الأخير فليستعذ بالله من أربع) (یعنی جب تمہارا کوئی آخری تشہد سے فارغ ہو تو چار چیزوں سے اللہ کی پناہ کا طالب ہو) اسی پر ابن حزم نے تشہد میں استعاذہ واجب قرار دینے میں اعتماد کیا ہے اور اس امر میں کہ تشہد کے بعد نبی اکرم پر درود مستحب ہے نہ کہ واجب، بقول ابن حجر اس میں ہے جو ہے (یعنی محلِ نظر ہے) ابن قیم نے شافعی کے حق میں لکھتے ہوئے ذکر کیا کہ تشہد میں آپ پر درود پڑھنے کی مشروعیت پر اجماع ہے اختلاف در اصل وجوب اور استحباب میں ہے تو جنہوں نے عدم واجب کہا ان کا سلف صالح کے عمل سے تمسک محلِ نظر ہے کیونکہ ان کا عمل یہی تھا کہ درود پڑھتے تھے الا یہ کہ ان کی عمل سے مراد اعتقاد ہو، تب اس ضمن میں نقلِ صریح کی ضرورت ہے کہ یہ واجب نہیں اور یہ کہاں

ملے؟ کہتے ہیں جہاں تک عیاض کا قول کہ لوگوں نے یہ رائے رکھتے پر امام شافعی پر تشنیع کی ہے اس کی کوئی حیثیت نہیں، اس میں کیا شناعت ہے کیونکہ یہ نہ نص کے مخالف ہے اور نہ اجماع، قیاس اور نہ مصلحتِ راجحہ کے بلکہ یہ رائے تو ان کے مذہب کے محاسن میں سے ہے جہاں تک ان کا نقلِ اجماع کا دعویٰ تو اس کا رد ہو چکا،

جہاں تک یہ دعویٰ کہ شافعی نے ابن مسعود کا تشہد اختیار کیا ہے تو یہ ان کی اختیاراتِ شافعی سے عدم معرفت پر دال ہے انہوں نے دراصل ابن عباس کا تشہد اختیار کیا ہے، شافعیہ کی ایک جماعت نے جو اس بارے صریح مرفوع احادیث سے احتجاج کیا ہے، تو یہ ضعیف ہیں جیسے سہل بن سعد، حضرت عائشہ، ابومسعود اور بریدہ وغیرہم کی روایات! بیہقی نے الخلافیات میں اس کا استیعاب کیا تقویت کیلئے ان کا ذکر کرنے میں حرج نہیں نہ کہ یہ کہ حجت ان کے ساتھ قائم ہو بقول ابن حجر میں نے صحابہ و تابعین میں سے کسی سے عدم وجوب کی تصریح نہیں دیکھی مگر جو ابراہیم نخعی سے نقل کیا گیا اس کے باوجود ان سے لفظِ منقول جیسا کہ گزرا مشعر ہے کہ ان کا غیر قائل بالوجوب ہے کیونکہ انہوں نے اِجزاء کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

- 6358حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا السَّلَامُ عَلَيْكَ ، فَكَيْفَ نُصَلِّي قَالَ قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ .

طرفه - 4798 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ص: ۴۹۶)

ابن ابوحازم اور دراوردی دونوں کا نام عبدالعزیز تھا، ابن ابوحازم ان رواۃ میں سے ہیں جو بخاری کے ہاں حجت ہیں البتہ دراوردی سے صرف متابعات یا کسی کے ساتھ مقرون کر کے ہی تخریج کرتے ہیں، دونوں کے شیخ یزید، ابن عبداللہ بن ہاد ہیں۔

(هذا السلام عليك الخ) یعنی اسے تو ہم نے جان لیا جیسا کہ پہلی حدیث کی تقریر میں گزرا بقیہ فوائد بھی مذکور ہو چکے، اس حدیث کے ساتھ اس لفظ کے تعین پر استدلال ہوا جس کی نبی اکرم نے صحابہ کو تعلیم دی تا کہ امتثالِ امر ہو (یعنی بس وہی کہنا ہیں) یہ الگ بات کہ اسے مطلقا واجب کہیں یا (مقیدا بالصلاۃ) جہاں تک نماز میں ان کا تعین تو احمد سے ایک روایت یہی ہے ان کے اتباع کے نزدیک اصح عدم وجوب ہے، افضل کے الفاظ کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے تو احمد سے منقول ہے کہ اکمل وہی الفاظ جو وارد ہوئے ان سے ایک قول تخییر کا بھی ہے، شافعیہ کے نزدیک اتنا کہہ دینا بھی کافی ہے: (اللهم صل على محمد) اس امر میں اختلا ف ہے کہ آیا ایسے الفاظ کہے جاسکتے ہیں جو آنجناب پر صلاۃ پر دال ہوں؟ مثلا بلفظِ خبر کہے جیسے: (صلى الله على محمد) اصح یہ ہے کہ مجزئ ہے اس لئے کہ لفظِ خبر کے ساتھ دعا آکد ہے تو یہاں تو بطریقِ اولیٰ جواز ہوا، مانعین تعمداً کہنے کی بابت وقوف کرتے ہیں، ابن عربی نے اسے راجح کہا بلکہ ان کی کلام دال ہے کہ ثوابِ وارد اسی کیلئے حاصل ہوگا جو اس مذکورہ کیفیت کے ساتھ درود کہے گا، ہمارے اصحاب اس امر پر متفق ہیں کہ خبر پر اقتصار کرنا مجزئ نہیں مثلا کہے: (الصلاة على محمد) کیونکہ اس میں صلاۃ کی اللہ کی طرف اسناد موجود نہیں، لفظِ محمد کی تعیین میں بھی اختلاف ہے لیکن آپ کے وصف کے ساتھ اکتفاء کو جائز قرار دیا گیا ہے مثلا نبی اور رسول

اللہ وغیرہ کیونکہ لفظِ محمد کے ساتھ تعبد واقع ہوا ہے تو اس سے مجزئ نہیں ہوگا مگر وہی لفظ جو اس سے اعلی ہو، اسی لئے اصح قول کے مطابق علماء نے کہا ہے کہ ضمیر پر یا احمد کے لفظ پر اکتفاء مجزئ نہیں کیونکہ تشہد میں (النبی) اور (محمد) کے الفاظ کے ساتھ گزرا ہے! جمہور کے نزدیک ہر اس لفظ کے ساتھ مجزئ ہے جو آپ پر درود کا مقصود ادا کرے حتی کہ بعض نے کہا اگر اثنائے تشہد ہی کہہ دیا: (الصلاة و السلام علیك أیها النبی) تو کافی ہے اسی طرح اگر کہا: (أشهد أن محمدا عبده و رسوله) تو بھی، لیکن اگر (عبده و رسوله) کو لفظِ محمد پر مقدم کرلیا تو یہ صحیح نہیں، اس کی بناء اس امر پر ہونا چاہئے کہ الفاظِ تشہد کی ترتیب مشترط نہیں اور یہی اصح ہے لیکن اس کے مقابل کی دلیل قوی ہے کیونکہ راوی کا قول ہے: (کما یعلمنا السورة) (تو جس طرح سورتوں کی آیات کی ترتیب شرط ہے اسی طرح تشہد کی بھی ہونی چاہئے) اسی طرح ابن مسعود کا یہ قول: (عَدَّهُنَّ فی یدی) میں نے بعض متاخرین کی اس موضوع پر تصنیف بھی دیکھی ہے، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وجوب نصِ قرآنی سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ساتھ: (صَلُّوا علیه و سَلِّمُوا تَسْلِیما) تو جب صحابہ نے کیفیت بارے سوال کیا اور نبی اکرم نے اس کی تعلیم دی تو ان الفاظ کے نقل میں اختلاف واقع ہوا ہے تو انہی پر اقتصار کرنا ہوگا جن پر روایات متفق ہیں دیگر کو ترک کردیں گے جیسے تشہد میں کیا کہ اگر متروک واجب ہوتے تو اس سے ساکت نہ رہتے اھ،

ابن فرکاح نے الاقلید میں اسے اشکال قرار دیتے ہوئے لکھا ان کا مسمیٰ صلاۃ کے ساتھ اکتفاء کا قول محتاجِ دلیل ہے کیونکہ احادیثِ صحیحہ میں اقتصار موجود نہیں ہے، وہ احادیث جن میں معلقا صلاۃ کا امر ہے ان میں ایسا اشارہ نہیں جو صلاۃ کے ضمن میں اس میں سے واجب ہو، روایات میں کم از کم الفاظ یہ ہیں: (اللهم صل علیٰ محمدِ کما صلیت علی إبراهیم) اسی وجہ سے فورانی نے صاحب الفروع سے ذکرِ ابراہیم کے وجوب میں دو وجہیں نقل کی ہیں اور عدم وجوب کے قائلین کیلئے اس امر سے احتجاج کیا کہ نسائی کے ہاں قوی سند کے ساتھ زید بن خارجہ کی روایت میں بغیر ذکرِ ابراہیم کے وارد ہے اس کے الفاظ ہیں: (صلوا عَلَیَّ و قُولُوا اللهم صَلِّ علیٰ محمد و علی آل محمد) ، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس میں بعض رواۃ کا اختصار ہے، نسائی نے اسی سند کے ساتھ اسے بتمامہ بھی نقل کیا ہے اسی طرح طحاوی نے بھی، آل پر ایجابِ صلاۃ بارے بھی اختلافِ اقوال ہے تو اس کے تعین میں بھی شافعیہ اور حنابلہ سے دو روایتیں منقول ہیں ان کے ہاں راجح اس کا عدم ہے یہی جمہور کا قول ہے ان کے کثیر نے اس میں اجماع کا دعوی کیا، شافعیہ میں سے اکثر مثبتینِ وجوب نے اسے ترنجی کی طرف منسوب کیا ہے بیہقی نے شعب میں ابو اسحاق مروزی جو کبار شوافع میں سے ہیں، سے نقل کیا کہ میں اس کے وجوب کا معتقد ہوں بقول بیہقی احادیثِ ثابتہ میں ان کے قول کی صحت پر دلالت ہے بقول ابن حجر طحاوی کی مشکل میں ذکر کردہ کلام میں دلالت ہے کہ اسے حرملہ نے امام شافعی سے نقل کیا اور اس سے نبی اکرم اور آپ کی آل پر تشہد اول میں مشروعیتِ درود پر استدلال کیا، شافعیہ کے ہاں مصحح فقط آپ پر درود کے ساتھ اکتفاء کا استحباب ہے کیونکہ یہ مبنی علی التخفیف ہے جہاں تک اول قول تو ان کے اصحاب نے آخری تشہد میں اس کے حکم پر بناء کی ہے اگر ہم قول بالوجوب کریں، بقول ابن حجر آنجناب کے اپنے اصحاب کو ان کے سوال کے بعد کیفیتِ صلاۃ کی تعلیم سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہی آپ پر درود کے ضمن میں سب سے افضل کیفیت ہے کیونکہ آپ اپنے لئے اشرف و افضل ہی اختیار کرسکتے تھے، اس پر یہ مترتب ہوگا کہ اگر کوئی قسم اٹھائے کہ سب سے افضل درود پڑھے

گا تو اس کی قسم تبھی پوری ہوگی اگر یہی مذکورہ الفاظ پڑھے، نووی نے الروضہ میں اسی کی تصویب کی رافعی کے ابراہیم مروزی سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ اس کی قسم پوری ہو جائے گی اگر کہے: (كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذاكِرُوْنَ و كلما سَهَا عَنْ ذِكْرِهِ الغافلون) ، بقول نووی گویا اس کا اخذ امام شافعی کے اس کیفیت کے ذکر سے کیا بقول ابن حجر یہ ان کے رسالہ کے خطبہ (یعنی مقدمہ) میں ہے لیکن (سها) کی بجائے (غفل) لکھا،

ازداعی کہتے ہیں ابراہیم مذکور قاضی حسین کی تعلیقات سے کثیر النقل ہیں اس کے باوجود قاضی نے تو یہ لکھا ہے کہ قسم تبھی پوری ہوگی اگر یہ کہے: (اللهم صل علی محمد کما هو أهله و مستحقه) بغوی نے بھی اپنی تعلیق میں یہی نقل کیا بقول ابن حجر اگر دونوں کو جمع کرلے کہ حدیث میں وارد الفاظ بھی کہہ لے اور امام شافعی سے منقول بھی اور جو قاضی نے لکھے وہ بھی تو یہ اشمل ہوگا، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ روایاتِ ثابتہ میں موجود تمام الفاظ کو جمع کر کے اسے بطورِ ذکر استعمال کرے تو قسم پوری ہو جائے گی ہمارے شیخ مجد الدین شیرازی نے نبی اکرم پر درود کی فضیلت کے موضوع پر اپنے رسالہ میں بعض علماء کا یہ قول نقل کیا کہ افضل الکیفیات (یعنی افضل الفاظ) یہ ہیں: (اللهم صل علی محمد عبدك ورسولك النبی الأمی و علی آله و أزواجه و ذریته و سَلِّمْ عَدَدَ خَلْقِكَ و رِضَا نَفْسِكَ و زِنَةَ عَرْشِكَ و مِدَادَ كلماتك) ایک اور سے یہی اور مزید یہ بھی نقل کئے: (عَدَدَ الشَّفْعِ وَ الْوِتْرِ و عدد كلماتك التامة) ان کے قائل کا نام ذکر نہیں کیا، دلیل سے البتہ رہنمائی یہ ملتی ہے کہ حدیثِ ابو ہریرہ میں وارد الفاظ کہنے سے قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ اس میں آپ کا یہ قول بھی مذکور ہے: (مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكْتَالَ بالْمِكْيَالِ الأوفىٰ إذا صلىٰ علينا فليقل: اللهم صلِ علی محمد النبی و أزواجه أمهات المؤمنين و ذريته و أهل بيته كما صليت علی إبراهيم)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اگر مروزی کا مستند وہی جو شافعی نے کہا ہے تو کلامِ شافعی کا ظاہر یہ ہے کہ ضمیر اللہ تعالیٰ کیلئے ہے کیونکہ ان کے الفاظ ہیں: (و صلی الله علی نبیه کلما ذکره الذاکرون) تو جس نے تغییرِ عبارت کی اسے یہ کہنا چاہئے تھا : (اللهم صل علی محمد کلما ذَكَرَكَ الذاكرون) ، اس سے غیرِ انبیاء پر جوازِ صلاۃ کا بھی استدلال کیا گیا ہے اس بارے آمدہ باب میں بحث آئے گی، یہ استدلال بھی ہوا کہ واو ترتیب کو مقتضی نہیں ہوتی کیونکہ آیت میں صلاۃ وتسلیم کا امر واو کے ساتھ وارد ہوا چنانچہ کہا: (صلوا علیه و سلموا) جبکہ سلام کی تعلیم صلاۃ سے قبل ہوئی (اور تشہد میں بھی سلام صلاۃ سے قبل ہے) صحابہ کرام کا یہ قول بھی اس پر دال ہے: (عَلِمْنَا كيف نُسَلِّمُ عليك فكيف نُصَلِّيْ عليك)(یعنی آپ پہ سلام بھیجنے کا تو ہمیں علم ہوگیا صلاۃ کے کیا الفاظ ہیں؟) اس کے ساتھ نخعی کے سابق الذکر قول کا رد کیا گیا کہ امر بالصلاۃ کے امتثال میں تشہد میں یہی کہہ دینا مجزئ ہے : (السلام علیك أيها النبی و رحمة الله و بركاته) کیونکہ اگر یہ مجزئ ہوتا تو صحابہ کرام کے سوال کے جواب میں نبی اکرم اس طرف ان کی توجہ مبذول کراتے اور ایک اور کیفیتِ صلاۃ کی تعلیم نہ دیتے، اس سے استدلال ہوا کہ صلاۃ کا تسلیم اور تسلیم کا صلاۃ سے اِفراد مکروہ نہیں کیونکہ تسلیم کی تعلیم آپ نے صلاۃ کی بابت صحابہ کے سوال سے قبل کر دی تھی نووی نے کراہت کی تصریح کی ہے، ان کا استدلال آیت میں دونوں کے اکٹھے ورود سے ہے مگر یہ محلِ نظر ہے ہاں یہ مکروہ ہے کہ درود تو مفرداً کہا جائے اور سلام اصلاً ہی نہ کہا

جائے اگر سلام ایک وقت میں اور درود دوسرے وقت میں پڑھا جائے تو امتثال ہو جائے گا،

درود کی فضیلت کی تصریح میں کئی قوی احادیث ہیں بخاری نے ان میں کسی کی تخریج نہیں کی مثلا مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع یہ حدیث: (مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ واحدۃً صَلَّی اللّٰہُ علیہ عشرا) ابو داؤد اور نسائی۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، کے ہاں حضرت انس سے اس کا شاہد ہے اسی طرح نسائی کے ہاں ابو بردہ بن نیار اور ابو طلحہ کی روایتوں سے بھی، ان کے رواۃ ثقات ہیں ابو بردہ کے الفاظ ہیں: (من صلی علی مِنْ أمتی صلاۃً مُخلِصاً من قلبہٖ صلی اللہ علیہ بہا عشر صلوات و رَفَعَہٗ بہا عشر درجات و کتب لہ بہا عشر حسنات و مَحَا عنہ عشرَ سَیّآت) (یعنی میری امت میں سے جس نے اپنے دل سے اخلاص کے ساتھ ایک دفعہ درود بھیجا اللہ اس پہ دس رحمتیں نازل کرے گا، اس کے دس درجات بلند کرے گا، دس نیکیاں لکھ دے گا اور دس برائیاں اس سے محو کر دے گا) اسی طرح ابن مسعود کی یہ مرفوع حدیث: (إنَّ أَوْلَی الناس بی یوم القیامۃ أکْثَرُھم عَلَیَّ صلاۃً) اسے ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا بیہقی کی حدیثِ ابو امامہ اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (صلاۃُ أُمتی تُعْرَضُ عَلَیَّ فی کلِ یومِ جُمعۃٍ فَمَنْ کان أَقْرَبھم عَلَیَّ صلاۃً کان أقربھم منی منزلۃً) (یعنی ہر جمعہ کے دن مجھ پہ میری امت کا پڑھا ہوا درود و سلام مجھ پہ پیش کیا جاتا ہے تو منزلت میں مجھ سے زیادہ قریب وہ ہوگا جو صلاۃ و درود پڑھنے میں اکثار کرتا رہا) اس کی سند لا باس بہ ہے، جمعہ کے دن کثرت سے درود پڑھنے کی بابت حضرت اوس بن اوس کی حدیث ہے جسے احمد اور ابو داؤد نے تخریج کیا اور ابن حبان و حاکم نے حکمِ صحت لگایا، انہی میں سے یہ حدیث: (البخیل مَنْ ذُکِرْتُ عندہ فَلَمْ یُصَلِّ علی) (بخیل وہ ہے جس کے پاس میرا نام لیا گیا اور اس نے مجھ پہ درود نہ بھیجا) اسے ترمذی، نسائی، ابن حبان، حاکم، اور اسماعیل قاضی نے نقل کیا اور قاضی نے تفصیل کے ساتھ اس کے طرق کی تخریج کی اور اس میں موجود اختلاف کا ذکر کیا،

اسی طرح حضرت علی اور ان کے بیٹے حسین کی حدیثیں، یہ حسن کے درجہ سے کم نہیں، اور یہ حدیث: (مَنْ نَسِیَ الصلاۃ عَلَیَّ خَطِیئَ طریق الجنۃ) (یعنی جو مجھ پہ درود بھیجنا بھولا اس سے جنت کا راستہ کھوتا ہوا) اسے ابن ماجہ نے ابن عباس سے، شعب میں بیہقی نے ابو ہریرہ سے، ابن ابو حاتم نے حضرت جابر سے اور طبرانی نے حضرت حسین بن علی سے تخریج کیا، یہ طرق ایک دوسرے کی تشید و تقویت کرتے ہیں اور یہ حدیث: (رَغِمَ أنفُ رجلٍ ذُکِرْتُ عندہ فلم یُصَلِّ عَلَیَّ) (اس آدمی کا ناک خاک آلود ہو جس کے پاس میرا نام لیا گیا مگر اس نے مجھ پہ درود نہ بھیجا) اسے ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ ذُکِرت عندہ و لم یصل عَلَیَّ فمات فدَخَلَ النار فأبعدہ اللہ) (جس کے پاس میرا ذکر کیا گیا اور اس نے درود نہ بھیجا اور مر گیا تو آگ میں داخل ہوگا) ان کے ہاں اس کا شاہد بھی ہے، حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا طبرانی کی ابو ذر، ابن ابی شیبہ کی حضرت انس اور سعید بن منصور کی حسن سے مرسل روایتیں بھی اس کی شاہد ہیں، ابن حبان نے اسے ابو ہریرہ اور مالک بن حویرث سے نقل کیا، طبرانی نے عبد اللہ بن عباس، فریابی نے عبد اللہ بن جعفر اور حاکم نے کعب بن عجرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (بَعُدَ مَنْ ذُکِرْتُ عندہ فلم یصل علی) (اللہ کی رحمت سے دور ہوا جس نے میرا نام سنا اور درود نہ پڑھا) طبرانی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (شقی عبدٌ ذُکِرتُ عندہ فلم یصل علی) (یعنی بد بخت ہوا ایسا شخص) عبد الرزاق کے ہاں مرسلِ قتادہ میں ہے: (مِنَ

الْجَفَاءِ أَنْ أُذْكَرَ عند رجل فلا يُصَلِّي علي)(یعنی میرا نام سن کر درود نہ کہنا میرے ساتھ جفا ہے) انہی کی ابی بن کعب کی روایت کہ ایک شخص نے کہا یارسول اللہ میں کثرت سے وظائف پڑھتا ہوں آپ کے درود کا اس میں کتنا حصہ رکھوں؟ فرمایا جو چاہو، کہا ایک تہائی! فرمایا جو چاہو اگر اس سے زیادہ کرو تو وہ بہتر ہے حتی کہ اس نے کہا کیا : (أجعل لك كل صلاتي) (یعنی پھر یوں کرتا ہوں کہ اپنا سارا وظیفہ آپ پر درود کے ساتھ ہی خاص کر دیتا ہوں) فرمایا: (إذاً تَكْفِيْ هَمَّكَ) (یعنی تب یہ تجھے فکروں سے نجات دلا دے گا) اسے احمد وغیرہ نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا تو اس ضمن میں وارد احادیث جیاد ہیں اس باب میں کثیر واہی اور ضعیف روایات بھی ہیں، واعظین نے تو بہت کچھ گھڑ رکھا ہے مگر قوی احادیث کی موجودی میں ان کی کیا ضرورت ہے

حلیمی لکھتے ہیں نبی اکرم پر درود بھیجنے سے مقصود اللہ کے تقرب کا حصول ہے اس کے امر کے امتثال اور آنجناب کے ہم پر واجب حق کی ادائیگی کے ساتھ، ابن عبدالسلام اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ ہمارے درود کی حیثیت آپ کیلئے شفاعت کی سی نہیں کہ ہماری کیا اوقات کہ آپ جیسی ذات کیلئے شفاعت کریں لیکن یہ اللہ کا حکم ہے کہ اپنے محسن کو کچھ تو بدلہ دیں اور اگر ہم اس سے عاجز ہیں تو کم از کم درود کی شکل میں دعا تو کر سکتے ہیں (حقیقت میں یہ بھی آپ کا درود پڑھنے والوں کیلئے ایک فیضان ہے کہ اس طرح ان کے ثواب میں اضافہ کا بندوبست ہوا) ابن عربی لکھتے ہیں آپ کے درود کا فائدہ درود پڑھنے والے ہی کو ہے کہ یہ نصوع عقیدہ (یعنی خلوصِ عقیدہ) خلوصِ نیت، اظہارِ محبت، اطاعت پر مداومت کی علامت اور آپ کے واسطہِ کریمہ کے احترام کا ایک انداز ہے! ان احادیث مذکورہ سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو جب بھی آپ کا ذکر ہو درود پڑھنا واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ رغم، ابعاد، شقاء کی کی دعا اور بخل و جفا کے ساتھ اتصاف کرنا وعید کو مقتضی ہے اور وعید علی الترک وجوب کی علامات میں سے ہے، معنوی لحاظ سے آپ پر درود پڑھنے کے امر کا فائدہ آپ کے احسانات کی مکافات ہے اور آپ کا احسان مستمر و مسلسل ہے لہذا جب بھی آپ کا نام آئے تو درود کہنا امرِ متاکد ہے، ان حضرات نے اس آیت سے بھی تمسک کیا: (لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضا)[النور : ۶۳] تو اگر ہر بار آپ کا نام سننے پر درود نہ پڑھا جائے تو یہ عوام الناس سے مشابہت ہوئی، یہ بات اس امر سے متاکد ہوتی ہے کہ اگر (دعاء الرسول) سے مراد متعلق بالرسول دعا ہے،

عدم وجوب کے قائلین نے اس کے کئی اجوبہ دئے ہیں مثلا کہ یہ ایسا قول ہے جو صحابہ و تابعین میں سے کسی سے معروف نہیں لہذا یہ خود ساختہ قول ہے اور اگر یہ اپنے عموم پر ہو تو موذن کیلئے یہ لازم ہو جب بھی اذان دے اسی طرح اذاں کا سامع بھی اور تلاوتِ قرآن کرنے والا بھی جب بھی اثنائے تلاوت آپ کا ذکر آئے درود پڑھے اسی طرح اسلام قبول کرتے ہوئے جب وہ کلمہ شہادت پڑھتا ہے اور آپ کا نام ذکر کرتا ہے تو وہ بھی درود پڑھے تو اس میں وہ مشقت ہے جو اسلام کی شریعت کے مزاج کے برخلاف ہے پھر اللہ کی ذات زیادہ حقدار ہے کہ جب بھی اس کا نام آئے اس کی ثناء کی جائے مگر کسی نے اس کے وجوب کی بات نہیں کی،

حنفیہ کے ہاں قدوری وغیرہ میں اطلاق کیا گیا ہے کہ ہر بار آپ کا ذکر آنے پر درود پڑھنے کے وجوب کا قول سابق ازیں منعقد ہو چکے اجماع کے مخالف ہے کیونکہ صحابہ میں سے کسی سے ثابت نہیں کہ وہ یارسول اللہ کہتے وقت (صلى الله عليك) کہتے تھے اگر ایسا ہوتا تب اور عبادات کیلئے وقت ہی نہ بچتا، ان احادیث کا یہ جواب دیا کہ یہ مخرجِ غالب پر خارج ہیں مقصود درود کہنے کی تاکید

ہے، فی الجملہ ان میں ایک مجلس میں ہر بار آپ کا نام آنے پر درود پڑھنے پر کوئی دلالت نہیں ،طبری نے عدم وجوب پر اصلاً حالانکہ اس کا درود صیغہِ امر کے ساتھ ہے علمائے امت کے متقدمین ومتاخرین کے اس امر پر اتفاق سے بھی احتجاج کیا ہے کہ یہ فرضاً غیر لازم ہے بایں طور کہ اس کا تارک عاصی ہو، کہتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ یہ امر برائے ندب ہے اور اس کا امتثال ہو جائے گا جس نے (ایک مرتبہ بھی) کہہ دیا اگرچہ خارج از نماز ہی، بقول ابن حجر ان کا دعوائے اتفاق دیگر علماء کے نماز میں (یعنی ہر بار) اس کی مشروعیت پر دعوائے اجماع کے ساتھ معارض ہے یا تو بطریق الوجوب یا بطریق الندب ،سلف میں سے کوئی اس کا مخالف معلوم نہیں مگر جو ابن ابوشیبہ اور طبری نے ابراہیم سے نقل کیا کہ ان کی رائے میں نماز کے تشہد میں (السلام علیك أیها النبی و رحمة الله و بر کاته) کہہ دینا درودِ مجزیٔ ہے اس کے باوجود انہوں اس کے مشروع ہونے کے قول کی مخالفت نہیں کی صرف سلام کے صلاۃ سے اِجزاء کی بات کی ہے

ان مواطن جہاں وجوبِ صلاۃ بارے اختلاف ہے میں پہلا تشہد، خطبہِ جمعہ و دیگر خطبے اور نماز جنازہ ہے، وہ مقامات جہاں یہ متاکد اور اس بارے روایات خاصہ ہیں اور اکثر جید اسانید سے مروی ہیں: اذان کا جواب دینے کے بعد، دعاء کے آغاز، درمیان اور آخر میں، اس کے شروع میں آکد (یعنی مزید تاکید والا) ہے اسی طرح دعائے قنوت کے آخر میں، عید کی تکبیرات کے اثناء، مسجد میں داخل ہوتے اور نکلتے ہوئے، اجتماع کے وقت پھر جدا ہوتے ہوئے، سفر کو جاتے اور اس سے واپسی کے وقت، نمازِ تہجد کیلئے اٹھنے کے وقت، ختمِ قرآن کے وقت، دکھ اور پریشانی کے وقت، توبہ کرتے ہوئے، حدیث پڑھتے ہوئے، اسی طرح تبلیغ علم، ذکر اور کسی چیز کے نسیان کے وقت، اس کا ورود ضعیف احادیث میں بھی ہوا ہے اسی طرح حجر اسود کو بوسہ دیتے ہوئے، تلبیہ میں، وضوء کے بعد، ذبح کرتے ہوئے اور چھینک مار کر، ذبح اور چھینک کے وقت اس سے ممانعت بھی وارد ہے، جمعہ کے دن جیسا کہ صحیح حدیث میں گزرا بکثرت درود پڑھنے کا امر ہے۔

33 - باب هَلْ يُصَلَّى عَلَى غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ (کیا غیرِ نبی پر درود بھیجا جا سکتا ہے؟)

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ (اللہ نے نبی پاک کو حکم دیا کہ: صَلِّ علیهِمْ).

یعنی استقلالاً (یعنی بطورِ خاص) اور تبعاً (اصلاً تو انبیاء پہ درود کہا لیکن ان کی تبع میں کسی اور کو یا سب کو شامل کر لیا)، غیر میں دیگر انبیاء، فرشتے اور اہلِ ایمان داخل ہیں جہاں تک انبیاء کا تعلق ہے تو اس بابت کئی احادیث وارد ہیں ان میں حضرت علی کی دعائے حفظ قرآن بارے حدیث جس میں ہے: (و صَلِّ عَلَيَّ و علىٰ سَائِرِ النبيين) اسے ترمذی اور حاکم نے نقل کیا، حضرت بریدہ سے مرفوعاً مروی ہے: (لا تترکن فی التشهد الصلاة عليَّ و علىٰ أنبياء الله) اسے بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ تخریج کیا، حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت: (صَلُّوا عَلىٰ أنبياء الله) اسے اسماعیل قاضی نے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا، ابن عباس کی مرفوع حدیث: (إذا صليتم عليَّ فَصَلُّوا علىٰ أنبياء الله فإنَّ الله بَعَثَهُمْ كما بعثنى) (یعنی جب مجھ پہ درود پڑھو تو دیگر انبیاء کو بھی ساتھ ملا لو کیونکہ جیسے اللہ نے مجھے مبعوث کیا ہے انہیں بھی کیا) اسے طبرانی نے نقل کیا فوائدِ عیسوی میں بھی مذکور ہے اس کی سند بھی ضعیف ہے، ابن عباس سے نبی اکرم کے ساتھ اس کا اختصاص منقول ہے، اسے ابن ابی شیبہ نے عثمان بن حکم عن عکرمہ عنہ کے

طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نہیں جانتا کہ ماسوائے نبی اکرم کے کسی اور کیلئے درود پڑھنا لائق ہو، اس کی سند صحیح ہے مالک سے بھی اس کا مثل منقول ہے کہتے ہیں ہم اس (یعنی نبی اکرم کے علاوہ کسی پر درود پڑھنے) کے ساتھ تعبد نہیں کرتے، عمر بن عبدالعزیز سے بھی اس کا نحو منقول ہے

مالک سے ایک قول اس کی کراہت کا ہے عیاض کہتے ہیں عام اہلِ علم اسے جائز سمجھتے ہیں بقول سفیان غیرِ نبی پر درود پڑھنا مکروہ ہے بقول ابن حجر میں نے اپنے بعض مشائخ کے ہاتھ کی لکھی تحریر میں مذہبِ مالک یہ پڑھا ہے کہ محمد ﷺ کے علاوہ کسی پر درود پڑھنا جائز نہیں، یہ مالک سے غیر معروف ہے انہوں نے بس یہ کہا کہ میں غیر انبیاء پر درود پڑھنا مکروہ سمجھتا ہوں اور ہمیں حکم نہیں کہ مامور بہ سے تجاوز کریں یحیی بن یحیی نے اس کی مخالفت کی اور کہا اس میں حرج نہیں اور اس امر سے احتجاج کیا کہ صلاۃ دعائے رحمت ہے تو اس کی ممانعت نہیں ہوسکتی مگر نص یا اجماع کے ساتھ، عیاض کہتے ہیں میں مالک اور سفیان کے قول کی طرف مائل ہوں یہی متکلمین اور محققین فقہاء کا قول ہے جن کی رائے ہے کہ غیر انبیاء کو رضا وغفران کے ساتھ ذکر کیا جائے اور غیر انبیاء پر صلاۃ مستقلاً امرِ معروف میں سے نہیں، یہ دولتِ بنی ہاشم کی ایجاد ہے جہاں تک فرشتے ہیں تو ان کی بابت مجھے کوئی نصِ حدیث معلوم نہیں اس کا اخذ ماسبق سے ہوگا اگر یہ ثابت ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر رسل کے لفظ کا اطلاق کیا ہے اور جو عام اہلِ ایمان ہیں تو ان کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا صرف نبی اکرم پر درود پڑھنا ہی جائز ہے یہ مالک سے۔ جیسا کہ گزرا، منقول ہے! ایک گروہ کا کہنا ہے کہ مستقلا جائز نہیں البتہ تبعا جائز ہے اس میں جس میں نص وارد ہوئی یا اس کے ساتھ ملحق کیا گیا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً) اور اس لئے کہ جب نبی اکرم نے انہیں سلام کی تعلیم دی تو یہ کلمات سکھلائے: (السلام علینا و علیٰ عبادِ الله الصالحین) اور جب انہیں صلاۃ کی تعلیم دی تو صرف اپنی ذات اور اپنے اہلِ بیت پر مقصور کیا، یہ قول قرطبی نے المفہم میں اور حنابلہ کے ابو المعالی نے اختیار کیا اس کی تقریر تفسیر سورہ احزاب میں گزری ہے یہی متاخرین میں سے ابن تیمیہ کا مختار ہے، ایک گروہ نے کہا تبعا تو مطلق طور سے جائز ہے لیکن مستقلا جائز نہیں، یہ ابوحنیفہ اور ایک جماعت کا قول ہے، ایک گروہ کی رائے ہے کہ مستقلاً تو مکروہ ہے تبعا نہیں، یہ احمد سے ایک روایت ہے نووی کے بقول یہ خلافِ اولیٰ ہے ایک گروہ کا موقف ہے کہ مطلقا جائز ہے (یعنی مستقلا بھی اور تبعا بھی) یہی بخاری کی صنیع کا مقتضا ہے کیونکہ انہوں نے اس آیت سے آغاز کیا: (وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ) پھر ایک تعلیق نقل کی جو مطلقا جواز پر دال ہے اس کے بعد تبعا جواز پر دال حدیث لائے تو اول جو ہے وہ عبداللہ بن ابی اوفی کی حدیث ہے جو کتاب الزکاۃ میں مشروحا گزری اس کا مثل حضرت قیس بن سعد بن عبادہ سے بھی مروی ہے کہتے ہیں نبی کریم نے ہاتھ اٹھائے اور یوں دعا فرمائی: (اللھم اجعل صلواتك و رحمتك علی آل سعد بن عبادة) اسے ابوداؤد اور نسائی نے جید سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت جابر کی حدیث میں ہے کہ ایک خاتون نے نبی اکرم سے عرض کی: (صَلِّ علَيَّ و علیٰ زوجی) تو آپ نے کیا، اسے احمد نے مطولا ومختصرا نقل کیا ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، یہی قول حسن اور مجاہد سے منقول ہے ابوداؤد کے حسبِ روایت احمد کی بھی اس پر نص ہے یہی اسحاق، ابوثور، داود اور طبری کا قول ہے ان کا احتجاج اس آیت سے ہے: (هُوَ الَّذِیْ يُصَلِّیْ عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ) [الأحزاب: ۴۳] صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے کہ فرشتے روحِ مومن سے کہتے ہیں: (صلی

الله عليك و على جسدك)، مانعین نے اس سب کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول سے صادر ہوا صرف انہیں ہی یہ حق ہے کہ جنہیں چاہیں اور جو چاہیں کسی کے ساتھ مختص کریں کسی اور کو یہ حق نہیں، بیہقی کہتے ہیں ابن عباس کے قول بالمنع کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اگر یہ علی وجہ التعظیم ہو نہ کہ جب دعائے رحمت و برکت کے بطور ہو، ابن قیم کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ انبیاء، فرشتوں اور نبی اکرم کی ازواج، آل و ذریت اور اہل طاعت پر اجمالا صلاۃ کہہ دی جائے غیر انبیاء کے باب میں کسی مفرد شخص کیلئے صلاۃ کے کلمات کہنا، اس طور کہ یہ شعار بن جائے مکروہ ہے بالخصوص اگر اس کے مثل یا اس سے افضل کے حق میں اس کا ترک ہو جیسے رافضی کرتے ہیں، اگر اتفاقا بعض اوقات اس کا وقوع ہو جائے بغیر اسے شعار بنائے تو حرج نہیں اسی لئے یہ سوائے ان کے کہ جن کی بابت نبی اکرم کو یہ کہنے کا حکم دیا گیا اور یہ وہ جو زکات لے کر آتے تھے، کسی کے حق میں وارد نہیں مگر نادراً جیسے حضرت جابر کی مشار الیہ روایت، یہ خاتون ان کی زوجہ تھی اور آل سعد بن عبادہ۔

- 6359 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنِ ابْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ كَانَ إِذَا أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ بِصَدَقَتِهِ قَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ فَأَتَاهُ أَبِي بِصَدَقَتِهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى

أطرافه 1497، 4166، - 6332 (اسی کا سابقہ نمبر)

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں غیر انبیاء پر درود وسلام کی مشروعیت پر اتفاق کے بعد اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ زندوں پر کلمات سلام کہہ لئے جائیں یا نہیں؟ بعض نے کہا یہ مطلقا مشروع ہے جبکہ بعض نے تبعاً قرار دیا کسی ایک کو اس کے ساتھ خاص نہ کیا جائے کہ یہ رافضیوں (یعنی شیعہ) کا شعار ہو چکا ہے (کہ وہ حضرات علی، حسن، حسین اور فاطمہ کے اسماء کے ساتھ علیہ السلام کہتے ہیں) نووی نے یہ بات الشیخ ابو محمد جوینی سے نقل کی۔

- 6360 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمٍ الزُّرَقِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو حُمَيْدٍ السَّاعِدِيُّ أَنَّهُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ قَالَ قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

.طرفه - 3369 (درود ابراہیمی کی تعلیم بارے کچھ قبل گزری حدیث)

(عبد الله بن أبى بكر عن أبيه) یہ ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کی کنیت (یعنی ابو بکر) ہی ان کا نام ہے، عمرو سے ان کی روایت روایۃ الاقران میں سے ہے ان کے بیٹے صغار تابعین میں سے ہیں، تو سند میں تین تابعین مجتمع ہوئے، تمام رواۃ مدنی ہیں۔

(و ذریته) ذال کی پیش کے ساتھ زیر بھی محکی ہے، نسل کو کہتے ہیں، عورتوں اور بچوں کے ساتھ کبھی مختص مستعمل ہے، یہ (

ذرأ) ای خلق سے ہے مگر کثرتِ استعمال سے ہمزہ مسہل کر دیا گیا ایک قول ہے کہ یہ ذر (یعنی چیونٹیاں) سے مشتق ہے ای (خلقوا أمثال الذر) اس پر یہ مہموز الاصل نہیں، اس سے استدلال کیا گیا کہ آل محمد سے مراد آپ کی ازواج و ذریت ہیں جیسا کہ سابقہ باب میں اس کی بحث گزری، یہ استدلال بھی ہوا کہ آل پر صلاۃ واجب نہیں کیونکہ اس حدیث میں یہ ساقط ہے، یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ اس امر سے خالی نہیں کہ آل سے مراد غیر ازواج و ذریت ہو یا وہی ہوں، دونوں صورتوں میں عدم وجوب پر استدلال قائم نہیں، جہاں تک علی الاول تو دیگر احادیث میں اس کا امر ثابت ہے، اس حدیث میں اس سے ممانعت تو مذکور نہیں، بلکہ عبدالرزاق نے ابن طاوس عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن رجل من الصحابہ سے یہی حدیث ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (صَلِّ علیٰ محمدٍ و أهل بيته و أزواجه و ذريته) ثانی پر یہ واضح ہے، اس سے بیہقی نے استدلال کیا کہ ازواج اہل بیت میں سے ہیں اس کی تائید اس آیت سے ثابت کی: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) [الأحزاب :۳۳]۔

- 34 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ آذَيْتُهُ فَاجْعَلْهُ لَهُ زَكَاةً وَرَحْمَةً

(نبی اکرم نے دعا کی کہ جسے میرے ہاتھوں کوئی ایذاء ملے اے اللہ تو اسے اس کیلئے کفارہ اور رحمت بنادے)

ترجمہ میں زکاۃ و رحمت جبکہ اس کے تحت نقل کردہ حدیث میں (قربة) مذکور ہے مسلم نے بھی اسی سند سے یہی نقل کیا، ظاہرِ سیاق سے معلوم پڑتا ہے کہ اس کے شروع سے کچھ محذوف ہے مسلم نے ابن اخی الزہری عن عمہ کے طریق سے اسی سند کے ساتھ اس کی تبیین کی اس کے الفاظ ہیں: (اللهم إنى اتخذْتُ عندك عهدا لن تخلفنيه فأيُّما مؤمن سَبَبْتُه أوْ جَلَدْتُه فَاجْعَلْ ذلك كفارةً له يوم القيامة) (یعنی اے اللہ میں تجھ سے طلب کرتا ہوں کہ جس مسلمان کو میں کچھ درشت کہوں یا اسے ماروں تو اسے روزِ قیامت اس کیلئے کفارہ بنادے) ابوصالح عن ابی ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (اللهم إنما أنا بشرٌ فأيما رجل من المسلمين سببته أو لعنته أو جلدته فاجعله له زكاةً و رحمةً) اعرج عن ابی ہریرہ سے بھی ابن اخی ابن شہاب جیسے الفاظ نقل کئے لیکن کہا: (فأيُّ المؤمنين آذَيْتُهُ شَتَمْتُهُ لَعَنْتُه جَلَدْتُه فاجعَلْها له صلاة و زكاة و قربة تُقَرِّبُهُ بها إليك يوم القيامة) سالم عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (اللهم إنما محمدٌ بَشَرٌ يَغْضَب البشر و إنى قدِ اتَّخَذْتُ عندك عهدا) اس میں ہے: (فأيما مؤمن آذيته الخ) آگے أو کے ساتھ دیگر کا ذکر کیا، حضرت عائشہ سے اس کا سبب بھی نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم کے پاس دو اشخاص آئے کچھ بات کی مجھے علم نہیں کیا بات تھی آپ ناراض ہوئے: (فَسَبَّهما و لَعَنَهما) کہتی ہیں جب دونوں چلے گئے تو میں نے پوچھا فرمایا تمہیں علم نہیں: (ما شَارَطْتُ عليه ربى؟ قلت اللهم إنما أنا بشر فأي المسلمين ...... فَاجْعَلْهُ زكاةً و أجرا) حضرت جابر سے بھی اس کا نحو نقل کیا، حضرت انس سے بھی اس کی تخریج کی ان کے ہاں مدعو علیہ کی یہ تقیید بھی موجود ہے کہ وہ اس کا اہل نہ تھا، اس کے الفاظ ہیں: (إنما أنا بشر أرْضیٰ كما يَرْضَى البشرُ و أغْضَبُ كما يَغْضَبُ البشر فأيُّما أحدٍ دَعَوْتُ عليه مِنْ أُمَّتِي بدعوةٍ ليس لها بأهْلٍ أنْ يَجْعَلَها له طهوراً و زكاة و قربة يقربه بها منه يوم القيامة) اس میں ام سلیم کا ایک قصہ ہے۔

مولانا انور قول النبی (من آذیته فاجعله له زكاة الخ) کی بابت کہتے ہیں آپ کی یہ دعا آپ کی ادعیہ عامہ میں سے تھی میری مراد یہ کہ آپ کے لئے دعائے خاص بھی تھی اور دعائے عام بھی جسے حقوق عامہ کے لئے تلافی بنا دیا اگرچہ آپ پر کسی کا حق نہیں مگر اپنی شان رفیع اور مرتبتِ علیا کے لحاظ سے دعا فرماتے تھے۔

- 6361 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ سَبَبْتُهُ فَاجْعَلْ ذَلِكَ لَهُ قُرْبَةً إِلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے اے اللہ جس مومن کو میں نے برا کہا ہو اس کے لیے یہ برا کہنا قیامت کے دن اپنی قربت کا باعث بنا دے۔

(فأيما مؤمن) فاء شرطِ محذوف کا جواب ہے سیاق اس پر دال ہے! مازری کہتے ہیں اگر کہا جائے آپ کیونکر ایسے شخص پر بد دعا فرما سکتے ہیں جو اس کا اہل نہیں؟ تو کہا جائے گا (ليس لها بأهل) سے مراد کہ تیرے علم کے مطابق درحقیقت وہ اس کا اہل نہ تھا نہ کہ اس کے ظاہرِ حال کے مطابق جو اس بد دعا کو مقتضی تھا اور اس کے ظاہری جرم وقصور کے لحاظ سے جب آپ نے اس کے خلاف بد دعا کی (اس سے آپ کی نسبت علمِ غیب کی نفی بھی ہوئی) گویا آپ فرما رہے ہیں اے اللہ جس کا باطن حال تیرے ہاں ایسا ہے کہ تو اس سے راضی ہے تو میری اس بد دعا کو جو اس کے ظاہری حال کے مقتضا کے مطابق کر دی اس کی نسبت زکاۃ ورحمت بنا دے، کہتے ہیں یہ مفہوم صحیح ہے اس میں کوئی احالہ نہیں کیونکہ آنجناب متعبد بالظواہر تھے لوگوں کے بواطن کا حساب اللہ پر ہے، یہ قائل کے اس قول پر مبنی ہے کہ آپ (بسا اوقات) احکام میں اجتہاد کر لیتے اور اجتہاد پر مبنی فیصلے صادر فرما لیتے تھے، جن حضرات کا موقف ہے کہ آپ وحی کے ساتھ حکم دیتے تھے تو ان کی طرف سے یہ جواب متاتی نہیں پھر مازری نے لکھا اگر کہا جائے کہ آپ کے قول: (و أغضب كما يغضب البشر) کا کیا مفہوم ہے؟ کہ اس میں اشارہ ہے کہ یہ دعا آپ کی سَوْرة الغضب (یعنی غصہ) کے زیرِ اثر واقع ہوئی تھی نہ کہ مقتضائے شرع پر، تو یہی سوال پھر اپنا آپ دہراتا ہے تو جواب یہ ہے کہ محتمل ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ آپ کی کسی کے خلاف بد دعا یا سخت سست کہہ لینا یا سزا دینا اس امر سے تھا کہ آپ کو اختیار دیا گیا کہ جانی (قصوروار) کیلئے برائے عقوبت اسے کر لیں یا اس کا ترک کر لیں یا اس کے مساوی جوزجر (ڈانٹ ڈپٹ) ہو تو یہ ناراضی اللہ کی خاطر ہوتی تھی جو اس لعن وجلد کا باعث بنتی تھی لہذا یہ خارج از شرع نہیں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے صدور سے امت کو یہ خوف دلانا مقصود ہو کہ اللہ کی حدود سے وہ متجاوز نہ ہوں تو گویا آپ نے اس ڈر کا اظہار کیا کہ غضب آپ کیلئے قصوروار کو (اس کے استحقاق سے) زائد سزا دینے کا باعث نہ بن جائے کہ اگر غضب نہ ہوتا تو اس کا وقوع نہ ہوتا اور یہ صغائر میں سے ہوگا ان حضرات کے قول پر جو اسے مجوز کرتے ہیں

یا یہ کہ زجر کا حصول ان کے بغیر بھی ہے (یعنی چونکہ غضب کا یہ اظہار زجر میں اور وہ مصالحِ شریعت میں ہے) لہذا صغائر کے ارتکاب والی کوئی بات نہیں یا محتمل ہے کہ لعن وسبّ کا آپ سے وقوع بغیر قصد کے ہو لہذا وہ واقعۂ لعنت کی مانند نہ ہوگا، عیاض نے اس آخری احتمال کی ترجیح کا اشارہ دیا اور لکھا محتمل ہے کہ جو آپ نے سب ودعا کے ضمن میں ذکر کیا وہ غیر مقصود اور غیر معنوی ہو وہ صرف

عربوں کی عادت کے مطابق کلام میں زور پیدا کرنے کی غرض سے ایک قسم کا اظہارِ عتاب ہو نہ کہ اس نیت سے کہ فی الواقع ایسا ہی ہو جیسے آپ نے (ایک موقع پر حضرت صفیہ کی بابت) عقریٰ حلقیٰ کہا تھا یا بعض اوقات (تربت عينك) (يا ويلك اور ويحك) کے الفاظ، تو آپ ڈرے کہ یہ کہتے وقت تقدیر سے موافقت نہ ہو جائے تو اللہ تعالیٰ سے مطالبہ کیا کہ وہ مقول لہ کے حق میں رحمت وقربت بن جائیں اھ، بقول ابن حجر یہ احتمال حسن ہے البتہ آپ کا قول (جلدته) اس کا رد کرتا ہے کہ یہ جواب اس میں متمشی نہیں کیونکہ آدمی کسی کو مارتا تو بلا مقصد وارادہ نہیں ہاں اگر جلدہ واحدہ (یعنی ایک آدھ ہاتھ جڑ دینا) پر محمول کیا جائے (ظاہر ہے یہی ہے کیونکہ ثابت نہیں کہ کسی کو آنجناب نے باقاعدہ پیٹا ہو کبھی ایک آدھ ضرب لگانا ہی منقول ہے) تب یہ متجہ ہے، پھر قاضی نے ایک احتمال اور ظاہر کیا اور لکھا کہ آپ حالتِ غضب میں بھی حق کے سوا نہ کچھ کرتے اور نہ کہتے تھے لیکن اللہ کیلئے آپ کا غضب کبھی کسی قصوروار کی تعجیلِ معاقبت اور ترکِ اغضاء وصفح کا باعث بن سکتا تھا (تو اس لئے یہ دعا کی) اس کی تائید حضرت عائشہ کی یہ حدیث کرتی ہے کہ آپ نے کبھی اپنی ذات کیلئے انتقام نہیں لیا الا یہ کہ اللہ کی حرمات کا انتہاک کیا جائے، یہ صحیح میں مخرج ہے بقول ابن حجر اس پر آپ کے قول (ليس لها بأهل) کا مطلب یہ کہ اس تعجیلِ معاقبت کا وہ اہل نہ تھا، اس حدیث سے آپ کی امت کیلئے کمالِ شفقت، جمیلِ خلق اور آپ کا عظیم کرم ظاہر ہوتا ہے اور یہ سب آپ کے زمانہ میں کسی معین کے حق میں تو واضح ہے لیکن جو آپ سے بطریقِ تعمیم غیر معین کے لئے واقع ہوا حتی کہ متناول ہوا اسے بھی جو آپ کے زمانہ مبارک کا مدرک نہیں تو میرا نہیں خیال کہ وہ اس میں شامل ہوگا۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں تخریج کیا۔

- 35 باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْفِتَنِ (فتنوں سے اللہ کی پناہ)

- 6362حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَتَّى أَحْفَوْهُ الْمَسْأَلَةَ فَغَضِبَ فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ فَقَالَ لاَ تَسْأَلُونِي الْيَوْمَ عَنْ شَيْءٍ إِلاَّ بَيَّنْتُهُ لَكُمْ فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ يَمِينًا وَشِمَالاً فَإِذَا كُلُّ رَجُلٍ لاَفٌّ رَأْسَهُ فِي ثَوْبِهِ يَبْكِي فَإِذَا رَجُلٌ كَانَ إِذَا لاَحَى الرِّجَالَ يُدْعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِي قَالَ حُذَافَةُ ثُمَّ أَنْشَأَ عُمَرُ فَقَالَ رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالإِسْلاَمِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ رَسُولاً نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْفِتَنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا رَأَيْتُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَالْيَوْمِ قَطُّ إِنَّهُ صُوِّرَتْ لِي الْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَتَّى رَأَيْتُهُمَا وَرَاءَ الْحَائِطِ وَكَانَ قَتَادَةُ يَذْكُرُ عِنْدَ الْحَدِيثِ هَذِهِ الآيَةَ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾

أطرافه 93، 540، 749، 4621 6468، 6486، 7089، 7090، 7091، 7294، - 7295 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۷ص: ۱۸۹) .

یہ ترجمہ وحدیث کتاب الفتن میں بھی مذکور ہے آیتِ مذکورہ کی تفسیر سے متعلق کچھ شرح تفسیر سورۃ المائدۃ میں گزر چکی ہے،

حدیث سے ظاہر ہوا کہ آنجناب کا حالتِ غضب میں ہونا حکم (شریعت کے بیان) سے آپ کے لئے مانع نہیں کیونکہ آپ ہر حالت میں حق بات ہی کرتے تھے، حضرت عمر کی فہم وفضیلت بھی عیاں ہوئی۔

اسے بھی مسلم نے (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 36 باب التَّعَوُّذِ مِنْ غَلَبَةِ الرِّجَالِ (مظلوم بننے سے اللہ کی پناہ)

- 6363 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو مَوْلَى الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْطَبٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَبِي طَلْحَةَ الْتَمِسْ لَنَا غُلاَمًا مِنْ غِلْمَانِكُمْ يَخْدُمُنِي فَخَرَجَ بِي أَبُو طَلْحَةَ يُرْدِفُنِي وَرَاءَهُ فَكُنْتُ أَخْدُمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كُلَّمَا نَزَلَ فَكُنْتُ أَسْمَعُهُ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْبُخْلِ وَالْجُبْنِ وَضَلَعِ الدَّيْنِ وَغَلَبَةِ الرِّجَالِ فَلَمْ أَزَلْ أَخْدُمُهُ حَتَّى أَقْبَلْنَا مِنْ خَيْبَرَ وَأَقْبَلَ بِصَفِيَّةَ بِنْتِ حُيَيٍّ قَدْ حَازَهَا فَكُنْتُ أَرَاهُ يُحَوِّي وَرَاءَهُ بِعَبَاءَةٍ أَوْ كِسَاءٍ ثُمَّ يُرْدِفُهَا وَرَاءَهُ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالصَّهْبَاءِ صَنَعَ حَيْسًا فِي نِطَعٍ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَدَعَوْتُ رِجَالاً فَأَكَلُوا وَكَانَ ذَلِكَ بِنَاءَهُ بِهَا ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى بَدَا لَهُ أُحُدٌ قَالَ هَذَا جُبَيْلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ فَلَمَّا أَشْرَفَ عَلَى الْمَدِينَةِ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أُحَرِّمُ مَا بَيْنَ جَبَلَيْهَا مِثْلَ مَا حَرَّمَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ مَكَّةَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمْ فِي مُدِّهِمْ وَصَاعِهِمْ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص: ۴۰۴)

أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6185، 6369، - 7333

یہ المغازی وغیرہ میں مع شرح گزری ہے۔ (فكنت أسمعه يكثر الخ) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ صیغہ دوام اور اکثار پر دلالت نہیں کرتا (یعنی کان مع فعل مضارع) وگرنہ (یکثر) کا کیا فائدہ؟ تعاقباً کہا گیا کہ دوام سے مراد فعل وقوت سے اعم ہے! میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ حاصل یہ کہ انہوں نے اس کے لئے مزیل کو نہ جانا، (یکثر) آپ کے فعل سے اس کے کثرتِ وقوع کا فائدہ دیتا ہے۔ (من الهم الخ) آگے اس کی شرح آرہی ہے۔ (و ضلع الدين) ضلع کا اصل (معنی) اعوجاج ہے (یعنی کجروی اور ٹیڑھ پن) ضَلَعَ أي مالَ، یہاں مراد قرض کا بوجھ اور اس کی شدت وغلبہ کہ ادائیگی کی کوئی سبیل نہ ہو بالخصوص اگر قرضخواہ کا اصرار ومطالبہ بھی ہو، بعض سلف کا قول ہے کہ ھم کسی دل میں لاحق نہیں ہوا مگر اس کے سبب اتنی عقل چلی جاتی ہے جس کی واپسی ممکن نہیں رہتی۔ (و غلبة الرجال) یعنی ہرج مرج (یعنی خرابی احوال) کے لحاظ سے ان کا شدتِ تسلط، کرمانی کہتے ہیں یہ دعا جوامع الکلم

میں سے ہے کیونکہ رذائل کی تین انواع ہیں: نفسانی، بدنی اور خارجی! نفسانی جو ہے وہ انسانی قوی کے اعتبار سے جو کہ تین ہیں: عقلی، غضبی اور شہوانی تو ھُم اور حزنِ عقلی سے، جبن غضبی سے اور بخل شہوانی سے متعلق ہے، عجز وکسل ہے بدنی ہیں، ثانی (یعنی کسل) اعضاء کی سلامتی اور آلات وقویٰ کی تمامیت کے باوجود لاحق ہو جاتی ہے جب کہ عجز کسی عضو کی معذوری وغیرہ کے سبب! ضلع اور غلبہ خارجی امر ہیں تو اول مالی اور ثانی جاہی (یعنی جاہ وشرف کے متعلق) ہے اور یہ دعا اس سب پر مشتمل ہے۔

37 - باب التَّعَوُّذِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ (عذابِ قبر سے اللہ کی پناہ مانگنا)

اس پر کتاب الجنائز کے اواخر میں سیر حاصل بحث گزری ہے۔

علامہ انور باب (التعوذ من عذاب القبر) کے تحت رقمطراز ہیں کہ راوی نے وہاں فتنۂ دنیا سے مراد کی تفسیر بیان کی تھی عام روایات میں (فتنة المحيا و الممات) ہے تو بظاہر یہی مراد ہے۔

6364 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أُمَّ خَالِدٍ بِنْتَ خَالِدٍ قَالَ وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ غَيْرَهَا قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَعَوَّذُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

طرفه - 1376

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ام خالد سے سنا۔ کہتے ہیں کسی اور کو نہیں سنا کہ جس نے یہ نبی پاک سے اس سے مختلف سنا ہو۔ کہتی ہیں نبی پاک سے سنا کہ عذابِ قبر سے اللہ کی پناہ مانگتے تھے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، ام خالد کا نام (جیسا کہ پہلے بھی گزرا) امۃ تھا، بنت خالد بن سعید بن عاص، ان کا تذکرہ کتاب اللباس میں ہوا۔

6365 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ مُصْعَبٍ كَانَ سَعْدٌ يَأْمُرُ بِخَمْسٍ وَيَذْكُرُهُنَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ بِهِنَّ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا يَعْنِي فِتْنَةَ الدَّجَّالِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6370، 6374، - 6390 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص: ۳۴۰)

یہ ترجمہ اکیلے مستملی کے ہاں واقع ہے اور یہ دو وجہ کی بنا پر غلط ہے ایک باب کی اول حدیث کی بنا پر کہ اگر چہ اس میں ذکرِ بخل موجود ہے لیکن بعینہ یہی ترجمہ چار ابواب بعد بھی آئے گا جس کے تحت بعینہ یہی حدیث نقل ہوگی، دوم یہ کہ دوسری حدیث عذابِ قبر کے ساتھ مختص ہے اس میں اصلاً ہی بخل کا ذکر نہیں تو یہ سابقہ باب کا بقیہ اور اس کے لائق ہے) (فتح الباری میں موجود ترتیب کے مطابق ترجمہ کر دیا ہے، کچھ تقدیم وتاخیر محسوس ہوتی ہے) سند میں عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں مشار الیہ باب میں نسبت مذکور ہوگی۔ (عن

مصعب) یہ ابن سعد بن ابو وقاص ہیں آگے غندر کی روایت میں نسبت مذکور ہے، عبدالملک کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ کتاب الجہاد میں یہ ابوعوانہ عن عبدالملک عن عمرو بن میموں عن سعد کے حوالے سے گزری ہے آخر میں عبدالملک کا یہ قول مذکور ہے کہ میں نے مصعب کو یہ حدیث سنائی تو انہوں نے تصدیق کی، اسماعیلی نے اسے زائدہ عن عبدالملک عن مصعب سے نقل کیا اور آخر میں عبدالملک کا قول ذکر کیا کہ عمرو بن میمون کو یہ حدیث سنائی تو کہا مجھے خود حضرت سعد نے یہ حدیث بیان کی ہے اسے ترمذی نے عبیداللہ بن عمرو الرقی عن عبدالملک عن مصعب وعمرو بن میمون جمیعا عن سعد سے تخریج کیا ہے اور مصعب کا سیاق نقل کیا اسی طرح نسائی نے بھی زائدہ عن عبدالملک سے دونوں کا اکٹھے ذکر کیا، بخاری نے اسے زائدہ عن عبدالملک عن مصعب وحدہ سے تخریج کیا، عمرو کے سیاق میں یہ بھی ہے کہ نمازوں سے فراغت پر ان کلمات کو کہا کرتے تھے مصعب کے ہاں یہ مذکور نہیں مصعب کی روایت میں بخل کا ذکر ہے جو عمرو کی روایت میں نہیں ابواسحاق سبیعی نے اسے عمرو بن میمون عن ابن مسعود سے نقل کیا، یہ زکریا کی ان سے روایت ہے اسرائیل نے ان سے اسے نقل کرتے ہوئے (عن عمرو عن عمر بن الخطاب) ذکر کیا، ترمذی نے دارمی سے نقل کیا کہ ابواسحق اس میں اضطراب کا شکار بنے ہیں بقول ابن حجر (شائد یہ اضطراب نہیں) بلکہ عمرو نے ایک جماعت سے اس کا سماع کیا ہے نسائی نے اس کی زہیر عن ابی اسحاق عن عمرو عن اصحاب رسول اللہ ﷺ کے الفاظ سے تخریج کی، تین کے اسماء تو مذکور ہوگئے۔ (کان سعد یأمر) نسخہ کشمیہنی میں (یأمرنا) ہے۔

- 6366 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَتْ عَلَيَّ عَجُوزَانِ مِنْ عُجُزِ يَهُودِ الْمَدِينَةِ فَقَالَتَا لِي إِنَّ أَهْلَ الْقُبُورِ يُعَذَّبُونَ فِي قُبُورِهِمْ فَكَذَّبْتُهُمَا وَلَمْ أُنْعِمْ أَنْ أُصَدِّقَهُمَا فَخَرَجَتَا وَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عَجُوزَيْنِ وَذَكَرْتُ لَهُ فَقَالَ صَدَقَتَا إِنَّهُمْ يُعَذَّبُونَ عَذَابًا تَسْمَعُهُ الْبَهَائِمُ كُلُّهَا فَمَا رَأَيْتُهُ بَعْدُ فِي صَلَاةٍ إِلَّا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 1049، 1055، - 1372 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۲۷۰)

جریر سے ابن عبدالحمید اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں جو صغار تابعین میں سے ہیں حضرت عائشہ تک تمام راوی کوفی ہیں، ابو وائل اور مسروق اقران ہیں ابوعلی جیانی نے یہ ذکر کیا، ابواسحاق عن مستملی عن فربری کی روایت سے اس حدیث کی سند میں (منصور عن أبي وائل و مسروق عن عائشة) ہے، کہتے ہیں درست اول ہے ابو وائل کی حضرت عائشہ سے کوئی روایت محفوظ نہیں ابن حجر کہتے ہیں جہاں تک ان کا قول کہ اول ہی درست ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ بخاری میں تمام رواۃ کا اتفاق ہے کہ یہ ابو وائل عن مسروق سے ہے مسلم وغیرہ نے بھی منصور کی روایت سے یہی نقل کیا، جہاں تک ان کا (أبو وائل عن عائشة) کی نفی کرنا تو یہ مردود ہے کیونکہ ترمذی نے ابو وائل عن عائشہ کے حوالے سے دو حدیثیں تخریج کی ہیں ایک: (ما رأيت الوجع على أحد أشد منه على رسول اللهﷺ) اسے شیخین، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ابو وائل عن عن مسروق عن عائشہ سے تخریج کیا، دوسری: (إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها) اسے انہوں نے عمرو بن مرہ (سمعت أبا وئل عن عائشة) سے نقل کیا، اسے بھی شیخین نے منصور اور اعمش عن ابی وائل عن مسروق عن عائشہ کے طریق سے تخریج کیا، یہ وہ جو صحاح ستہ میں ہیں اس کے علاوہ صحیح ابن حبان میں شعبہ عن عمرو بن

مرہ سے ابووائل عن عائشہ کے حوالے سے یہ حدیث نقل کی: (ما مِنْ مسلم يُشَاكُ شوكة فما دونها إلا رَفَعَهُ الله بها درجة) تو اس سے ابوعلی جیانی کے مذکورہ اطلاق کا رد ہوتا ہے

(دخلت علي الخ) عُجز عجوز کی جمع ہے جیسے عمد/عمود، عجائز بھی بطورِ جمع مستعمل ہے، اسماعیلی نے عمران بن موسی عن عثمان یعنی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے یہی لفظ ذکر کیا، ابن سکیت کہتے ہیں عجوزہ نہیں کہتے، دیگر نے کہا یہ لغتِ ردیئہ ہے۔ (و لم أنعم)یہ رباعی ہے مراد یہ کہ انہوں نے اولا ان دونوں کی تصدیق نہ کی۔ (إن عجوزين و ذكرت الخ) کرمانی کہتے ہیں ان کی خبر للعلم بہ حذف کی تقدیر یہ ہے: (دخلتا............) بقول ابن حجر بظاہر یہ بخاری کا اختصار ہے کیونکہ اسماعیلی نے عمران بن موسی عن عثمان سے اسے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (فقلت له يا رسول الله إن عجوزين من عجائز يهود المدينة دخلتا عليَّ فزعمتا الخ) مسلم نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ جریر اس کے شیخِ عثمان سے یہی نقل کیا، اس پر (فذكرت) بطور صیغہ متکلم ضبط کیا جائے گا ای: (ذكرتُ له ما قالتا) ۔ (تسمعه البهائم) اس کی شرح گزر چکی ہے، وہاں آنجناب کے ان یہودی بوڑھیوں کے (اثبات عذاب القبر کے) قول کی جزم کے ساتھ تصدیق اور روایت میں ان کا قول: (عائذا بالله من ذلك) کے مابین تطبیق بیان کی تھی اور دونوں حدیثیں حضرت عائشہ سے مروی ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی طرف وحی نہ کیا گیا تھا کہ اہلِ ایمان بھی قبور میں معذب ہوتے ہیں تو (إنما يفتن يهود) کہا تھا تو اپنے پاس موجود علم کے مطابق بات کہی پھر جب بتلا دیا گیا کہ غیرِ یہود بھی عذابِ قبر کا نشانہ بنیں گے تب اس سے تعوذ شروع کر دیا اور حکم دیا کہ نماز میں اس کا ایقاع ہوتا کہ انجح فی القبولیت ہو۔

- 38 باب التَّعَوُّذِ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ (حیات وممات کے کے فتنہ سے اللہ کی پناہ کا طالب ہونا)

یعنی زمانۂ (حالتِ) حیات اور زمانۂ موت یعنی نزع شروع ہونے سے لے کر قضیہ مکمل ہونے تک کے فتنہ وآزمائش سے تعوذ۔

- 6367حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْهَرَمِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ

أطرافه 2823، 4707، - 6371

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی پاک یہ دعا کیا کرتے تھے اے اللہ میں تجھ سے عجز، سستی، بزدلی اور بہت زیادہ بڑھاپے سے پناہ مانگتا ہوں اور عذابِ قبر سے اور زندگی اور موت کے فتنہ سے بھی۔

دو ابواب کے بعد عجز، کسل اور جبن کی بابت بات ہوگی، کتاب الجہاد میں بھی کچھ شرح گزری، جہاں تک فتنۂ محیا وممات ہے تو ابن بطال نے کہا یہ کلمہ کثیر معانی کا جامع ہے اور انسان کو چاہئے کہ اپنے رب کی طرف رجوع کرے مانزل (آ چکی مصیبت) کے رفع اور مالم ینزل (یعنی جو مصیبت ابھی نازل نہیں ہوئی) کے دفع کے لئے اور ہر حالت میں اللہ کی طرف محتاجگی کا اظہار کرے، آنجناب ان سب مذکور سے تعوذ اپنی امت سے ان کے دفع اور ان کے لئے تشریع کی غرض سے کرتے تھے تاکہ انہیں اہم ادعیہ کی تعلیم دیں، بقول

ابن حجر محیا اور ممات کے فتنہ سے مراد کا بیان کتاب الجمعہ سے قبل صفة الصلاۃ کے اواخر میں گزرا، اصلِ فتنہ امتحان واختبار (یعنی آزمائش) ہے شرع میں اس کا استعمال ما یکرہ کے کشف کے اختبار میں ہوا، کہا جاتا ہے: (فتنت الذھب) جب آگ میں ڈال کر اس کی پرکھ کی جائے تاکہ کھرے کھوٹے کی تمیز ہو، اسی طرح مطلوب (یعنی فرائض وواجبات کی ادائیگی) سے غفلت کے معنی میں جیسے اس آیت میں ارشاد ہوا: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ)[التغابن: ۱۵] دین سے ارتداد پر مجبور کرنے کے معنی میں بھی مستعمل ہے جیسے فرمایا: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) [البروج: ۱۰] بقول ابن حجر ضلال، اثم، کفر، عذاب اور فضیحت کے معانی میں بھی مستعمل ہے تعیینِ مراد سیاق وقرائن سے ہوگی۔

- 39 باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ (گناہ اور قرض کے اسباب سے اللہ کی پناہ کا طالب ہونا)

دونوں کی میم مفتوح ہے اسی طرح ثاء اور راء بھی، ماثم جو اثم کا اور مغرم جو غرم کا مقتضی ہو، اس کا بیان کتاب الصلاۃ کے باب (الدعاء قبل السلام) میں گزر چکا ہے۔

- 6368 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْهَرَمِ وَالْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ وَمِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ النَّارِ وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْغِنَى وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ اللَّهُمَّ اغْسِلْ عَنِّي خَطَايَايَ بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6375، 6376، 6377، - 7129 (سابقہ اس میں کچھ کلمات زیادہ ہیں)

(و المأثم و المغرم) مراد اثم وغرامت ہے، غرامت جو کسی کو اس کی ادائیگی لازم ہو جائے (یعنی چٹی پڑ جانا) جیسے قرض (وہر جانہ وغیرہ) مثلاً اپنے یا اپنی اولاد کے ہاتھوں کسی کا کوئی نقصان ہوگیا تو اس کی تلافی گلے پڑ گئی، مشار الیہ باب کی روایت میں زہری عن عروہ کے حوالے سے یہ زیادت بھی تھی کہ کہا گیا آپ ماثم ومغرم سے کتنی کثرت سے تعوذ فرماتے ہیں؟ شعیب عن زہری سے بھی یہی نقل کیا نسائی نے بھی سلیمان بن سلیم حمصی عن زہری سے یہی نقل کیا، بالاختصار یہ حدیث نقل اور اس میں یہ بھی ہے: (فقال له یا رسول الله إنك تُكثِرُ التعوذ) وہیں اس کا بیان ہوا تھا، وہاں ذکر کیا تھا کہ میں اس جملہ کے قائل سے واقف نہیں ہوسکا ہوں پھر میں نے نسائی کی سلمہ بن سعید بن عطیہ عن معمر عن زہری سے اسی روایت میں اس مبہم کی تفسیر پالی، مختصرا اس کا ذکر کیا اور کہا: (قلت یا رسول الله الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عائشہ اس کی قائل ہیں۔ (و من فتنة القبر) یہ منکر نکیر کے سوالات ہیں عذابِ قبر کی تشریح ہو چکی۔ (و من فتنة النار) یہ خزنہ (یعنی جہنم کے داروغہ) کا توبیخا سوال کرنا، قرآن میں بھی اس کا ذکر ہو: (كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ) [الملك: ۸] اس پر تین ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

(و من شر فتنة الغنى الخ)اس کی بابت بھی مشار الیہ باب میں بحث گزری، کرمانی کہتے ہیں فتنۂ غنی میں شر کے ذکر کی تصریح کی اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ اس کی مضرت اس کے غیر (یعنی فقر وغیرہ) کی مضرت سے زیادہ ہے یا اس کے اصحاب پر تغلیظا یہ کہا تا کہ وہ مغتر ہو کر اس کے مفاسد سے غافل نہ ہوں یا اس میں ایماء ہے کہ صورتِ غنی میں خیر نہیں بخلاف صورتِ فقر کے کہ اس میں کبھی خیر ہو سکتی ہے اھ ، بقول ابن حجر یہ سب امرِ واقع سے غفلت ہے میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ اصل میں شر کا لفظ دونوں جگہ ہی ثابت ہے یہاں بعض رواۃ نے اختصار کر دیا کچھ بعد باب (الاستعاذة من أرذل العمر) کے تحت وکیع اور ابو معاویہ کی الگ الگ ہشام سے اسی سند کے ساتھ روایتوں میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (شر فتنة الغنى و شر فتنة الفقر) کچھ ابواب کے بعد سلام بن ابو مطیع عن ہشام کے طریق سے دونوں جگہ شر کے لفظ کا اسقاط آئے گا کیونکہ دونوں میں ایک اعتبار سے خیر بھی ہے، تو شر کے ساتھ استعاذہ میں خیر کا پہلو خارج ہوا چاہے وہ کم ہو یا زیادہ، غزالی کہتے ہیں فتنۂ غنی مال جمع کرتے چلے جانے کی حرص اور اس کی محبت ہے حتی کہ اس ضمن میں حلال وحرام کی تمییز ختم ہو جائے اور اس کے سبب ایسے کاموں میں ملوث ہو جائے جو اہلِ دین ومروت کے لائق نہیں، بعض نے کہا اس سے مراد فقرِ نفس ہے (نفس کا لالچ) جسے تو دنیا بھر کا مالک ہونا بھی دور نہیں کر سکتا اس میں فقر کی غنی پر یا غنی کی فقر کی فضیلت کی کوئی دلالت نہیں۔

(من فتنة المسيح الخ)وکیع کی روایت میں ہے: (و من شر فتنة المسيح الخ) اس کی بھی سابق الذکر باب میں شرح گزری۔ (اللهم اغسل عنى خطاياى الخ) اوائل صفة الصلاة میں حدیثِ ابی ہریرہ کی شرح کے اثناء اس کی شرح گزری، گرم پانی کی بجائے ثلج و برد کے ذکر کی حکمت بھی ذکر ہوئی حالانکہ عموما گرم پانی سے میل اچھی طرح صاف ہوتی ہے تو ذکر کیا تھا کہ اس سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ ثلج و برد طاہر پانی ہیں جنہیں ابھی ہاتھوں نے نہیں چھوا اور استعمال کے سبب ممتہَن نہیں ہوئے تو اس مقام میں انہی کا ذکر آکد تھا، خطابی نے اس طرف اشارہ کیا، کرمانی لکھتے ہیں اس کی ایک اور توجیہہ بھی ہے وہ یہ کہ آپ نے خطایا کو بمنزلہ آگ کیا کیونکہ یہ اس کا باعث ہیں تو تاکیدا اس کی اطفائے حرارت سے غسل کے ساتھ تعبیر کیا اور مبردات (یعنی ٹھنڈک پیدا کرنے والی اشیاء) کے استعمال کے (ذکر کے) ساتھ مبالغہ کیا بالتدریج پانی سے شروع کر کے اس سے ابرد کو متناول کرتے ہوئے جو ثلج ہے پھر اس سے ابرد جو برد ہے، اس کی دلیل یہ کہ کبھی برد جم کر جلید (یعنی ٹھوس برف) ہو جاتی ہے بخلاف ثلج کے کہ وہ پگھل جاتی ہے، اس حدیث کو زہری نے عروہ سے روایت کیا ہے جیسا کہ اشارہ کیا اور اسے مقید بالصلاۃ کیا اس کے الفاظ ہیں: (كان يدعو فى الصلاة) وہاں اس کے (الدعاء قبل السلام) کے تحت نقل کرنے کی توجیہہ ذکر کی تھی، بخاری کی شعیب عن زہری سے روایت میں ماثم ومغرم کا ذکر موجود نہیں، یہ مسلم کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ زہری سے روایت میں ہے دونوں کے ہاں اس میں: (اللهم اغسل عنى خطاياى الخ) مذکور نہیں، یہ واحد حدیث ہے جس میں دونوں یعنی ہشام اور زہری نے عروہ سے روایت کرتے ہوئے وہ کچھ ذکر کیا جو دوسرے نہیں کیا۔

- 40 باب الاِسْتِعَاذَةِ مِنَ الْجُبْنِ وَالْكَسَلِ (بزدلی اور سستی سے پناہ مانگنا)

جبن وکسل کی تشریح کتاب الجہاد میں گزری۔ (كسالى الخ) بقول ابن حجر دونوں قراءت ہیں جمہور نے پیش اور اعرج

نے زبر کے ساتھ پڑھا ہے یہ بنی تمیم کی لغت ہے ابن سمیفع نے بھی زبر کے ساتھ پڑھا لیکن الف کا اسقاط اور سین کو ساکن کر دیا (یعنی کَسْلیٰ) اور ان کا اس شئ کے ساتھ وصف کیا جس کے ساتھ مونث مفرد ہوتا ہے معنائے جماعت کے ملاحظہ کے لئے ، یہ ایسے جیسے ایک قراءت میں: (وَ تَرَی النَّاسَ سَکْریٰ) ہے، کسل فتور وتوانی ہے نشاط کا عکس۔

- 6369حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي عَمْرٍو قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَضَلَعِ الدَّيْنِ وَغَلَبَةِ الرِّجَالِ (سابقه)

أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086 ، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159 ، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6185، 6363، - 7333

سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں مروزی کے ہاں صراحت ہے، عمرو بن ابوعمرو مولی المطلب ہیں جن کا ذکر باب (التعوذ من غلبة الرجال) میں گزرا۔ (من الهم الخ) ان چھ امور کی تشریح ہو چکی جس کا محصل یہ ہوا کہ ھم اس شئ کے لئے ہوتا ہے جسے عقل زمانۂ حال میں مکروہ متصور کرے جبکہ حزن اس مکروہ امر کے لئے جو ماضی میں واقع ہوا، عجز ضدِ اقتدار، کسل ضد نشاط بخل ضدِ کرم اور جبن ضدِ شجاعت ہے، (غلبة الرجال) کی اضافت للفاعل ہے اس امر سے پناہ مانگی کہ لوگوں کا آپ پر غلبہ ہو کہ اس میں نفس ومعاش کا ضعف ہے۔

- 41 باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْبُخْلِ (کنجوسی سے اللہ کی پناہ مانگنا)

الْبُخْلُ وَالْبَخَلُ وَاحِدٌ مِثْلُ الْحُزْنِ وَالْحَزَنِ (یعنی بخل کی باء پر پیش اور زبر دونوں جائز ہیں)

- 6370حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنِي غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ كَانَ يَأْمُرُ بِهَؤُلَاءِ الْخَمْسِ وَيُحَدِّثُهُنَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6365، 6374، - 6390 (ایضا)

(أرذل العمر) سرخسی کے نسخہ میں (من أن أرد الخ) ہے آمدہ باب میں اس کی شرح آرہی ہے۔ (من فتنة الدنيا اکثر کے ہاں یہی ہے اسے احمد نے روح عن شعبہ سے روایت کیا اور آدم کی شعبہ سے سابق الذکر روایت میں (یعنی فتنة الدجال) کی زیادت بھی ذکر کی، کرمانی کے بقول یہ تفسیر شعبہ کی طرف سے ہے مگر ایسا نہیں چنانچہ یحی بن ابی کثیر نے شعبہ سے بیان کیا ہے کہ یہ راوی حدیث عبدالملک بن عمیر کی تفسیر ہے اسے اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا اس میں ہے شعبہ کہتے ہیں میں نے عبدالملک بن عمیر سے فتنۂ دنیا کی بابت پوچھا تو کہا: (الدجال) اسے اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن عثمان بن ابی شیبہ عن حسن بن علی جعفی سے

نقل کیا بخاری نے اگلے باب میں اسحاق عن حسین بن علی سے یہ الفاظ ذکر کئے: (من فتنة الدنيا) تو شائد بعض رواۃ نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے عبدالملک کی تفسیر ذکر کی دی، دنیا کے دجال پر اطلاق میں اشارہ ہے کہ اس کا فتنہ دنیا کے تمام فتنوں سے بڑا ہے، ابوامامہ کی حدیث میں یہ بات صریحا بھی وارد ہے کہتے ہیں ہمیں نبی اکرم نے خطبہ دیا اور اس کے اثناء فرمایا جب سے اللہ نے آدم کی ذریت پیدا کی زمین میں کوئی فتنہ دجال کے فتنہ سے بڑا نہیں، اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نقل کیا۔

- 42 باب التَّعَوُّذِ مِنْ أَرْذَلِ الْعُمُرِ (ارذل عمر سے اللہ کی پناہ مانگنا)

﴿أَرَاذِلُنَا﴾ أَسْقَاطُنَا (یعنی آیت میں اس لفظ سے مراد کمینے لوگ ہیں)

(سقاطنا) ساقط کی جمع جو حسب ونسب میں لئیم (یعنی نیچ) ہو اس بارے اوائل تفسیر سورہ ہود میں بات ہوئی۔

- 6371 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَعَوَّذُ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَرَمِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ

أطرافه 2823، 4707، 6367 (ايضاً)

اس میں لفظِ ترجمہ موجود نہیں لیکن اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ سابقہ حدیثِ سعد میں مذکور ارذل العمر سے مراد بڑھاپا ہے جس کا ذکر حدیثِ انس میں ہے کیونکہ حدیثِ مذکور میں یہ دوسرے لفظ کی جگہ استعمال ہوا۔

علامہ انور ارذل العمر (من فتنة النار و عذاب النار) کے تحت کہتے ہیں عذابِ نار تو معلوم ہے یہ فتنہِ نار کیا ہے؟ تو مراد وہ فتنہ جو آگ کا سبب بنے تو یہ سبب کی مسبب کی طرف اضافت ہے۔

- 43 باب الدُّعَاءِ بِرَفْعِ الْوَبَاءِ وَالْوَجَعِ (وباء اور تکلیف کے رفع کی دعاء کرنا)

یعنی اس سے جس پر یہ نازل ہوئی، برابر ہے کہ عام ہو یا خاص، وباء کا بیان اور اس کی تشریح کتاب الطب کے باب (ما يذكر في الطاعون) میں گزری ہے کہ یہ طاعون سے اعم ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ فسادِ ہوا سے ناتج ہے اور بطریق المجاز کبھی طاعون کہلاتی ہے وہاں ان حضرات کا رد کیا تھا جو وباء اور طاعون کو باہم مترادف کہتے ہیں۔

- 6372 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَمَا حَبَّبْتَ إِلَيْنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ وَانْقُلْ حُمَّاهَا إِلَى الْجُحْفَةِ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي مُدِّنَا وَصَاعِنَا

أطرافه 1889، 3926، 5654، - 5677 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۴۵)

یہ ترجمہ کے رکنِ اول سے متعلق ہے جو کہ وباء ہے کیونکہ یہ مرض عام ہے، اس کے ساتھ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ

کیا جس کے شروع میں ہے: (قدمنا المدينة وهي أوبأ أرض الله) یہ کتاب الحج میں گزری۔

- 6373حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَاهُ قَالَ عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ شَكْوَى أَشْفَيْتُ مِنْهَا عَلَى الْمَوْتِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَلَغَ بِي مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لَا .قُلْتُ فَبِشَطْرِهِ قَالَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ قُلْتُ أَأُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي قَالَ إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلَ عَمَلًا تَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا ازْدَدْتَ دَرَجَةً وَرِفْعَةً وَلَعَلَّكَ تُخَلَّفُ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ ابْنُ خَوْلَةَ قَالَ سَعْدٌ رَثَى لَهُ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ أَنْ تُوُفِّيَ بِمَكَّةَ

أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 5668، 6733 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص: ۲۴۳)

(من شكوى) یہ رکنِ ثانی سے متعلق ہے کتاب الوصایا میں اس کی مفصل شرح گزری، آخر میں ان کا قول: (قال سعد رثى رسول الخ) ان حضرات کا رد کرتا ہے جن کا زعم ہے کہ حدیث میں ادراج ہے اور یہ کہ (يرثى له الخ) زہری کی کلام ہے، ان کا تمسک اس کے بعض طرق میں موجود اس عبارت سے ہے: (قال الزهرى الخ) تو یہ اختلافِ رواۃ کی طرف راجع ہے کہ آیا زہری نے یہ قدرِ حدیث حضرت سعد سے موصولا ذکر کی یا اپنی طرف سے یہ کہا؟ تو وصل معتبر ہے کیونکہ اس کے راوی کے پاس زیادتِ علم ہے اور وہ حافظ ہے، شاہدِ ترجمہ اس کی یہ عبارت ہے: (اللهم امض لأصحابى الخ) کہ اس میں حضرت سعد کیلئے دعائے عافیت ہے تاکہ وہ دارِ ہجرت واپس ہوسکیں اس مرض کے سبب مکہ ہی میں مقیم نہ رہیں اسی طرف آپ کے قول: (و لكن البائس سعد بن خولة الخ) سے اشارہ ہے، ابن عزین مالکی نے نقل کیا کہ حضرت سعد بن خولہ کے لئے یہ رثاء ان کے مکہ میں اقامت کے سبب تھا کہ ہجرت نہ کی مگر اس کا تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے ہجرت کی اور وہ بدر میں حاضر تھے البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ پھر مکہ کب گئے جہاں بیمار ہوکر وفات پا گئے تو کہا گیا کہ بدر کے بعد مکہ پلٹ آئے اور وہیں رہائش اختیار کر لی تھی بعض نے کہا حجۃ الوداع کے موقع پر وفات پائی داؤد نے جیسا کہ ابن تین نے نقل کیا غرابت سے کام لیا جب کہا کہ مہاجرین کے لئے جائز نہ تھا کہ (طواف) صدر کے بعد مکہ میں تین دن سے زائد قیام کریں تو اس سے دلالت ملتی ہے کہ سعد بن خولہ کی وفات حج وداع سے قبل ہوئی ہوگی بعض نے کہا فتح مکہ کے بعد فوت ہوئے جب مکہ میں ہی اپنا قیام بغیر عذر کے بڑھالیا تھا کہ اگر ان کا کوئی عذر ہوتا تو آثم نہ بنتے اور نبی اکرم نے حضرت صفیہ کی بابت جب پتہ چلا کہ انہیں ماہواری آ گئی ہے، کہا تھا: (أحابستنا هي؟) تو اس سے دلالت ملی کہ اگر کوئی

عذر پیش ہوتو مہاجر تین دن سے زائد قیام کرسکتا ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ بات آپ نے حجۃ الوداع سے قبل کہی ہو پھر حج کیا تو راوی نے اسے اکٹھا ذکر کر دیا، کیونکہ یہ حدیث کا تکملہ تھا اھ، بقول ابن حجر ان کی کلام کئی جگہ سے قابلِ تعقب ہے مثلاً حضرت صفیہ کے قصہ سے ان کا استشہاد جب کہ اس میں حجت نہیں کہ احتمال ہے کہ وہ تین مشروع ایام سے متجاوز نہ ہوئی ہوں، احتباس تو ایک دن یا اس کے کچھ حصہ کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور مثلاً ان کا جزم کے ساتھ کہنا کہ حضرت سعد بن خولہ نے مکہ میں طویل قیام کیا اور اشارۃً کہا کہ یہ بلا عذر تھا اور وہ اس کے سبب آثم ہوئے تو تأمل کریں تو یہ کلام فاسد ہے۔

44 - باب الاِسْتِعَاذَةِ مِنْ أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَمِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَفِتْنَةِ النَّارِ

(ارذل عمر اور فتنۂ دنیا و نار سے پناہ کا طالب ہونا)

کشمیہنی کے نسخہ میں بجائے (فتنة النار) کے (عذاب النار) ہے۔

6374 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ مُصْعَبٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ تَعَوَّذُوا بِكَلِمَاتٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَعَوَّذُ بِهِنَّ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6365، 6370، - 6390 (اس کا سابقہ نمبر)

حسین سے مراد ابن علی جعفی ہیں جو مشہور زاہد تھے، شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں زائدہ، ابن قدامہ اور عبدالملک، ابن عمیر ہیں دونوں حدیثوں کی شرح کچھ صفحات قبل گزری

6375 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْهَرَمِ وَالْمَغْرَمِ وَالْمَأْثَمِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ وَفِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَشَرِّ فِتْنَةِ الْغِنَى وَشَرِّ فِتْنَةِ الْفَقْرِ وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6376، 6377، - 7129 (ایضاً)

علامہ انور (بماء الثلج و البرد) کے تحت لکھتے ہیں یعنی ان میاہ (ماء کی جمع یعنی پانی) کا لوگوں کے ہاں کوئی مصرف نہیں پس اے رب تو میری خطاؤں کی تبرید میں ان کا مصرف بنا۔

45 - باب الِاسْتِعَاذَةِ مِنْ فِتْنَةِ الْغِنَى (مالداری کے برے نتائج سے بچنے کی دعاء کرنا)

6376 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا سَلَّامُ بْنُ أَبِي مُطِيعٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَالَتِهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَعَوَّذُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْغِنَى وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6375، 6377، - 7129 (ایضا)

46 - باب التَّعَوُّذِ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ (غربت کے فتنہ سے پناہ)

6377 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ النَّارِ وَفِتْنَةِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَشَرِّ فِتْنَةِ الْغِنَى وَشَرِّ فِتْنَةِ الْفَقْرِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ اللَّهُمَّ اغْسِلْ قَلْبِي بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ وَ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6375، 6376، - 7129 (ایضا)

شیخ بخاری محمد، ابن سلام ہیں جو ابو معاویہ محمد بن خازم سے راوی ہیں۔

47 - باب الدُّعَاءِ بِكَثْرَةِ الْمَالِ مَعَ الْبَرَكَةِ (کثرتِ مال کے ساتھ ساتھ برکت بھی مانگے)

یہ ترجمہ وروایت نسخہ سرخسی سے ساقط ہے صواب اس کا اثبات ہے۔

6378 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنْ أُمِّ سُلَيْمٍ أَنَّهَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَسٌ خَادِمُكَ ادْعُ اللَّهَ لَهُ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

أطرافه 1982، 6334، 6344، 6380 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

6379 - وَعَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ مِثْلَهُ. طرفه - 6381

غندر نے اسے مسندِ ام سلیم سے کیا ترمذی نے بھی انہی شیخ بخاری سے اسی سند کے ساتھ یہی ذکر کیا لیکن آخر میں انہوں نے

ہشام بن زید کا طریق ذکرنہیں کیا اور اسے انہوں نے حسن صحیح قرار دیا، اسماعیلی نے حجاج بن محمد عن شعبہ سے اس کی تخریج کرتے ہوئے (عن أم سلیم) نقل کیا جیسے غندر نے کیا اسی طرح احمد نے بھی حجاج بن محمد اور محمد بن جعفر کلاہما عن شعبہ سے، باب (من خص أخاه بالدعاء) میں اسے سعید بن ربیع عن شعبہ عن قتادہ سے: (سمعت أنسا قال قالت أم سلیم) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا تھا اس سے بظاہر یہ حضرت انس کی مسند سے ہے آمدہ باب میں بھی اسی طرح ہے، باب (دعوة النبی ﷺ لخادمه بطول العمر) میں بھی حرمی بن عمارہ عن شعبہ عن قتادہ سے (قالت أمی) کے الفاظ سے گزری، مسلم نے بھی ابوداؤدطیالسی اور اسماعیلی نے عمرو بن مرزوق عن شعبہ سے یہی نقل کیا، یہ اختلاف ضار نہیں کیونکہ حضرت انس بھی اس موقع پر موجود تھے اس کی دلیل مسلم کی اسحاق بن ابوطلحہ عن انس سے روایت ہے جس میں ہے کہ ام سلیم مجھے لے کر نبی اکرم کی خدمت میں آئیں اور کہا یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا انس آپ کا خادم ......الخ، یہ جو ہشام بن زید کی اس پر معطوف روایت ہے تو یہ عطف دراصل روایتِ قتادہ پر ہے اسماعیلی نے اسے حجاج بن محمد عن شعبہ عن قتادہ اور ہشام بن زید جمیعا عن انس سے تخریج کیا ہے مسلم کی صنیع بھی یہی ہے جب اسے ابوداؤد عن شعبہ کے طریق سے نقل کیا ،تنبیہ کے تحت لکھتے ہیں کرمانی نے ذکر کیا ہے کہ یہاں (و عن هشام بن عروة قال) (یعنی بجائے ہشام بن زید کے) واقع ہوا، اول ہی درست ہے۔

(أنها قالت الخ) اسی حدیث کے لئے کتاب الصیام کے باب (من زار قوما فلم یفطر عندهم) کے تحت حمید عن انس کی روایت سے مبدأ گزرا، وہاں اس کی مبسوط شرح کی تھی۔

6380و - 6381حَدَّثَنَا أَبُو زَيْدٍ سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ أَنَسٌ خَادِمُكَ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

.حدیث 6380 أطرافه 1982، 6343، 6344، - 6378 (سابقہ)

- 48 باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الِاسْتِخَارَةِ (استخارہ کا طریقہ)

استخارہ خیر یا خیرۃ سے استفعال ہے یہ تمہارے قول: (خارَ اللهُ له) سے اسم ہے (استخار الله أی طلب منه الخیر) اور (خار الله له أی أعطاه ما هو خیر له) (یعنی اسے خیر عطا کی) مراد دو امور میں سے بہتر کی طلب جب وہ ان میں سے ایک کا محتاج ہے۔

- 6382حَدَّثَنَا مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو مُصْعَبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الْمَوَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَلِّمُنَا الِاسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا كَالسُّورَةِ مِنَ الْقُرْآنِ إِذَا هَمَّ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ

وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاقْدُرْهُ لِي وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدُرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ رَضِّنِي بِهِ .وَيُسَمِّي حَاجَتَهُ

طرفاه 1162، - 7390

ترجمہ: جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ہمیں تمام کاموں میں استخارہ کی تعلیم فرمایا کرتے تھے جس طرح ہمیں آپ قرآن کی کسی سورت کی تعلیم فرماتے تھے۔آپ فرماتے تھے جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا قصد کرے تو اسے چاہیے کہ نماز فرض کے علاوہ دو رکعت نماز پڑھے پھر یہ دعا کہے: (اللهم إني أستخيرك الخ) (ترجمہ) اے اللہ! میں تیرا فضل عظیم چاہتا ہوں، بیشک تو قدرت رکھتا ہے اور میں قدرت نہیں رکھتا اور تو جانتا ہے اور میں نہیں جانتا، تو چھپی باتوں کو جاننے والا ہے۔ اے اللہ! اگر تیرے علم ہے کہ یہ کام میرے دین اور دنیا میں اور میرے کام کے آغاز اور انجام میں بہتر ہے تو اس کو میرے لیے مقدر کر دے اور اس کو میرے لیے آسان کر دے اور اگر تیرے علم میں ہے کہ یہ کام میرے لیے نقصان دہ ہے، دین میں یا دنیا میں اور میرے کام کے آغاز میں اور انجام میں تو اس کو مجھ سے علیحدہ کر دے اور مجھ کو اس سے علیحدہ کر دے اور جس میں بھلائی ہو وہ میرے لیے مقدر کر دے اور اس سے مجھ کو خوش کر دے، آپ نے فرمایا اور اپنی حاجت کا نام لے۔

(حدثنا عبدالرحمن بن أبي المَوَال) موالی مولی کی جمع ہے ان کا نام زید تھا انہیں زید جدِ عبدالرحمٰن (عبدالرحمٰن کا دادا زید) کہا جاتا تھا والد کا نام معلوم نہ ہو سکا، عبدالرحمٰن ثقہ مدنی رواۃ میں سے ہیں آل علی بن ابو طالب کی ولاء کی طرف منسوب تھے منصور کے عہد میں محمد بن عبداللہ بن حسن (جن کا لقب نفس زکیہ تھا) کے ہمراہ خروج کیا ان کے قتل کے بعد انہیں قید کیا گیا اور زدوکوب بھی ابن معین، ابو داود، ترمذی اور نسائی وغیرہم نے ثقہ قرار دیا ابن عدی نے الکامل میں انہیں الضعفاء میں ذکر کیا اور احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ مطبق میں قید کئے گئے جب یہ یعنی ابن حسن شکست کھا گئے تھے، کہتے ہیں انہوں نے محمد بن منکدر سے حدیثِ استخارہ نقل کی اور اسے ان کے سوا کوئی اور روایت نہیں کرتا اور یہ منکر ہے اور اہلِ مدینہ جب کوئی حدیث غلط ہو تو کہتے تھے: (ابن المنكدر عن جابر) جیسا کہ اہل بصرہ (اسی قسم کے موقع پر) (ثابت عن أنس) کہتے تھے، ان دونوں پر حمل کرتے تھے ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اس کلام کو اشکال کا باعث قرار دیا اور کہا میں اس کی مراد نہیں سمجھ سکا کہ محمد بن منکدر اور ثابت دونوں بالاتفاق ثقہ ہیں (یعنی پھر کیوں ان کا ایسے مواقع پہ حوالہ دیا جاتا تھا) بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ ان کی مراد تہکّم (یعنی از رہِ مذاق) ہے اور شہرت وکثرت کے لئے اختصاصِ ترجمہ کا نکتہ ہے پھر ابن عدی نے عبدالرحمٰن مذکور کی متعدد احادیث نقل کیں اور کہا یہ مستقیم الحدیث ہیں البتہ حدیثِ استخارہ کا ان پر انکار کیا اسے کئی صحابہ کرام نے روایت کیا ہے اسی طرح جیسے ابن ابو الموال نے، بقول ابن حجر اس کے کئی شواہد بھی ہیں، یہ جیسا کہ کہا مشاحت فی الاطلاق ہے (یعنی اطلاق میں بخل سے کام لینا)

ترمذی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں حسن صحیح غریب ہے، ہم اسے ابن ابو الموال کی روایت ہی سے جانتے ہیں جو مدنی ثقہ ہیں کئی ایک نے ان سے روایت نقل کی ہے اس باب میں ابن مسعود اور ابو ایوب سے بھی روایت ہے بقول ابن حجر ابو سعید، ابو ہریرہ،

ابن عباس اور ابن عمر سے بھی یہ مروی ہے ابن مسعود کی حدیث طبرانی نے نقل کی اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابوایوب کی حدیث طرانی نے تخریج کی اور ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا ابوسعید اور ابو ہریرہ کی حدیثیں صحیح ابن حبان میں منقول ہیں جب کہ ابن عباس اور ابن عمر کی حدیث ایک ہے جسے طبرانی نے ابراہیم بن ابوعبلہ عن عطاء عنہما سے تخریج کیا ان میں سے کسی میں سوائے حدیثِ جابر کے نماز کا ذکر نہیں البتہ ابوایوب کی روایت کے الفاظ ہیں: (اكتم الخطبة و تَوَضَّأُ فَأَحْسِنِ الْوضوء ثم صَلِّ ما كتبَ الله لك) تو دو رکعتوں کے ساتھ تقیید صرف حضرت جابر کی حدیث میں ہے، استخارہ کا ذکر حضرت سعد کی مرفوع حدیث میں بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (مِنْ سعادة ابن آدم استخارةُ اللهِ) اسے احمد نے نقل کیا اور اس کی سند جید ہے اس کی اصل ترمذی کے ہاں ہے لیکن رضاء وسخط کے لفظ کے ساتھ نہ کہ بلفظِ استخارہ، اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق کی حدیث جس میں ہے کہ جب نبی اکرم کسی امر کا ارادہ کرتے تو کہتے: (اللهم خِرْ لِيُ وَ اخْتَرْ لِيُ) (یعنی اے اللہ میرے لئے بہتری کر اور میرے لئے تو ہی انتخاب کر) اسے ترمذی نے ضعیف سند کے ساتھ تخریج کیا، ایک حدیثِ انس مرفوع میں ہے: (مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَارَ) (یعنی جس نے استخارہ کیا وہ نامراد نہ ہوا) اسے طبرانی نے صغیر میں نہایت کمزور سند سے نقل کیا۔

(عن محمد بن المنكدر عن جابر) کتاب التوحید میں معن بن عیسی عن عبدالرحمن کے طریق سے ہے: (سمعت محمد بن المنكدر يحدث عبدالله بن الحسن أي ابن الحسن بن علي بن أبي طالب يقول أخبرني جابر السلمي) یہ بنی سلمہ کی طرف نسبت ہے جو انصار کی ایک شاخ تھی، اسماعیلی کے ہاں بشر بن عمیر سے ہے: (حدثني عبدالرحمن سمعت ابن المنكدر حدثني جابر) ۔ (يعلمنا الاستخارة) روایت معن میں ہے: (يعلم أصحابه) بشر کے ہاں بھی یہی ہے۔ (في الأمور كلها) ابن ابوجمرہ کہتے ہیں یہ عام مراد بہ الخاص ہے کہ واجب اور مستحب کے کرنے میں استخارہ نہیں کیا جاتا (وہ تو کرنا ہی ہے) اسی طرح حرام ومکروہ کے ترک میں بھی استخارہ نہیں کیا جاتا، تو معاملہ فقط مباح میں منحصر ہے اور اس میں جس کا زمانہ موسع ہو اور وہ امور کے عظیم وحقیر دونوں (پہلوؤں) کو متناول ہو، کئی دفعہ حقیر پر امر عظیم مترتب ہو جاتا ہے۔ (كا لسورة من القرآن) صلاۃ اللیل میں گزری قتیبہ عن عبدالرحمن کی روایت میں تھا: (كما يعلمنا السورة من القرآن) کہا گیا وجہِ تشبیہ تمام امور میں استخارہ کی عمومی ضرورت ہے جیسے نماز میں قراءتِ قرآن کی عمومی ضرورت پڑتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد وہ جو ابن مسعود کی تشہد والی حدیث میں مذکور ہوا کہ (علمني رسول الله ﷺ التشهد كفي بين كفيه) یہ کتاب الاستئذان میں گزری، اسود بن یزید کی ابن مسعود سے اسی روایت کے الفاظ ہیں: (أخذت التشهد مِنْ فِي رسول الله كلمة كلمة) اسے طحاوی نے نقل کیا، حدیثِ سلمان میں اس کا نحو ہے انہوں نے (حرفا حرفا) کہا یہ طبرانی نے تخریج کی، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں تشبیہ اس کے تحفظِ حروف اور ترتُّبِ کلمات میں ہے اسی طرح کمی وبیشی کے منع ہونے، اسے یاد رکھنے اور اس پر محافظت کرنے میں، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے اہتمام اور اسے توجہ واحترام دینے اور اس کی برکت کے تحقق کی جہت سے ہو یا پھر وحی کی جہت سے، طیبی کہتے ہیں اس میں اس دعا اور اس نماز کی تام وکامل اہتمام کی نسبت کا اشارہ ہے کیونکہ انہیں فریضہ اور قرآن کی تلؤین (یعنی مثل) بنا دیا۔

(إذا هم) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (يعلمنا قائلا إذا هَمَّ) قتیبہ کی روایت میں یہ ثابت ہے اس میں

ہے: (يقول إذا هم) ابو داؤد کی قتیبہ سے روایت میں مزید (لنا) بھی ہے بقول ابن ابو جمرہ دل پر وارد کئی مراتب کی ترتیب یہ ہے اولا: ہمۃ پھر لمۃ پھر خطرہ پھر نیۃ پھر ارادہ اور آخر میں عزیمۃ تو پہلے تین پر مواخذہ نہیں آخری تین پر ہے، آپ کا قول (إذا هم) دل میں اول وارد کی طرف اشارت کناں ہے کہ اس میں استخارہ کرے تو نماز اور دعا کی برکت سے اس کے لئے ظاہر ہوگا کہ کس معاملہ میں اس کے لئے خیر ہے بخلاف اس امر کے کہ معاملہ اس کے دل میں متمکن ہو جائے اور اس بابت اس کا عزم و ارادہ پختہ ہو جائے اس صورت میں اس کی طرف اس کا میلان ہوگا اور دل کھنچے گا تب اس کے غلبہ میلان کی وجہ سے ڈر ہے کہ وجہِ ارشدیت اس پر مخفی رہے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ھم سے مراد عزیمت ہو کیونکہ خاطر تو دل میں نہیں ٹکا ہوتا تو ارادہ وہی مستمر اور باقی رہتا ہے جس کے فعل کا عزم و تصمیم ہو وگرنہ اگر خواطر کی بابت استخارہ کرنے میں لگا رہا تو کئی غیر اہم امور و معاملات میں پڑ کر وقت ضائع کرے گا ابن مسعود کی حدیث میں ہے: (إذا أراد أحدكم أمرا فليقل) (یعنی جس امر کیلئے استخارہ کیا ہے اس کا نام لے)۔

(فليركع ركعتين) اس میں حدیثِ ابو ایوب کے اطلاق کی تقیید ہے کہ اس میں ہے: (صلِّ ما كتب الله لك) تطبیق بھی ممکن ہے کہ مراد یہ ہے کہ کہیں ایک رکعت پر اقتصار نہ کرلے کیونکہ اس روایت میں دو رکعت پر تنصیص ہے اور ان کا ذکر تنبیہہ بالادنی علی الاعلی کی قبیل سے ہے اگر دو سے زیادہ رکعات ادا کرلیں تو بھی حرج نہیں ظاہر یہ ہے کہ ہر دو کے بعد سلام پھیرے تاکہ مسمی الرکعتین کا حصول ہو، اگر مثلا چار اکٹھی پڑیں تو یہ مجزئ نہ ہوگا البتہ نووی کی کلام سے اِشعار بالا جزاء ظاہر ہوتا ہے۔

(من غير الفريضة) اس میں مثلا نمازِ صبح سے احتراز ہے یہ بھی محتمل ہے کہ فریضہ سے مراد اس کا عین ہو اور جو اس سے متعلق ہو تب راتبہ رکعات سے احتراز ہے مثلا فجر کی سنتیں، نووی اذکار میں لکھتے ہیں اگر مثلا ظہر کی سنتوں یا دیگر رواتب اور مطلقہ کے بعد استخارہ کی دعا کی چاہے دو پر اقتصار کیا یا زیادہ پڑھیں تو یہ مجزئ ہے، بقول ابن حجر ان کا یہ اطلاق محلِ نظر ہے ظاہر یہ کہا جانا ہے کہ اگر بعینہ اس نماز کی نیت کی اور ساتھ میں نمازِ استخارہ کی بھی تب مجزئ ہے لیکن اگر اس کی نیت شامل نہ تھی تب نہیں، تحیۃ المسجد کی نماز سے یہ مفارق ہے کیونکہ اس سے مقصود دعاء کے ساتھ شغل البقعہ (یعنی فرصت کے وقت کو مشغول کرنا) ہے جب کہ نمازِ استخارہ سے مطلوب یہ ہے کہ اس کے بعد اس کے اثناء دعا کا وقوع ہو، اس شخص کی نسبت کہ نماز سے فراغت کے بعد اس کے لئے طلب عارض ہوئی، یہ اِجزاء بعید ہے کیونکہ ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ نماز اور دعا کا وقوع ارادہِ امر کے وجود کے بعد ہو، نووی نے افادہ دیا کہ ان رکعتوں میں (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ) اور (قُلْ هُوَ الله أَحَد) پڑھے ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں لکھا میں اس کی دلیل سے واقف نہ ہو سکا شائد انہوں نے اس کا الحاق فجر اور مغرب کی سنتوں سے کر دیا (کیونکہ منقول ہے کہ نبی اکرم ان میں سورہ الکافرون اور سورہ اخلاص کی قراءت فرماتے تھے) کہتے ہیں ان سورتوں کی ان جیسے حال کے ساتھ مناسبت ضرورت ہے کہ ان میں توحید و اخلاص کا ذکر ہے اور مستخیر اس کا محتاج ہے، کہتے ہیں زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس قسم کی آیات تلاوت کرے: (وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ) [القصص : ٦٨] اور (وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهُ أَمْراً أَنْ يَكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) [الأحزاب: ٣٦] بقول ابن حجر اکمل یہ ہے کہ ہر رکعت سورت اور آیت پڑھے پہلی میں پہلی دو اور دوسری میں آخری دو، آپ کے قول: (من غير الفريضة) سے اخذ کیا جائے گا کہ نمازِ استخارہ کا یہ حکم وجوبی نہیں

ہمارے شیخ کہتے ہیں میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس امرِ وارد اور قرآنی سورت کی تعلیم کے ساتھ تشبیہہ کے مدنظر انہیں ادا کرنا واجب قرار دیتا ہو جیسے اس کے مثل کے ساتھ نماز میں وجوبِ تشہد کی بات کہی گئی ہے کیونکہ (فلیقل) کے صیغہ کے ساتھ اس کا ورود ہوا، اور اسے بھی قرآنی سورت کے ساتھ تشبیہہ دی گئی ہے، تو اگر کہا جائے امر متعلق بالشرط ہے اور یہ آپ کا قول: (إذا هم أحد كم بالأمر) ہم کہیں گے اسی طرح تشہد کی نسبت ہے کہ اس کا حکم اسے ہی دیا جائے گا جو نماز پڑھے گا، فرق بھی ممکن ہے اگرچہ دونوں میں اشتراک ہے اس چیز میں جو مذکور ہوا کہ تشہد جزءِ نماز ہے تو وجوب آپ کے اس قول سے ماخوذ ہوگا: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي)، استخارہ کے عدم وجوب پر دال پانچ نمازوں سے زائد کا عدم وجوب ہے جو حدیث: (هل عليَّ غيرُ ها ؟ قال لا إلا أن تطوع) میں ذکر ہوا اھ، یہ اگرچہ نمازِ استخارہ کے عدم وجوب پر استدلال کے لئے ٹھیک ہے لیکن یہ اس کے ساتھ دعائے استخارہ کے وجوب پر استدلال سے مانع نہیں تو گویا ان کی فہم یہ ہوئی کہ اس میں امر برائے ارشاد ہے تو اس کے ساتھ سنن وجوب سے عدول کیا اور جب یہ اللہ کے ذکر اور معاملات اس کی طرف تفویض کرنے پر مشتمل ہے تو مندوب ہوا، پھر ہم کہیں گے یہ دعا کے نماز سے متاخر ہونے میں ظاہر ہے لیکن اگر اثنائے نماز یہ دعا پڑھ لی تو اِجزاء محتمل ہے اور ترتیب دعا سے قبل آغازِ نماز کی تقدیم کو محتمل ہے کیونکہ نماز کے اندر موضعِ دعا سجود یا تشہد ہے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں نماز کی دعا سے تقدیم میں حکمت یہ ہے کہ استخارہ سے مقصود دنیا و آخرت کی خیرین (خیر کی تثنیہ) کے مابین حصولِ جمع ہے تو وہ بابِ ملک کھٹکھٹانے کا محتاج ہے اور اس ضمن میں نماز سے بڑھ کر کوئی شیٔ انجح وانجع (یعنی بہت کامیابی اور نفع دینے والی) نہیں کہ اس میں اللہ کی تعظیم، اس کی ثناء اور مآلاً اور حالاً اس کی طرف افتقار کا اظہار ہے۔

(اللهم إني أستخيرك بعلمك) باء برائے تعلیل ہے ای (لأنك أعْلَمُ) اسی طرح (بقدرتك) کی باء بھی برائے استعانت ہونا محتمل ہے جیسے اس آیت میں: (بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا) [هود: ۴۱]، برائے استعطاف ہونا بھی ممکن ہے جیسے اس آیت میں: (قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ) [القصص: ۱۷]، آپ کے قول: (و أستقدرك) کا یہ معنی بھی ممکن ہے: (أطْلُبُ منك أنْ تُقَدِرَه لي) (یعنی میں تجھ سے مطالبہ کرتا ہوں کہ تو اسے میرے لئے مقدر کر) تقدیر سے مراد تیسیر ہے (یعنی آسان بنانا)۔(و أسألك من فضلك) اشارہ دیا کہ عطائے رب اس کا فضل ہے، کسی کا اللہ کی نعمتوں میں کوئی حق نہیں جیسا کہ یہ اہل سنت کا مذہب ہے، (فإنك تقدر الخ) اشارہ ہے کہ علم وقدرت فقط اللہ ہی کے لئے ہے بندے کا اس میں بس وہی کچھ ہے جو اللہ اس کے لئے مقدر کرے گویا کہا اے رب تو قادر ہے کہ مقدر کرے قبل اس کے خلق فی القدرۃ کرے اور جب مجھ میں اسے خلق کرے اور بعدا سکے کہ تو خلق کرے۔

(اللهم إن كنت تعلم الخ) معن وغیرہ کی روایت میں ہے: (فإن كنت تعلم هذا الأمر) ابوداؤد نے عبدالرحمٰن بن مقاتل عن عبدالرحمٰن بن ابوالموال سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (الذي يريد) معن کی روایت میں: (ثم يسميه بعينه) کا اضافہ بھی ہے یہ باب ہذا کی حدیث کے آخر میں بھی ہے، اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ اس کا تلفظ کرے محتمل ہے کہ دل میں دعا کے وقت اس کا استحضار ہی کافی ہو، اول پر یہ تسمیہ دعا کے بعد ہوگا، ثانی پر یہ جملہ حالیہ ہے تقدیر ہے: (فَلْيَدْعُ مُسَمِّياً حاجته)، آپ کے قول: (إن كنت) میں کرمانی نے اشکال سمجھا ہے کہ صیغۂ شک کے ساتھ یہ کہا جب کہ اللہ کے عالم ہونے کی بابت کیا شک

ہے؟ انہوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ شک (اصلِ علم کی بابت نہیں بلکہ) اس بارے ہے کہ یہ متعلق بالخیر ہے یا بالشر (یعنی یہ شک دعا کرنے والے کی نسبت سے ہے نہ کہ اللہ کی نسبت سے)۔ (و معاشي) ابوداؤد نے (و معادي) کا اضافہ بھی کیا، یہ اس امر کا مؤید ہے کہ معاش سے مراد حیات ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ معاش سے مراد (ما یعاش به) (یعنی زندگی گزارنے کا وسیلہ) ہو اسی لئے اوسطِ طبرانی کی ابن مسعود کی حدیث کے بعض طرق میں (في ديني و دنياي) ہے ان کی ابوایوب سے روایت میں ہے: (في دنياي و آخرتي) ابن حبان نے اپنی روایت میں (ديني) بھی مزاد کیا ابوسعید کی حدیث میں ہے: (في ديني و معيشتي)۔

(و عاقبة أمري أو قال الخ) یہ راوی کا شک ہے طرق اس بارے مختلف نہیں، ابوسعید کی روایت میں: (عاقبة أمري) پر اقتصار ہے یہی حدیثِ ابن مسعود میں ہے، یہ دو میں سے ایک احتمال کا مؤید ہے کہ عاجل اور آجل تین الفاظ کا بدل ہیں یا فقط آخری دو کا، اس پر کرمانی کا قول کہ داعی نبی اکرم کے فرمان کے بموجب جازم نہ ہوگا جب تک تین مرتبہ دعا نہ کرے، ایک مرتبہ میں: (في ديني و معاشي و عاقبة أمري) کہے اور ایک مرتبہ: (في عاجل أمري و آجله) کہے اور ایک مرتبہ کہے: (في ديني و عاجل أمري و آجله) بقول ابن حجر ایوب اور ابوہریرہ کی روایتوں میں اصلاً ہی شک واقع نہیں (لہذا ان میں جو عبارت مذکور ہے وہ ایک ہی مرتبہ پڑھ لینا کافی ہوگا)۔

(فاقدره لي) ابوالحسن قابسی کہتے ہیں ہمارے اہلِ بلد دال پر زیر جب کہ اہلِ مشرق اس پر پیش پڑھتے ہیں، کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (اجعله مقدورا لي أو قَدِّرْهُ) (اسے میرے بس میں کر یا اسے میرا مقدر بنا دے) بعض نے: (يَسِّرْهُ لي) کہا (یعنی اسے میرے لئے آسان بنا) معن نے یہ زیادت کی: (و يسره لي و بَارِكْ لِيْ فيه)۔ (فاصرفه عني الخ) یعنی دل سے اس کا خیال نکل جانے کے بعد اس بارہ میں پھر کوئی سوچ اور تعلق نہ ہو، اس میں اہل سنت کی دلیل ہے کہ شر اللہ کی بندے پر تقدیر سے ہے کیونکہ اگر وہ اس کی اختراع پر قادر ہوتا تو خود ہی اس کے پھیر دینے پر بھی قادر ہوتا اور اس سے اس کے صرف کی طلب و دعا کا محتاج نہ ہوتا ۔(و اقدر لي الخ) ابوسعید کی روایت میں (لي الخير) کے بعد ہے: (أينما كان لاحول ولا قوة إلا بالله)۔

(ثم رضني) بابِ تفعیل سے، قتیبہ کی روایت میں ہے: (ثم أَرْضِنِي)، طبرانی کی اوسط میں ابن مسعود کی روایت کے بعض طرق میں ہے: (و رضني بقضائك) ابوایوب کی حدیث میں ہے: (و رضني بقدرك) اس میں سرّ یہ ہے کہ تا کہ اس کا دل اس کے ساتھ جڑا نہ رہے کہ اس صورت میں اسے اطمینانِ خاطر حاصل نہ ہوگا، رضا نفس کا قضاء پر مطمئن اور ساکن ہو جانا ہے، حدیث سے نبی اکرم کی امت کے لئے شفقت اور دین و دنیا کے لحاظ سے انہیں ہر نافع کی تعلیم دینا ثابت ہوا، طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ آپ جب بھی کوئی (اہم) کام کرنے کا ارادہ کرتے تو یہ دعا پڑھتے تھے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بندہ مع الفعل ہی قادر شمار ہوگا نہ کہ اس سے قبل اور اللہ بندے کے لئے ہر شئ کے علم کا خالق ہے اور اس کا خیال اس کے دل میں لانے اور اسے اس کا موقع دینے کا بھی تو بندے پر واجب ہے کہ اپنے تمام امور اللہ کو سونپ دے اور اسی کی طرف حول و قوت کی نسبت کرے اور اس کے ذمہ یہ ہے کہ اپنے رب سے درخواست گزار بنے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ کسی شئ کا امر اس کے عکس سے (خود بخود) نہی شمار نہ ہوگا کہ اگر ایسا ہوتا تو یہی کہہ دینے پر اکتفاء ہوتا: (إن كنت تعلم أنه خير لي) اگلی یہ بات: (و إن كنت تعلم أنه شرٌّ

لی الخ) کہنے کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ اگر خیر نہیں تو شر ہے، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کہ وجودِ واسطہ محتمل ہے، اس بارے اختلاف ہے کہ استخارہ کے بعد کیا کرے؟ تو ابن عبد السلام نے کہا جو اس کے لئے متفق (یعنی سازگار) ہو وہ کرے ان کے لئے ابن مسعود کی روایت کے بعض طرق کے آخر میں اس مذکور سے استدلال کیا گیا: (ثم یعزم) (یعنی پھر عزم کر لے) اول حدیث ہے: (إذا أراد أحد كم أمرا فليقل)

نووی اذکار میں لکھتے ہیں استخارہ کے بعد وہ کچھ کرے جس کے ساتھ اس کا سینہ منشرح ہو (یعنی جو کام کرنے کو جی چاہے) ان کے لئے ابن سنی کی حدیثِ انس کے ان الفاظ سے استدلال کیا گیا: (إذا هَمَمْتَ بِأمرٍ فَاسْتَخِرْ رَبَّك سبعا ثم انظُرُ الذى يَسْبِقُ فی قلبك فإن الخير فيه) (یعنی جب کسی کام کا ارادہ بنائے تو سات دفعہ اللہ سے طلبِ خیر کرے پھر دیکھے کہ دل میں کیا آتا ہے تو اسی میں خیر ہوگی) یہ اگر ثابت ہوتی تو معتمد تھی مگر اس کی سند نہایت کمزور ہے، معتمد یہ ہے کہ وہ کام نہ کرے جس پر استخارہ سے قبل اس کا دل منشرح تھا اس امر سے کہ اس کی نسبت اس کے دل میں قوی خواہش تھی، اسی طرف حدیثِ ابو سعید کا آخری جملہ: (ولا حول الخ) اشارت کناں ہے (میرا خیال ہے استخارہ اگر بارگاہِ ایزدی میں قبول ہوا تو اس سارے تردد کی ضرورت نہ رہے گی خود بخود دو میں سے ایک کی طرف اس کا دل کھنچے گا کہ یہی استخارہ کا فیض اور فائدہ ہے)۔

- 49 باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الْوُضُوءِ (باوضوء دعا کرنا)

بقول محشی ایک نسخہ میں ترجمہ کی عبارت یوں ہے: (باب الوضوء عندالدعاء)۔

- 6383حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ دَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدٍ أَبِي عَامِرٍ وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَوْقَ كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِكَ مِنَ النَّاسِ

طرفاه 2884، - 4323 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۳۹۹ اور جلد:٦،ص:۳۴۴)

یہ کتاب المغازی کے باب (غزوة أوطاس) میں مطولا گزری۔

- 50 باب الدُّعَاءِ إِذَا عَلاَ عَقَبَةً (بلندی پہ چڑھتے ہوئے دعاء کرنا)

ترجمہ میں دعا کا لفظ جب کہ حدیثِ وارد میں تکبیر کا لفظ مذکور ہے گویا اس کا اخذ آپ کے اس جملہ سے کیا: (إنكم لا تدعون أصم الخ) تو اس میں تکبیر کو دعا کہا ہے۔

- 6384حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَكُنَّا إِذَا عَلَوْنَا كَبَّرْنَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّهَا النَّاسُ

ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا وَلَكِنْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا ثُمَّ أَتَى عَلَيَّ وَأَنَا أَقُولُ فِي نَفْسِي لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَقَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ قُلْ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ أَوْ قَالَ أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى كَلِمَةٍ هِيَ كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ

أطرافه 2992، 4205، 6409، 6610، - 7386 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۷۹)

ایوب سے سختیانی اور ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں۔(فی سفر) اس کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔(اربعوا)ہمزہ وصلی مکسور کے ساتھ یعنی اپنے آپ کے ساتھ نرمی کرو انہیں تھکاؤ مت۔ (لا تدعون أصم) اس کا بیان کتاب التوحید میں آئے گا۔ (کنز) اس کلمہ کو کنز اس لئے کہا کیونکہ یہ اپنی نفاست اور لوگوں کی آنکھوں سے صیانت میں خزانہ کی مانند ہے۔ (أو قال الخ) راوی کو شک ہے کتاب القدر میں خالد حذاء عن ابی عثمان کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ثم قال یا عبداللہ بن قیس ألا أعلمك كلمة الخ) کتاب الدعوات کے آخر میں بھی سلیمان تیمی عن ابوعثمان سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (ثم قال یا أبا موسی أو یا عبد اللہ بن قیس ألا أدلك الخ) بغیر تردد کے، ان دونوں طرق میں آپ کے (إنكم لا تدعون أصم)کہنے کا سبب بھی مذکور ہے چنانچہ سلیمان کی روایت میں ہے: (فلما علا علیها رجل نادی فرفع صوته)(یعنی ایک آدمی گھاٹی پہ چڑھا تو بآوازِ بلند ندا دی) خالد کی روایت میں ہے: (فجعلنا لا نصعد شرفا إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير) بعض نسخوں میں (أصما) ہے گویا یہ (غائبا) کی مناسبت سے۔ (بصیرا) اس روایت میں اس کی بجائے (قریبا) ہے باقی مفصل شرح حدیث کتاب القدر میں ہوگی۔ (لا حول) جائز ہے کہ یہ بطورِ بدل محلِ جر میں ہو (علی كنز)سے یا بتقدیرِ (أعنی) محلِ نصب میں ہو، ھو مقدر ماننے پر محلِ رفع میں ہونا بھی جائز ہے۔

علامہ انور (اربعوا علی أنفسكم) کے تحت لکھتے ہیں اس میں جہر کی مطلقاً نفی نہیں لیکن جب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ لوگ شدتِ جہر کے سبب تھک گئے ہیں تو ان کی ارْفق اور ایسر کی طرف رہنمائی فرمائی جو جہرِ متوسط ہے اور انہیں آگاہ کیا کہ اس جہرِ مفرط کی ضرورت نہیں کیونکہ تم اصم یا غائب کو نہیں پکار رہے ہو۔

- 51 باب الدُّعَاءِ إِذَا هَبَطَ وَادِيًا (نشیب میں اترتے ہوئے لبوں پہ دعائیں جاری ہونا)

فِيهِ حَدِيثُ جَابِرٍ

(فیہ حدیث جابر) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں یہی ثابت ہے دیگر کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے، حدیثِ جابر سے مراد جو کتاب الجہاد کے باب (التسبيح إذا هبط واديا) میں ان الفاظ کے ساتھ گزری : (كنا إذا صعدنا كبرنا و إذا نزلنا سبحنا) وہاں اس کے بعد باب (التكبير إذا علا شرفا) کا عنوان لائے تھے جس کے تحت بھی یہی حدیثِ جابر نقل کی مگر بجائے (نزلنا) کے (و إذا تصوبنا) کہا، تصویب انحدار ہے (یعنی اترنا) نسائی اور ابن خزیمہ کے ہاں اسی روایت میں: (هبطنا) ہے

وہاں اس کی شرح کا اشارہ کیا تھا، اونچائی کو جاتے وقت تکبیر کی مناسبت یہ ہے کہ استعلاء اور ارتفاع نفوس کو محبوب ہے اس وجہ سے کہ اس میں استشعارِ کبریاء ہے تو جو اس کے ساتھ متلبس ہو اس کے لئے مشروع کیا کہ اللہ کی کبریائی کا بیان کرے کہ وہی سب سے بڑا ہے (تا کہ اس وسواس کا ازالہ ہو) نیچے اترتے ہوئے تسبیح کی مناسبت یہ ہے کہ چونکہ مکانِ منخفض (یعنی نشیبی جگہ) تنگی کا محل ہے تو تسبیح کے فیضان سے کشادگی حاصل ہوگی کیونکہ یہ اس بابِ فرج سے ہے جو حضرت یونسؑ کے قصہ میں واقع ہوا جب ظلمات میں تسبیح بیان کی تو اللہ تعالی نے انہیں اس غم وہم سے نجات عطا کی۔

52 - باب الدُّعَاءِ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَوْ رَجَعَ (سفر کو جاتے اور واپسی پہ دعاء)

حموی کی فربری سے روایتِ صحیح بخاری میں یہی عبارت واقع ہے، مروزی کی ان سے روایت بھی اس کا مثل ہے لیکن بجائے لفظِ باب کے واوِ عاطفہ کے ساتھ ہے (یعنی سابقہ کے ساتھ متصل ہے) یحی بن ابواسحاق کی حدیث سے مراد جہاں تک میرا خیال ہے وہ حدیث جس کے شروع میں ہے: (أن النبی ﷺ أقبل من خیبر و قد أردف صفیة فلما کان ببعض الطریق عثرتِ الناقة الخ) اس کے آخر میں ہے کہ جب مدینہ ہمیں دکھائی دینے لگا تو آپ نے یہ کہنا شروع کیا: (آیبون الخ) مدینہ داخل ہونے تک یہ کہتے رہے، یہ الجہاد، الادب اور اللباس کے اواخر میں موصولا مشروحا گزری ہے ماسوائے آخری کلام کے کہ اس کی شرح کا وعدہ اس مقام میں کیا تھا، شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (کان إذا قفل) مسلم کے ہاں علی بن عبداللہ ازدی عن ابن عمر سے روایت کے شروع میں ہے کہ جب آپ سفر کو نکلتے ہوئے اونٹ پر بیٹھتے تو تین مرتبہ اللہ اکبر کہتے پھر (سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا ھٰذَا) پڑھتے تو یہی حدیث ذکر کی حتی کہ کہا: (و إذا رجع قالهن و زاد آیبون تائبون) (کہ واپسی پر انہیں بھی اور مزید یہ بھی کہتے: آیبون الخ) اسی زیادت کی طرف بخاری نے ترجمہ میں اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے: (إذا أراد سفرا)۔

(من غزو أو حج الخ) بظاہر انہی تینوں امور کے ساتھ اس کا اختصاص ہے مگر جمہور کے نزدیک ایسا نہیں بلکہ یہ کلمات ہر سفر میں کہنا مشروع ہے اگر سفرِ طاعت ہو مثلا صلہ رحمی اور طلبِ علم کا سفر کہ سب کو اسمِ طاعت شامل ہے، بعض نے کہا مباح کی طرف بھی یہ متعدی ہے کیونکہ اگرچہ مسافر کے لئے مطلقا یہ سفر باعثِ ثواب نہیں مگر ممکن ہے اثنائے سفر کوئی باعثِ ثواب فعل کر لے، بعض نے کہا سفرِ معصیت میں بھی یہ مشروع ہے کیونکہ اس کا مرتکب تو دیگر کی نسبت ثواب کی تحصیل کا زیادہ محتاج ہے، یہ تعلیل قابلِ تعقب ہے کیونکہ جو اسے سفرِ طاعت کے ساتھ خاص کرتا ہے وہ مباح یا معصیت کے سفر میں نکلنے کو منع نہیں کرتا کہ وہ اللہ کے ذکر کا اکثار نہ کرے نزاع در اصل خصوصیت کے ساتھ یہ کلماتِ ذکر پڑھنے کی بابت ہے اس وقت مخصوص میں تو ایک جماعت اس کے اختصاص کی قائل ہے کیونکہ عبادات مخصوص ہیں ان کیلئے جن کے لئے ذکرِ مخصوص مشروع ہے لہذا اسی کے ساتھ مختص ہے جیسے اذان کے بعد اور نماز کے بعد کے خاص اذکار، صحابی نے ان تین کے ذکر پر اس لئے اقتصار کیا کیونکہ نبی اکرم کے اسفار انہی تین میں منحصر ہیں اسی لئے ترجمہ میں سفر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے (یعنی عام رکھا ہے) ابواب العمرۃ میں البتہ ظاہرِ عبارت کی دلالت کو مدنظر رکھتے ہوئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (ما یقول إذا رجع من الغزو أو الحج أو العمرة)۔

- 6385حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا قَفَلَ مِنْ غَزْوٍ أَوْ حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ يُكَبِّرُ عَلَى كُلِّ شَرَفٍ مِنَ الْأَرْضِ ثَلَاثَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ آيِبُونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ لِرَبِّنَا حَامِدُونَ صَدَقَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَنَصَرَ عَبْدَهُ وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ

أطرافه 1797، 2995، 3084، 2 - 4116 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲،ص:۶۹۵)

(یکبر علی کل شرف) یعنی بلندی، مسلم کی عمری عن نافع سے روایت میں ہے: (إذا أوفی علی ثنية أو فدفد) فدفد کا اشہر معنی بلند جگہ ہے بعض نے ارضِ مستویہ (یعنی میدانی زمین) کہا جب کہ ایک قول اشجار وغیرہ سے خالی جگہ (بیابان وصحرا)، بعض نے کہا: (غلیظ الأودية ذات الحصی) (یعنی کنکریوں والی اور دشوار گزار وادی)۔

(ثم یقول لا إله إلا الله) محتمل ہے کہ اس کا ذکر تکبیر کے بعد جب وہ بلند جگہ پر ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ تکبیر بلند جگہ کے ساتھ مختص ہو اور اس کا مابعد اگر متسع ہے (یعنی آگے فوراً نشیب نہیں) تو اس کلمہ کے ساتھ وہ اپنا ذکر مکمل کرے وگرنہ اگر نشیب ہے تب تو تسبیح پڑھے گا جیسا کہ حدیثِ جابر میں ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ تکبیر کے عقب میں (اس کلمہ کے ساتھ) مطلقا ذکر مکمل کرے پھر جب نشیب میں چلے تو تسبیح کرے، قرطبی کہتے ہیں تکبیر کے متعقب بالتہلیل میں یہ اشارہ ہے کہ جمیع موجودات کے ایجاد کے ساتھ وہی منفرد ہے اور وہی سب اماکن میں معبودِ حقیقی ہے، (آیبون) آیب کی جمع، راجع کے ہم وزن ومعنی، یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے تقدیر ہے: (نحن آیبون) محض رجوع کی اِخبار مرادنہیں کہ یہ تو تحصیلِ حاصل ہوگی بلکہ اس حالتِ مخصوصہ میں رجوع کہ یہ عباداتِ مخصوصہ انجام دے رہے ہیں اور ان مذکور اوصاف کے ساتھ متصف ہیں، (تائبون) میں تقصیر فی العبادت کا اشارہ ہے، آپ نے یہ لفظ از رہِ تواضع اور امت کی تعلیم کی غرض سے کہا یا امت ہی مراد ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، کبھی توبہ کا لفظ اطاعت پر ارادہِ استمرار کے اظہار کے لئے بولا جاتا ہے تو مراد یہ ہوتی ہے کہ گناہ کا ان سے وقوع نہ ہو۔

(صدق الله وعده) یعنی جو غلبہِ دین کا وعدہ کیا تھا جیسا کہ فرمایا: (وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً) اور (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ) [النور: ۵۵] یہ سفرِ غزو میں، حج وعمرہ کے سفر کے لئے اس کی مناسبت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے: (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ) [الفتح: ۲۷]۔ (و نصر عبده) رسولِ اقدس مراد ہیں۔ (و هزم الأحزاب وحده) یعنی انسانوں میں سے کسی کے فعل (یعنی امداد) کے بغیر، احزاب سے یہاں مراد میں اختلاف ہے بعض نے کفارِ قریش مراد قرار دیا اور جو عرب قبائل اور یہودی ان کے موافق ہوئے اور لشکر جمع کر کے جنگ خندق کے موقع پر مدینہ پر حملہ آور ہوئے، ان کا حال مفصلا کتاب المغازی میں گزرا بعض نے کہا اس سے اعم مراد ہے بقول نووی اول مشہور ہے بعض کے مطابق یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کا مطلب ہوا کہ یہ دعاء خندق کے بعد مشروع ہوئی، جواب یہ ہے کہ جن غزوات میں نبی اکرم بنفس نفیس نکلے وہ محصور ہیں اور اس کے ساتھ مطابقت غزوہ خندق کی ہی ہے، اللہ کے اس فرمان کا ظاہر یہی

ہے: (وَ رَدَّ اللهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوْا خَيْراً وَ كَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِيْنَ الْقِتَالَ) [الأحزاب: ۲۵]اور اس سے قبل کہا: (إِذْ جَاءَ تْكُمْ جُنُوْدٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحاً وَ جُنُوْداً لَمْ تَرَوْهَا) [الأحزاب : ۹] ، احزاب حزب کی جمع ہے جو لوگوں کی ایک مجتمع ٹکڑی پر بولتے ہیں تو لام یا تو برائے جنس ہے اور مراد ہر وہ جو کفار میں متحزب ہو یا لام عہدی ہے اور مراد جو (اس موقع) پر آئے ، یہ اقرب ہے قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ خبر بمعنی دعاء ہو: ای (اللهم اهزم الأحزاب) اول اظہر ہے۔

53 - باب الدُّعَاءِ لِلْمُتَزَوِّجِ (دلہا کو دعاء دینا)

6386 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍؓ قَالَ رَأَى النَّبِيُّ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَثَرَ صُفْرَةٍ فَقَالَ مَهْيَمْ أَوْ مَهْ ؟ قَالَ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ بَارَكَ اللَّهُ لَكَ ، أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ

أطرافه 2049، 2293، 3781، 3937، 5072، 5148، 5153، 5155، 5167، 6082 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳،ص:۲۵۹)

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے قصہ شادی میں حضرت انس کی روایت جو کتاب النکاح میں مفصلا مشروحا گزری ۔ (مهيم أو مه) راوی کا شک ہے معتمد وہ جو سابق الذکر روایت میں ہے یعنی اول لفظ پر جزم ہے اس کا معنی ہے: (ما حالك؟) مَهْ اس روایت میں استفہامیہ ہے الف ہاء میں منقلب ہوئی ہے۔

6387 - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرٍؓ قَالَ هَلَكَ أَبِي وَتَرَكَ سَبْعَ أَوْ تِسْعَ بَنَاتٍ فَتَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ تَزَوَّجْتَ يَا جَابِرُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ بِكْرًا أَمْ ثَيِّبًا قُلْتُ ثَيِّبًا قَالَ هَلاَّ جَارِيَةً تُلاَعِبُهَا وَتُلاَعِبُكَ أَوْ تُضَاحِكُهَا وَتُضَاحِكُكَ قُلْتُ هَلَكَ أَبِي فَتَرَكَ سَبْعَ أَوْ تِسْعَ بَنَاتٍ فَكَرِهْتُ أَنْ أَجِيئَهُنَّ بِمِثْلِهِنَّ فَتَزَوَّجْتُ امْرَأَةً تَقُومُ عَلَيْهِنَّ قَالَ فَبَارَكَ اللَّهُ عَلَيْكَ ، لَمْ يَقُلِ ابْنُ عُيَيْنَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَمْرٍو بَارَكَ اللَّهُ عَلَيْكَ (سابقہ)

أطرافه 443، 1801، 2097، 2309، 2385، 2394، 2406، 2470، 2603، 2604، 2718، 2861، 2967، 3087، 3089، 3090، 4052، 5079، 5080، 5243، 5244، 5245، 5246، 5247، 5367 -

حضرت جابر کی ایک بیوہ کے ساتھ شادی کے ذکر پر مشتمل روایت ، اس کی بھی النکاح میں مفصل شرح گزری۔ (قلت ثيب) پیش کے ساتھ اس تقدیر پر کہ مثلا (التی تزوجتها ثیب) کہا گیا ہے کہ زبر کے ساتھ ہونا احسن تھا تا کہ اول کے نسق پر ہوا ای (تزوجت ثيبا) بقول ابن حجر اسے بھی منصوب پڑھنا ممتنع نہیں کہ یہ ایک لغت کے مطابق ہو جس میں منصوب الفاظ کو بغیر الف کے لکھا جاتا ہے۔(أو تضاحكها) یہ راوی کا شک ہے اس سے (تلاعبها) کی بابت کہ یہ لعب سے ہے یا لعاب سے دو میں سے

ایک احتمال کی تائید ہوتی ہے، اثنائے شرح اس کا بیان گزرا۔

(لم يقل ابن عيينة الخ) سفیان بن عیینہ کی روایت المغازی اور النفقات میں موصولا گزری، محمد بن مسلم جو طائفی ہیں، کی روایت پر المغازی میں کلام گزری، حضرت عبدالرحمن کے لئے (بارك الله لك) اور حضرت جابر کے لئے (بارك الله عليك) کہنے کی مناسبت یہ ہے کہ اول سے مراد ان کی بیوی میں برکت کے ساتھ اختصاص جب کہ ثانی میں شمولِ برکت مراد ہے حضرت جابر کی جودتِ عقل میں کہ اپنے حظِ نفس پر اپنی بہنوں کا مفاد مقدم رکھا تو ان کی وجہ سے کنواری دوشیزہ سے شادی سے عدول کر کے ایک بیوہ کو شادی کے لئے منتخب کیا۔

- 54 باب مَا يَقُولُ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ (بیوی سے جماع کے وقت کی دعاء)

- 6388حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ قَالَ بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَ جَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا ، فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرْ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْطَانٌ أَبَدًا

أطرافه 141، 3271، 3283، 5165، - 7396 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۷۴۹)

(إذا أراد الخ) اس کا اقتضاء ہے کہ جماع کا ارادہ جب بنایا اس وقت یہ دعا پڑھے نہ کہ عین جماع شروع کرتے ہوئے، اس کی مفصل شرح کتاب النکاح میں گزری ہے۔ (لم يضره الخ) ضمیر کا مرجع مولود ہے کہ اس کے دین و بدن میں شیطان کی طرف سے کوئی اضرار لاحق نہ ہوگا، رفعِ وسوسہ مراد نہیں۔

- 55 باب قَوْلِ النَّبِيِّ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً (نبی پاک کی دعا: ربنا آتنا الخ)

لفظِ آیت کے ساتھ ترجمہ لکھا۔

- 6389حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ أَكْثَرُ دُعَاءِ النَّبِيِّ اللَّهُمَّ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ .طرفه - 4522

ترجمہ: حضرت انس راوی ہیں کہ نبی پاک اکثر یہ دعا کیا کرتے تھے: (ربنا آتنا في الدنيا الخ)

اسے تفسیر البقرۃ میں ابو معمر عن عبدالوارث سے اسی سند سے ان الفاظ کے ساتھ وارد کیا تھا: (كان النبي ﷺ يقول) آگے اس کے مثل ہے، مسلم نے اسے اسماعیل بن علیہ عن عبدالعزیز سے: (سأل قتادة أنسا أيُّ دعوةٍ كان يدعو بها النبي ﷺ أكثر؟ قال اللهم آتنا الخ) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، اس حدیث کو شعبہ نے ابن علیہ عن عبدالعزیز عن انس سے مختصراً سنا ہے اسے ان سے یحیی بن بکیر نے روایت کیا، یحیی کہتے ہیں پھر میں اسماعیل سے ملا تو انہوں نے بھی مجھے اس کی تحدیث کی تو مسلم جیسا سیاق

ذکر کیا، مسلم نے اسے شعبہ عن ثابت عن انس سے بھی نقل کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم کہا کرتے تھے: (ربنا آتنا الخ) یہ ترجمہ کے مطابق ہے، ابن ابی حاتم نے ابونعیم حدثنا عبد السلام ابو طالوت کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں حضرت انس کے پاس تھا تو ثابت نے ان سے کہا آپ کے بھائیوں کی درخواست ہے کہ آپ ان کے لئے دعا کریں تو یوں کی: (اللهم آتنا الخ) اس میں ایک قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے: (إذا آتاكم الله ذلك فقد آتاكم الخير كله) (یعنی اگر اللہ نے یہ دیدیا تو گویا ہر طرح کی خیر عطا کی) عیاض کہتے ہیں اس کے ساتھ اس لئے اِکثار دعا فرماتے کہ اس میں دنیا وآخرت کے امور میں سے ہر طرح کی بھلائی جمع ہے، کہتے ہیں حسنہ سے ان کے ہاں یہاں مراد نعمت ہے تو گویا دنیا وآخرت کی نعیم اور عذاب کے بچاؤ کی طلب کی، بقول ابن حجر حسنہ کی تفسیر میں سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں حسن بصری نے کہا یہ علم اور دنیا میں عبادت ہے اسے ابن ابو حاتم نے بسند صحیح نقل کیا ان سے ضعیف سند کے ساتھ یہ بھی نقل کیا گیا کہ رزقِ طیب اور علمِ نافع مراد ہے اور آخرت میں جنت، آخرت میں جنت کے ساتھ اس کی تفسیر ابن ابو حاتم نے سدی، مجاہد، اسماعیل بن ابو خالد اور مقاتل بن حیان سے بھی نقل کی، ابن زبیر سے منقول ہے کہ دنیا میں اپنی دنیا وآخرت کے لئے عمل کریں، قتادہ نے کہا یہ دنیا وآخرت کی عافیت ہے محمد بن کعب قرظی نے کہا صالح بیوی حسنات میں سے ہے اس کا نحو یزید بن ابو مالک سے بھی مروی ہے، ابن منذر نے سفیان ثوری کے طریق سے نقل کیا کہ دنیا میں حسنہ رزقِ طیب اور علم جب کہ آخرت میں جنت ہے، سالم بن عبداللہ بن عمر نے کہا: (الحسنة في الدنيا المُنى) ہے (یعنی دنیا کی حسنۃ آرزوؤں کا پورا ہونا ہے) سدی نے مال کہا ثعلبی عن سدی ومقاتل سے ہے کہ دنیا کی حسنہ رزقِ حلال اور واسع اور عملِ صالح ہے اور آخرت کی حسنہ مغفرت اور ثواب ہے، عطیہ نے کہا حسنۂ دنیا علم وعمل اور حسنۂ آخرت حساب کی آسانی اور دخولِ جنت ہے، عوف سے منقول ہے کہ جسے اللہ نے اسلام وقرآن اور اہل و اولاد اور مال عطا کیا تو گویا دنیا وآخرت کی حسنہ عطا کی، ثعلبی نے سلف صوفیہ سے کئی اور اقوال بھی نقل کئے جو لفظاً متغایر مگر انہی معانی کے حامل ہیں ان کا حاصل دنیا وآخرت کی سلامتی ہے،

کشاف نے ثعلبی عن علی سے منقول پر اقتصار کیا کہ یہ دنیا میں نیک بیوی اور آخرت میں حوراء ہے اور عذابِ نار سے مراد بری بیوی ہے، الشیخ عماد الدین ابن کثیر لکھتے ہیں دنیا کی حسنہ ہر دنیوی لحاظ سے مطلوب پر مشتمل ہے مثلاً عافیت، کھلا گھر، اچھی بیوی، نیک اور فرمانبردار اولاد، رزقِ واسع، علمِ نافع، عملِ صالح، خوشگوار اور راس آنے والی سواری اور ثنائے جمیل (یعنی لوگ کے ہاں قبولیت اور یہ کہ وہ تعریف میں رطب اللسان ہوں) وغیرہ امور جو ان کی عبارت میں مندرج ہوئے، جہاں تک آخرت کی حسنہ ہے تو اس کا اعلیٰ ترین حصہ تو دخولِ جنت اور اس کے توابع میں سے یومِ حشر کے فزعِ اکبر سے امن میں ہونا اور حساب کی آسانی وغیرہ امورِ آخرت ہیں اور جو عذابِ نار سے بچاؤ ہے تو یہ دنیا میں اس کے اسباب کے حصول اور تیسیر کو مقتضی ہے مثلاً محارم سے اجتناب اور ترکِ شبہات، بقول ابن حجر یا عفوِ خالص، توابع سے ان کی مراد جو ذکر میں اس کے ساتھ ملحق اور تابع ہیں حقیقت میں توابع مراد نہیں۔

- 56 باب التَّعَوُّذِ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا (دنیا کے فتنوں سے بچنے کی دعاء)

- 6390 حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بْنُ أَبِي الْمَغْرَاءِ حَدَّثَنَا عَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ

مُصْعَبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ يُعَلِّمُنَا هَؤُلاَءِ الْكَلِمَاتِ كَمَا تُعَلَّمُ الْكِتَابَةُ : اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ نُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6365، 6370، - 6374 (اس کا سابقہ حوالہ دیکھیں)

یہ ترجمہ تقریبا بارہ ابواب قبل ایک اور ترجمہ کے ضمن میں گزرا حدیث بھی مشروح ہوئی۔

57 - باب تَكْرِيرِ الدُّعَاءِ (دعاؤں کو دہرانا)

6391 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُنْذِرٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طُبَّ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ قَدْ صَنَعَ الشَّيْءَ وَمَا صَنَعَهُ وَإِنَّهُ دَعَا رَبَّهُ ثُمَّ قَالَ أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ جَاءَ نِي رَجُلاَنِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ مَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ قَالَ فِيمَا ذَا قَالَ فِي مُشُطٍ وَ مُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعَةٍ قَالَ فَأَيْنَ هُوَ قَالَ فِي ذَرْوَانَ وَذَرْوَانُ بِئْرٌ فِي بَنِي زُرَيْقٍ قَالَتْ فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَكَأَنَّ مَاءَ هَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ وَلَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُ وسُ الشَّيَاطِينِ قَالَتْ فَأَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهَا عَنِ الْبِئْرِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَهَلاَّ أَخْرَجْتَهُ قَالَ أَمَّا أَنَا فَقَدْ شَفَانِي اللَّهُ وَكَرِهْتُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا زَادَ عِيسَى بْنُ يُونُسَ وَاللَّيْثُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُحِرَ النَّبِيُّ فَدَعَا وَدَعَا وَسَاقَ الْحَدِيثَ

أطرافه 3175، 3268، 5763، 5765، 5766، 6063 (دیکھیے جلد:۹،ص:)

کتاب الطب کے اواخر میں اس کی شرح گزری، ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن مسعود سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم کو اچھا لگتا تھا کہ تین مرتبہ دعاؤں کا تکرار کیا کریں اور تین مرتبہ استغفار کریں، الاستئذان میں حضرت انس کی حدیث گزری کہ آنجناب بات کو (یعنی دین سے متعلق جو کچھ بیان کرتے) تین دفعہ دہراتے تھے۔ (زاد عیسی الخ) یہ سب عبارت مروزی کے نسخہ سے ساقط ہے عیسی کی روایت الطب میں مع شرح موصول ہوئی، یہ مطابق ترجمہ ہے بخلاف انس بن عیاض کی روایت کے جو یہاں وارد کی کہ اس کے سیاق میں تکریر دعاء کا ذکر موجود نہیں، مسلم کے ہاں عبید اللہ بن نمیر عن ہشام کے طریق سے اسی حدیث میں ہے: (فدعا ثم دعا ثم دعا) اس کی توجیہہ گزری، لیث کے طریق پر بدء الخلق کے باب (صفة إبليس) میں بات ہوئی۔

- 58 باب الدُّعَاءِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ (اہلِ شرک کے خلاف بد دعاء)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ قَالَ النَّبِيُّ اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَيْهِمْ بِسَبْعٍ كَسَبْعِ يُوسُفَ وَقَالَ اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِأَبِي جَهْلٍ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ دَعَا النَّبِيُّ فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ الْعَنْ فُلَانًا وَفُلَانًا حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ (ابن مسعود کہتے ہیں نبی پاک نے مشرکین کے خلاف یہ بد دعا کی: اے اللہ ان پر سات سال قحط کے لا جیسے حضرت یوسف کے زمانہ میں تھے، اور اے اللہ تو ابو جہل سے نمٹ لے، بقول ابن عمر نبی اکرم نماز میں بعض اہلِ شرک کیلئے دعائے لعنت کیا کرتے تھے حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی: ليس لك من الخ)

یہاں اسے مطلق رکھا الجہاد میں ہزیمت اور زلزلہ کے ساتھ مقید ذکر کیا تھا۔ (و قال ابن مسعود الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مشروحا کتاب الاستقاء میں گزری۔ (و قال اللهم عليك بأبي جهل الخ) یعنی اس کی ہلاکت کی بد دعا، یہ تعلیق ابو زید سے ساقط ہے یہ ابن مسعود کی ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الطہارہ میں گزری۔ (و قال ابن عمر دعا الخ) ان کی یہ حدیث غزوہ احد اور تفسیر آل عمران میں مشروحا گزری ہے۔

- 6392 حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى قَالَ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ عَلَى الْأَحْزَابِ فَقَالَ : اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ سَرِيعَ الْحِسَابِ اهْزِمِ الْأَحْزَابَ اهْزِمْهُمْ وَزَلْزِلْهُمْ

.أطرافه 2933، 2965، 3025، 4115، - 7489 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۶)

شیخ بخاری محمد ہیں ابن ابو خالد کا نام اسماعیل تھا۔ (على الأحزاب) اس بارے بحث گزری، سريع الحساب کا معنی ہے (أى سريع فيه)(یعنی حساب کا عمل سرعت سے انجام دینے والا) یا مراد: (مجيء الحساب سريع)(یعنی حساب کا آنا بسرعت ہے) باقی شرح حدیث کتاب الجہاد میں گزری۔

- 6393 حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فِي الرَّكْعَةِ الآخِرَةِ مِنْ صَلَاةِ الْعِشَاءِ قَنَتَ : اللَّهُمَّ أَنْجِ عَيَّاشَ بْنَ أَبِي رَبِيعَةَ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ اللَّهُمَّ أَنْجِ سَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى مُضَرَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۶)

أطرافه 797، 804، 1006، 2932، 3386، 4560، 4598، 6200، 6940

(اللهم اشدد وطأتك الخ) یعنی شدت سے ان کی پکڑ کر، اس کا اصل (وطاء بالقدم) ہے (یعنی پاؤں تلے روندنا) مراد ان کی ہلاکت، کیونکہ جو کسی کو پاؤں تلے روندتا ہے گویا وہ اس کی ہلاکت کا خواہاں ہے، مضر سے مراد مشہور قبیلہ، اسی سے قیس اور قریش وغیر ہما کی جملہ شاخیں تھیں دراصل یہ حذفِ مضاف پر ہے ای: (كفار مضر) الجہاد میں کہا تھا کہ المغازی میں اس حدیث

کی شرح کروں گا لیکن وہاں نہ ہوسکی تو تفسیر سورۃ النساء میں کی تھی۔ (أنج سلمة بن هشام) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ یہ ابو جہل کے چچا تھے کہتے ہیں اس پر ابوجہل کا نام ہشام اور اس کے دادا کا نام بھی ہشام ہے بقول ابن حجران کی یہ بات کئی اعتبار سے غلط ہے اولا ابوجہل کا نام ہشام نہیں بلکہ عمرو تھا ہشام تو اس کا والد ہے سلمہ اس کے بھائی تھے تو اس بارہ میں اہلِ اخبار کے مابین کوئی اختلاف نہیں تو شائد اصل عبارت یہ ہو : (فاسم أبي أبي جهل) تب یہ مستقیم ہے لیکن پھران کا قول کہ سلمہ ابوجہل کے چچا تھے، خطا ہے۔

- 6394حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ سَرِيَّةً يُقَالُ لَهُمُ الْقُرَّاءُ فَأُصِيبُوا فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَجَدَ عَلَى شَيْءٍ مَا وَجَدَ عَلَيْهِمْ فَقَنَتَ شَهْرًا فِي صَلاَةِ الْفَجْرِ وَيَقُولُ إِنَّ عُصَيَّةَ عَصَوُا اللَّهَ وَرَسُولَهُ

أطرافه 1001، 1002، 1003، 1300، 2801، 2814، 3064، 3170، 4088، 4089، 4090، 4091، 4092، 4094، 4095، 4096، - 7341 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۳۱۶)

یہ کتاب المغازی کے باب (بئر معونة) میں مشروحا گزری ہے۔ (وجد) وَجد سے ہے یعنی حزن۔

- 6395حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ الْيَهُودُ يُسَلِّمُونَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يَقُولُونَ السَّامُ عَلَيْكَ فَفَطِنَتْ عَائِشَةُ إِلَى قَوْلِهِمْ فَقَالَتْ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ فَقَالَتْ يَا نَبِيَّ اللهِ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا يَقُولُونَ؟ قَالَ أَوَلَمْ تَسْمَعِي أَنِّي أَرُدُّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَقُولُ وَعَلَيْكُمْ

أطرافه 2935، 6024، 6030، 6256، 6401، - 6927 (اس کا سابقہ حوالہ)

یہ کتاب الاستئذان میں مشروح گزری۔

- 6396حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ حَدَّثَنَا عَبِيدَةُ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَالَ مَلأَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ وَبُيُوتَهُمْ نَارًا كَمَا شَغَلُونَا عَنْ صَلاَةِ الْوُسْطَى حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ وَهِيَ صَلاَةُ الْعَصْرِ

أطرافه 2931، 4111، - 4533 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۵)

تفسیر سورۃ البقرۃ میں اس کی شرح گزری وہاں صلاۃ وسطی بارے علماء کے باہمی اختلاف کا ذکر ہوا تھا بیس اقوال ذکر کئے، ابو الحسن بن قصار نے اس کی تاویل میں تکلف سے کام لیا اور کہا کہ نمازِ عصر کو وسطی کہنا صرف اسی دن کے ساتھ خاص تھا کیونکہ اس دن آپ مع صحابہ کے ظہر، عصر اور مغرب کی نمازوں سے مشغول کر دئے گئے تھے تو عصر چونکہ دونوں کے درمیان تھی تو اسے وسطی کہا گیا، بقول ابن حجر روایت کے جملہ: (و هي صلاة العصر) کی بابت کرمانی کا جزم ہے کہ یہ حدیث میں مدرج ہے اور یہ اس کے بعض رواۃ

کا قول ہے مگر یہ محلِ نظر ہے الجہاد میں عیسی بن یونس، المغازی میں روح بن عبادہ، التفسیر میں یزید بن ہارون اور یحی بن سعد یہ سب ہشام سے رواۃ ہیں، کسی کے ہاں بھی نمازِ عصر کا ذکرِ صریح موجودنہیں البتہ المغازی کی روایت میں ہے: (إلى أن غابت الشمس) تو یہ اس امر کا مشعر ہے کہ نمازِ عصر مراد ہے

مسلم نے ابواسامہ، معتمر بن سلیمان اور یحی بن سعید، تینوں ہشام سے، اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (شغلونا عن الصلاۃ الوسطی صلاۃ العصر) اس طرح شتیر بن شکل عن علی سے اور مرہ عن عبداللہ بن مسعود سے بھی یہی نقل کیا اس سے بھی اصرح جو حضرت حذیفہ سے مرفوعا یہ نقل کیا: (شغلونا عن صلاۃ العصر) تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ حدیث کا حصہ ہے، سند میں (حدثنا الأنصاری) سے مراد محمد بن عبداللہ بن مثنی قاضی ہیں جو بھی شیوخِ بخاری میں سے ہے مگر کبھی ان سے بالواسطہ روایات نقل کی ہیں۔(حدثنا هشام بن حسان) اس سے ان حضرات کی تائید ہے جنہوں نے کتاب الجہاد میں عیسی بن یونس کے طریق سے گزری روایت کی سند میں مذکور (حدثنا هشام) سے مراد ابن حسان قرار دیا تھا، میرا خیال تھا کہ یہ دستوائی ہیں اور وہاں اصیلی پر اعتراض کیا تھا جنہوں نے ان کے ابن حسان ہونے پر جزم کیا تھا اور پھر ہشام بن حسان کی تضعیف (کا قول) نقل کیا تھا اور مراد اس حدیث کو رد کرنا تھا تو وہاں ان کا تعاقب کیا تھا بعد ازاں اس روایت سے واقف ہوا تو اب اس خیال سے رجوع کرتا ہوں لیکن ہشام بن حسان کی بابت ان کے قولِ تضعیف کا جواب اب یہ دیتا ہوں کہ اگرچہ بعض نے حافظہ کی جہت سے ان کی بابت کلام کی ہے لیکن کسی نے مطلقا انہیں ضعیف قرار نہیں دیا بلکہ اسے ان کے بعض شیوخ کے ساتھ مقید کیا ہے (کہ ان سے روایت میں وہ ضعیف ہیں) اس امر پر سبھی متفق ہیں کہ روایتِ باب کے اپنے شیخ یعنی محمد بن سیرین سے نقلِ روایات میں وہ ثقہ ہیں، سعید بن ابوعروبہ کہتے ہیں ابن سیرین میں ثقہ ہیں نیز کہا ابن سیرین کے بارہ میں وہ مجھے عاصم احول اور خالد حذاء سے زیادہ محبوب ہیں، علی بن مدینی کہتے ہیں یحی قطان عطاء سے ہشام بن حسان کی روایت کو ضعیف قرار دیتے تھے اور ہمارے اصحاب انہیں ثبت قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں جہاں تک ابن سیرین سے ان کی حدیث ہے تو یہ صحیح ہے یحی بن معین کہتے ہیں عطاء، عکرمہ اور حسن سے ان کی حدیث کی نفی کی جاتی تھی، بقول ابن حجر احمد کا قول ہے ان کی کسی روایت کا انکار نہیں کیا گیا مگر تقریبا وہ روایت ان کے غیر سے بھی مروی ملی ہے یا ایوب سے یا عوف سے، ابن عدی کے بقول ان کی احادیث مستقیم ہیں میں نے ان میں کوئی منکر شئ نہیں دیکھی اور صحیحین میں ان کی عطاء سے کوئی روایت نہیں، بخاری میں ان کی کچھ روایات عکرمہ سے موجود ہیں مگر ان کی متابعات بھی موجود ہیں۔

- 59 باب الدُّعَاءِ لِلْمُشْرِكِينَ (مشرکین کیلئے دعاءِ ہدایت)

- 6397حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَدِمَ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ دَوْسًا قَدْ عَصَتْ وَأَبَتْ فَادْعُ اللَّهَ عَلَيْهَا فَظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ يَدْعُو عَلَيْهِمْ فَقَالَ اللَّهُمَّ اهْدِ دَوْسًا وَأْتِ بِهِمْ

طرفاہ 2937، - 4392 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۹)

یہ ترجمہ وحدیث کتاب الجہاد میں گزری ہے وہاں ترجمہ میں یہ زیادت بھی تھی: (بالهدى ليتألفهم) وہیں اس کی شرح گزری، وہاں دونوں تراجم کے مابین وجہِ جمع ذکر کی تھی اسی طرح دعاء علی المشرکین (یعنی ان کے لئے بد دعا) اور دعاء للمشرکین (یعنی ان کے حق میں دعا) کے مابین بھی کہ دو اعتبار ملحوظ ہیں، ابن بطال نے ذکر کیا کہ دعاء للمشرکین دعاء علی المشرکین کی ناسخ ہے، دلیل میں یہ آیت پیش کی: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ) [آل عمران: ۱۲۸] کہتے ہیں اکثر کی رائے میں کوئی نسخ نہیں اور مشرکوں کے خلاف بد دعا کرنا جائز ہے، یہ ان کی بابت ہے جن کی تالیف قلبی مقصود اور جن سے قبولِ اسلام کی امید ہے، یہ تطبیق بھی محتمل ہے کہ جواز وہاں جب دعاء میں ان کے تمادی علی الکفر سے زجر کا اقتضاء ہو اور منع جب ان کی کفر پر ہلاکت کی بد دعا ہو، ہدایت کے ساتھ تقیید مرشد ہے کہ ایک دوسری حدیث میں آپ کے قول: (اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون) میں مغفرت سے مراد آپ کی ذات پر جو ستم کیا اس سے عفو ہے نہ کہ ان کے گناہوں کا محو مراد ہے کیونکہ گناہِ کفر کا کوئی محو نہیں، یا (اغفرلهم) سے مراد یہ کہ انہیں اسلام کی ہدایت عطا فرما جس کے ساتھ مغفرت کا صحتِ وقوع ہو یا معنی یہ کہ اگر اسلام لے آئیں تو ان کی مغفرت فرما دینا۔

مولانا انور باب (الدعاء للمشركين) کی بابت کہتے ہیں مراد ان کے لئے یہ دعا کہ اسلام لانے کی توفیق ہو جہاں تک کسی دنیوی نفع کی ان کے لئے دعا کرنا تو یہ بھی جائز ہے۔

- 60 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ

(دعائے نبوی: اے اللہ میرے اگلے پچھلے گناہ معاف فرما)

حدیث کے بعض الفاظ پر ترجمہ قائم کیا، یہ قدرِ حدیث ایسی ہے کہ اس میں اس کا تمام مشتمل علیہ داخل ہے کیوں کہ سب مذکور ان دو امور میں سے ایک سے خالی نہیں۔

- 6398حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ: رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي كُلِّهِ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطَايَايَ وَعَمْدِي وَجَهْلِي وَهَزْلِي وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدِي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

.طرفه - 6399

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک یہ دعا کیا کرتے تھے: (ربّ اغفرلی الخ) (ترجمہ) اے رب! میری خطا معاف فرما اور میرا جہل اور اسراف جو (اگر) مجھ سے میرے کاموں میں سرزد ہوا اور جس کو تو خوب جانتا ہے، یااللہ! میری بھول چوک کو اور جو قصداً کیا اور جو میری نادانی سے ہوا اور لغویات کو معاف فرما دے، اور (اگر) یہ سب باتیں مجھ میں موجود ہیں، یااللہ! میرے اگلے پچھلے، چھپے اور کھلے سب گناہوں کو معاف فرما دے۔

(اس قسم کے الفاظ پر مشتمل دعائیں آنجناب نے تعلیم امت کیلئے کی ہیں)

6398م وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ وَحَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(عبد الملك ابن الصباح) بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے اس کے بعد معاذ عن شعبہ کا طریق یہ اشارہ دینے کے لئے وارد کیا کہ یہ انس سے روایت میں منفرد نہیں ہیں، مسلم نے اس کا عکس کیا چنانچہ معاذ کا طریق پہلے نقل کیا پھر عبد الملک کا یہ طریق اس کے عقب میں، ابو حاتم رازی کہتے ہیں عبد الملک بن صباح صالح ہیں بقول ابن حجر یہ لفظ توثیق کے الفاظ میں سے ہے البتہ ابن ابو حاتم کے ہاں آخری رتبہ کا غماز ہے، کہتے ہیں جس کی بابت یہ لفظ کہا جائے اس کی حدیث للا عتبار لکھ لی جائے اس پر عبد الملک مذکور بخاری کی شرط پر نہیں لیکن شیخین کا ان سے تخریج پر اتفاق دال ہے کہ وہ (توثیق کے اعتبار سے) آخری رتبہ کے نہیں ہیں پھر بالخصوص جب معاذ بن معاذ کی اس پر متابعت موجود ہے اور وہ اثبات میں سے ہیں خلیلی کی الارشاد میں ہے کہ عبد الملک بن صباح صنعانی مالک سے سرقہ حدیث کے ساتھ متہم ہیں، ذہبی نے یہ میزان میں ذکر کیا، کہتے ہیں یہ مسمعی مصری صدوق ہیں صاحب صحیح نے ان سے تخریج کی ہے بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ غیر مسمعی ہیں کیونکہ صنعانی یا صنعائے یمن کی طرف نسبت ہے یا صنعائے دمشق کی طرف اور یہ (یعنی مسمعی) قطعا بصری ہیں لہذا ان سے علیحدہ شخصیت ہیں، ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔

(عن ابن أبی موسی) روایت عبد الملک میں اس طرح مبہما ہے اسماعیلی نے بھی حسن بن سفیان اور قاسم بن زکریا کلاہما عن محمد بن بشار شیخ بخاری سے اسے تخریج کیا ابن حبان نے اسے اپنی صحیح کی قسم خاص کی بارہویں نوع میں عمر بن محمد بن بشار حدثنا عبد الملک بن الصباح المسمعی سے نقل کیا، معاذ نے شعبہ سے اس کی روایت میں ابو بردہ عن ابی موسی عن ابیہ ذکر کیا۔

(وقال عبيد الله الخ) اسے مسلم نے تحدیث کی تصریح کے ساتھ نقل کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی حسن بن سفیان سے، اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ سند میں ایک اور علت بھی ہے، کہتے ہیں میں نے بعض حفاظ سے سنا کہ ابو اسحاق نے ابو بردہ سے اس حدیث کا سماع نہیں کیا انہوں نے دراصل سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے اسے سنا ہے بقول ابن حجر یہ غیر قادح تعلیل ہے کیونکہ شعبہ کسی مدلس راوی سے روایت احادیث نہ کرتے تھے مگر انہی سے جن کے بارہ میں انہیں یقین ہوتا کہ اپنے شیخ سے اس کا سماع کیا ہے۔

6399 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي مُوسَى وَأَبِي بُرْدَةَ أَحْسِبُهُ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَدْعُو: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي هَزْلِي وَجِدِّي وَخَطَايَ وَعَمْدِي وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدِي

طرفه - 6398 (سابقه).

بقول ابن حجر میں نے اسرائیل کا یہ طریق مستخرج اسماعیلی میں نہیں پایا ابو نعیم پر بھی اس کا استخراج تنگ ہوا تو اسے بخاری کے طریق سے ہی نقل کر دیا کسی اور واسطہ سے اس کا استخراج نہ کر پائے، اسماعیلی نے افادہ کیا ہے کہ شریک، اشعث اور قیس بن ربیع نے ابو

اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسی عن ابیہ۔سے اس کی روایت کی ہے، کہتے ہیں مجھے اسرائیل کا طریق ایک اور حوالے سے بھی ملا ہے چنانچہ ابو محمد بن صاعد نے اپنی فوائد میں اسے محمد بن عمر ہروی عن عبید اللہ بن عبد المجید جن کے طریق سے اپنی سند کے ساتھ بخاری نے تخریج کی ، کے حوالے سے نقل کیا ہے انہوں نے اپنی روایت میں: (عن أبی بکر و أبی بردہ ابنی موسی عن أبیهما) سے بغیر شک کے ذکر کیا اور کہا: (غریب من حدیث أبی بکر بن أبی موسی) کہتے ہیں اسرائیل ابو اسحق کے پوتے تھے والد کا نام یونس ہے یہ اپنے دادا کی احادیث میں اثبت الناس تھے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کرمانی نے ذکر کیا ہے کہ بخاری کے بعض نسخوں میں (عبداللہ بن معاذ) ہے بقول ابن حجر یہ صریح غلطی ہے یہ بھی نقل کیا کہ بعض نسخوں میں بطریق اسرائیل عبداللہ بن عبدالحمید ہے، یہ بھی خطا ہے، یہ ابو علی حنفی ہیں جو صحیحین کے مشہور رجال میں سے ہیں۔(أنه كان يدعو بهذا الدعاء)اس کے کسی طریق میں اس دعاء کے محل کی بابت کوئی ذکر نہیں دیکھا اس کے آخر کا اکثر حصہ ابن عباس کی حدیث میں واقع ہے کہ آپ نمازِ شب میں اسے کہا کرتے تھے،اس کا بیان گزر چکا،مسلم کی حدیثِ علی میں ہے کہ نماز کے آخر میں اسے کہتے،اس بابت روایات مختلف ہیں کہ سلام سے قبل کہتے یا اس کے بعد؟ تو مسلم کی روایت میں ہے: (ثم يكون مِنْ آخر ما يقول بين التشهد و السلام) کہ عین سلام سے قبل یہ دعا پڑھتے : (اللهم اغْفِرْ لی ما قَدَّمْتُ و ما أَخَّرْتُ و ما أَسْرَرْتُ و ما أَعْلَنْتُ و ما أَنْتَ أَعْلَمُ به مِنِّی أَنْتَ الْمُقَدِّمُ و أَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لا إِلٰهَ إلا أَنْتَ) ان کی ایک روایت میں ہے کہ جب سلام پھیرتے تو کہتے: (اللهم اغفر لی ما قدمت الخ)دونوں کے مابین تطبیق یہ ہو گی کہ دوسری روایت کو ارادہِ سلام پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دونوں طرق کا مخرج ایک ہے اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں ان الفاظ کے ساتھ وارد کیا: (كان إذا فرغ من الصلاة و سَلَّمَ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ سلام کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے، یہ احتمال بھی ہے کہ سلام سے قبل بھی اور بعد میں بھی پڑھتے ہوں ابن عباس کی حدیث میں اس کا نحو مذکور ہے جیسا کہ اس کے اثنائے شرح بیان کیا تھا۔

(اغفر لی خطیئتی) خطیہ ذنب ہے، کہا جاتا ہے: (خطئ یخطئ)ہمزہ کی تسہیل بھی جائز ہے تب(خطية) شد کے ساتھ کہا جائے گا۔(و إسرافی)اسراف ہر شئ میں حد سے تجاوز کرنا بقول کرمانی محتمل ہے کہ یہ صرف اسراف سے متعلق ہو یا پھر سب ما ذکر سے۔(اغفر لی خطایای و عمدی) کشمیہنی کے ہاں اسرائیل کے طریق میں (خطئی) ہے یہی بخاری نے الادب المفرد میں اسی صحیح والی سند کے ساتھ روایت میں ذکر کیا، یہ ذکرِ عمد کے ساتھ مناسب ہے لیکن جمہور رواۃ نے اول لفظ روایت کیا، خطایا خطیئۃ کی جمع ہے عمدہ کا اس پر عطف عطفِ خاص علی عام کی قبیل ہے کہ خطیہ اعم ہے کہ (عن خطأٍ)ہو یا (عن عمدٍ)(یعنی غلطی سے یا عمدا) یا پھر یہ ایک عام کا دوسرے عام پر عطف ہے۔

(و جهلی و جدی) مسلم کی روایت میں ہے: (اغفرلی هزلی و جدی) یہ انسب ہے جد کسرِ جیم کے ساتھ ضدِ ہزل ہے۔(و کل ذلك عندی)یعنی (موجود أو ممكن) ۔ (و أنت علی کل شیء قدیر)حضرت علی کی مشار الیہ روایت میں بجائے اس کے: (لا إله إلا أنت) ہے،طبری نے نبی اکرم سے اس دعا کے صدور کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ) [الفتح : ۹] کی موجودگی میں باعثِ اشکال سمجھا ہے ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ نبی

اکرم (دراصل یہ دعا) اللہ تعالیٰ کے حکم کے امتثال کے طور سے پڑھتے تھے جو اس نے تسبیح و استغفار کا دیا جب سورۃ النصر میں کہا: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَ الْفَتْحُ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ) کہتے ہیں بعض لوگوں کا زعم ہے کہ آپ کا استغفار کرنا سہو و غفلت کے طریق سے کچھ واقع امور کے سبب ہوتا تھا یا آپ کے اجتہاد کے طریق سے وہ جو نفس الامر میں موجود کے مصادف نہ ہوتا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ اگر یوں ہوتا تو اس سے لازم آتا کہ انبیاء کرام کا اس قسم کے (عام سی غلفت و سہو) کے سبب مواخذہ ہوتا تب تو اپنی امتوں سے بھی ان کا حال اشد ہوتا، محاسبی کہتے ہیں ملائکہ اور انبیاء دیگر سب سے اللہ سے زیادہ ڈرنے والے تھے، ان کا خوفِ خدا خوفِ اجلال و اعظام تھا ان کا استغفار تقصیر (یعنی کوئی سستی) سے ہوتا تھا نہ کہ واقع گناہ کے باعث، عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کا قول (اغفر لی خطیئتی) اور (اغفر لی ما قدمت الخ) تواضع، استکانت، خضوع اور اللہ تعالیٰ کا شکر بجالانے کے طور سے ہو جب آپ کو بتلایا کہ آپ مغفور ہیں، بعض نے کہا یہ آپ سے (اگر) کوئی سہو یا غفلت صادر ہونے پر محمول ہے، بعض نے کہا یہ ماقبل نبوت پر محمول ہے بعض حضرات کی رائے ہے کہ انبیاء سے صغائر کا صدور ممکن ہے تو یہ استغفار اس کی نسبت سے تھا، بعض نے کہا یہ اس کی مثل جو بعض نے سورۃ الفتح کی آیت: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ الخ) کی بابت کہا کہ یعنی (مِنْ ذَنْبِ أبيك آدم) (یعنی آپ کے باپ حضرت آدم کا گناہ) اور (ما تَأَخَّرَ) سے امت کے گناہ مراد ہیں، قرطبی المفہم میں رقمطراز ہیں کہ انبیاء سے وقوعِ خطیئہ جائز ہے کیونکہ وہ بھی مکلّف ہیں تو اس کے وقوع سے ڈرتے رہتے اور اس سے تعوذ کرتے تھے، بعض نے کہا یہ ازرہِ تواضع اور حقِ ربوبیت کے لئے خضوع کے طور سے تھا تا کہ امت کی رہنمائی ہو اور وہ آپ کی اقتداء کریں،

تکمیل کے عنوان سے لکھتے ہیں کرمانی نے مغلطائی کی تبع میں قرافی سے نقل کیا کہ قائل کا دعاء میں کہنا: (اللھم اغفر لجمیع المسلمین) دعا بالمحال ہے (یعنی یہ ممکن نہیں) کیونکہ کبائر کے مرتکب جہنم میں داخل ہو سکتے ہیں اور دخولِ جہنم غفران کے منافی ہے، یہ متعقب بالمنع ہے اور یہ کہ غفران کا منافی دراصل خلود فی النار ہے (نہ کہ فقط دخول) نبی اکرم کی شفاعت کے ذریعہ جہنم سے اخراج یا معاف کر دیا جانا فی الجملہ غفران ہے، حضرت نوحؑ کی اس دعا کے معارض ہونے کے سبب بھی تعاقب کیا گیا: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) [نوح: ۲۸] اسی طرح حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ) [إبراهيم: ۴۱] اور نبی اکرم کو حکم ملا: (وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) [محمد: ۱۹] تحقیق یہ ہے کہ لفظِ تعمیم کے ساتھ دعا بطریقِ تعیین جملہ افراد کے لئے اس کی طلب کو مستلزم نہیں (بلکہ جو اس کا مستحق ہو) تو شائد قرافی کی مراد اس دعا کا منع تھا جو اس کا مشعر ہو نہ کہ اس کے لئے اصلِ دعا کا منع ہونا پھر میرے لئے یہ ظاہر نہیں کہ اس باب میں اس مسئلہ کے ذکر کی کیا مناسبت ہے۔

61 - باب الدُّعَاءِ فِي السَّاعَةِ الَّتِي فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ (روزِ جمعہ کی ساعتِ قبولیت میں دعا کرنا)

یعنی جس میں قبولیتِ دعا کی امید ہے کتاب الجمعہ کے باب (الساعة التی فی یوم الجمعة) کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا دونوں جگہ کوئی ایسی شئ ذکر نہیں کی جس سے اس ساعت کی تعیین کا اِشعار ہو، اس بابت کثیر اختلاف ہے خطابی نے دونوں وجہوں پر اقتصار

کیا ایک یہ کہ ساعت (سے مراد جمعہ کی) نماز ہے، دوم دن کی آخری ساعت جب سورج غروب ہونے کے قریب ہوتا ہے (باقی تفصیل سابقہ ترجمہ میں گزری)۔

- 6400حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ فِي الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ لاَ يُوَافِقُهَا مُسْلِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي يَسْأَلُ خَيْرًا إِلاَّ أَعْطَاهُ وَقَالَ بِيَدِهِ قُلْنَا يُقَلِّلُهَا يُزَهِّدُهَا

طرفاه 935، - 5294 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۸،ص:۵۹۸)

وہاں اثنائے شرح چالیس سے زائد قریب اقوال ذکر کئے تھے اس کی نظیر شبِ قدر کی بابت تفصیل بھی ہے مجھے ایک حدیث ملی ہے جس سے دونوں کے درمیان اس مذکور عدد میں وجہِ مناسبت ظاہر ہوتی ہے اسے احمد نے۔ ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، سعید بن حارث عن ابی سلمہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کہا اے ابوسعید ابو ہریرہ نے ہمیں یوم جمعہ کی ساعتِ (اجابت) کے بارہ میں حدیث بیان کی ہے، کہنے لگے میں نے اس بارے نبی اکرم سے پوچھا تھا تو آپ نے فرمایا مجھے اس کا علم دیا گیا تھا پھر بھلا دیا گیا جیسے شبِ قدر بھلا دیا گیا، اس حدیث میں اشارہ ہے کہ ہر روایت جس میں مذکور ساعت کے وقت کی تعیین ہے وہ وہم ہے۔ (يسأل الله خيرا) یہ روایتِ اعرج میں مذکور (شيئا) کو مقید کرتا ہے کہ بشرطے کہ دعائے خیر ہو۔ (يزهدها) محتمل ہے یہ ماقبل کی تاکید کے لئے واقع ہوا ہو، خطابی نے اس طرف اشارہ کیا یا یہ کہ دونوں میں سے ایک لفظ کہا ہو اور راوی نے دونوں کو جمع کر دیا، کہتے ہیں پھر مجھے اسماعیلی کے ہاں ابوخیثمہ زہیر بن حرب کی روایت ملی جس میں ہے: (يقللها و يزهدها) یہ عطفِ تاکید ہے، مسلم نے اسے زہری بن حرب عن اسماعیل شیخ مسدد سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا: (و قال بيده يقللها يزهدها) گویا (قلنا) کا لفظ موجود نہیں، اسے ابوعوانہ نے زعفرانی عن اسماعیل سے یوں نقل کیا: (و قال بيده هكذا فقلنا يزهدها أو يقللها) یہ اوضح الروایات ہے۔

- 62 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ يُسْتَجَابُ لَنَا فِي الْيَهُودِ وَلاَ يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِينَا

(فرمانِ نبوی یہودیوں کی ہمارے خلاف بددعائیں قبول نہیں ہوتیں، ان کے خلاف ہماری ہوتی ہیں)

یعنی اس لئے کہ ہماری دعاء برحق اور ان کی دعا مبنی بر ظلم ہے۔

- 6401حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّ الْيَهُودَ أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكَ قَالَ وَعَلَيْكُمْ فَقَالَتْ عَائِشَةُ السَّامُ عَلَيْكُمْ وَلَعَنَكُمُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْكُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ عَلَيْكِ بِالرِّفْقِ وَإِيَّاكِ وَالْعُنْفَ أَوِ الْفُحْشَ قَالَتْ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ أَوَلَمْ تَسْمَعِي مَا قُلْتُ رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ فَيُسْتَجَابُ لِي فِيهِمْ وَلاَ يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِيَّ

أطرافه 2935، 6024، 6030، 6256، 6395، - 6927 (اسی کا سابقہ نمبر)

مسلم کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (و أنا نجاب علیهم ولا یجابون علینا) احمد کی محمد بن اشعث عن عائشہ سے حدیثِ باب کی نحو روایت میں ہے: (فقال مَہ إن الله لا یحب الفحش ولا التَّفَحُّش قالوا قولاً فرددناه علیهم فلم یضرنا شیئٌ و لَزِمَهُم إلی یوم القیامة) (یعنی رک جاؤ کہ اللہ کو سخت کلامی ناپسند ہے، انہوں نے جو بات کہی ہم نے اس کا جواب دیدیا ہمیں اس نے کچھ ضرر نہ پہنچایا لیکن ہم نے جو کہا وہ قیامت تک انہیں لازم ہوا) اس کی شرح کتاب الاستئذان میں گزری اور اس سے مراد میں اختلاف کا بیان بھی گزرا تھا، اس سے مستفاد ہوا کہ داعی اگر مدعو علیہ کے لئے ظلم پر مبنی دعا کرے تو وہ قبول نہ ہوگی اس کی تائید یہ فرمانِ خداوندی بھی کرتا ہے: (وَ مَا دُعَاءُ الْکَافِرِیْنَ إِلَّا فِیْ ضَلَالٍ) [الرعد: ۱۴]، العنف کی عین پر تینوں حرکات جائز ہے۔

- 63 باب التَّأْمِینِ (دعاؤں پر آمین کہنا)

- 6402حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ قَالَ الزُّهْرِیُّ حَدَّثَنَاهُ عَنْ سَعِیدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَمَّنَ الْقَارِءُ فَأَمِّنُوا فَإِنَّ الْمَلَائِکَةَ تُؤَمِّنُ فَمَنْ وَافَقَ تَأْمِینُهُ تَأْمِینَ الْمَلَائِکَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ .طرفه - 780

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ آپ نے فرمایا جب پڑھنے والا آمین کہے تو تم بھی کہو، تو جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے سب پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے۔

کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری، قاریٔ سے یہاں مراد امام ہے جب وہ نماز میں قراءت (یعنی فاتحہ کی) کرے، اس سے اعم ہونا بھی محتمل ہے، مطلقاً تابعین کی بابت بھی کئی احادیث ہیں ان میں حضرت عائشہ کی مرفوع حدیث: (ماحسدَتکُم الیهود علی شیئٍ ما حسدَتکُم عَلَی السَّلام و التامین) (یعنی آمین کہنے پہ یہودی تم سے جو حسد کرتے ہیں کسی اور چیز پہ نہیں کرتے) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، ابن ماجہ نے ابن عباس سے بھی یہ الفاظ نقل کئے: (ما حَسَدَتکُم علیٰ آمین فأکثِرُوا مِنْ قَوْلِ آمین) (یعنی کثرت سے آمین کہا کرو) حاکم نے حبیب بن مسلمہ فہری کے حوالے سے نبی اکرم سے روایت کیا: (لا یَجْتَمِعُ مَلَأٌ فیَدْعُو بَعْضُهم و یُؤَمِّنُ بَعْضُهم إلا أجابَهُم الله تعالیٰ) (یعنی کوئی گروہ مجتمع نہیں ہوتا کہ بعض دعا کرتے اور بعض ان کی دعاؤں پہ آمین کہتے ہیں مگر اللہ تعالی انہیں شرفِ قبولیت سے نوازتا ہے) ابو داؤد کی ابو زہیر نمیری سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ایک شخص کے پاس ٹھہرے جو نہایت گریہ زاری سے دعا کر رہا تھا فرمایا: (أَوْجَبَ إِنْ خَتَمَ فَقَالَ بأیِّ شیئٍ ؟ قال بآمین) (یعنی اس نے قبولیت کو واجب کیا اگر آمین کے ساتھ ختم کرے) یہ سن کر ایک شخص نے اس دعا کرنے والے سے جا کر کہا اے فلاں آمین کے ساتھ (دعاؤں کا یہ سلسلہ) ختم کرنا اور تمہیں بشارت ہو، ابو زہیر کہا کرتے تھے آمین کی مثال ایسے جیسے لفافے پر مہر لگائی جائے، کتاب الصلاۃ کے باب (جهر الإمام بالتأمین) میں آمین کے تلفظ بارے لغات کا اور اس کے معنی میں اختلافِ اقوال کا ذکر کیا تھا۔

مولانا انور (إذا أمن القاری) کی بابت لکھتے ہیں کتاب الصلاۃ کی روایت میں (الإمام) کا لفظ نقل کیا تھا کہ (وہاں) اس کا نماز کے ساتھ اختصاص تھا اور یہاں قاریٔ کے لفظ کے ساتھ کہ عموم ہے، نماز اور غیر نماز جب بخاری کے لئے یہ واضح نہیں کہ نبی اکرم نے کون سا لفظ بولا تھا تو دونوں کے مفہوم کے باہمی تغایر کے مدنظر دو تراجم قائم کر دیے، میں کہتا ہوں شائد آپ نے (الإمام) کہا ہو اور قاریٔ روایت بالمعنی ہے یا کہا جائے یہ حدیث آپ سے دو مرتبہ صادر ہوئی ایک مرتبہ اس معنی میں اور ایک مرتبہ دوسرے معنی میں۔

- 64 باب فَضْلِ التَّهْلِيلِ (لا إلہ الخ کے ورد کی فضیلت)

ایک باب بعد بھی اس بارے کچھ بحث آ رہی ہے۔

- 6403 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ كَانَتْ لَهُ عَدْلَ عَشْرِ رِقَابٍ وَكُتِبَ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ وَمُحِيَتْ عَنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ وَكَانَتْ لَهُ حِرْزًا مِنَ الشَّيْطَانِ يَوْمَهُ ذَلِكَ حَتَّى يُمْسِيَ وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلَ مِمَّا جَاءَ بِهِ إِلَّا رَجُلٌ عَمِلَ أَكْثَرَ مِنْهُ

طرفه - 3293 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴، ص: ۷۵۸)

(عن سمی) سین کی پیش کے ساتھ مصغرا، ابو بکر بن ابو شیبہ کی مسند میں زید بن حباب عن مالک سے (سمی مولی أبی بکر) ہے، اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا عبداللہ بن سعید کی ابو ہند سے روایت میں (سمی مولی أبی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث) ہے، ابو صالح سے مراد سمان ہیں۔ (من قال الخ) اکثر روایات میں یہی عبارت ہے بعض طرق میں (یُحییٰ و یُمیت) کی زیادت بھی ہے ایک اور میں (بیده الخیر) بھی ہے آگے اس کے تفصیل ذکر کرونگا۔ (مائة مرة) بدء الخلق میں گزری عبداللہ بن یوسف کی مالک سے روایت میں ہے: (فی یوم مائة مرة) عبداللہ بن سعید کے ہاں (إذا أصبح) بھی ہے، جعفر فریابی کی الذکر میں ابو امامہ سے بھی اس کا مثل مروی ہے، ابو ذر کی حدیث میں یہ قید بھی ہے کہ نمازِ فجر کے بعد کسی سے بات کرنے سے قبل یہ وظیفہ کرے لیکن انہوں نے دس مرتبہ ذکر کیا، ان دونوں (یعنی ابو امامہ اور ابو ذر کی روایتوں) کی سند میں شہر بن حوشب ہے جو مختلف فیہ راوی ہے اور اس میں مقال ہے۔ (عدل) فتح عین کے ساتھ بقول فراء عدل زبر کے ساتھ جو کسی شیٔ کے برابر ہو اس کی غیرِ جنس سے اور زیر کے ساتھ مثل کا معنی ہے۔ (عشر رقاب) عبداللہ بن سعید کی روایت میں (عشر رقبة) ہے، مالک کی حدیثِ براء اس کے موافق ہے جس میں ہے: (عشر مرات كُنَّ له عدلَ رقبةٍ) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحیح قرار دیا ،اس کی نظیر باب کی حدیثِ ابو ایوب میں ہے، اس بابت بات ہوگی، فریابی نے الذکر میں زہری کے طریق سے عکرمہ بن محمد دؤلی عن ابو ہریرہ سے ذکر کیا: (مَنْ قَالَها فله عدل رقبة ولا تعجزوا أنْ تَسْتَكْثِرُوا مِن الرقاب) (یعنی جس نے یہ کہا تو اس کیلئے گردن آزاد کرانے کی مثل اجر ہے تو تم گردنیں آزاد کرانے سے عاجز نہ ہو جانا) اس کا مثل سہل بن ابو صالح عن ابیہ کی روایت میں مگر انہوں

نے (بجائے ابو ہریرہ کے) ابوعیاش زرقی سے اس کی روایت کی اسے نسائی نے تخریج کیا۔
(و كانت له حرزا الخ) عبداللہ کی روایت میں ہے: (و حفظ يومه حتى يمسى) مزید یہ بھی: (و مَنْ قال مثل ذلك حين يُمسِى كان له مثل ذلك) (یعنی جس نے شام کے وقت یہ کہا تو اس کیلئے بھی اس کا مثل ہے) ایک اور طریق میں بھی یہ ہے آگے اس کا ذکر آئے گا۔ (إلا رجلٌ عَمِلَ أكثر منه) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے: (لم يَجِئْ أحدٌ بأفضل مِنْ عمله إلا مَنْ قال أفضل مِنْ ذلك) اسے نسائی نے عمرو تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔ (إلا رجل) میں استثناء منقطع ہے، تقدیر یہ ہے: (لكن رجلٌ قال أكثر الخ) متصل ہونا بھی جائز ہے۔

6404 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ مَنْ قَالَ عَشْرًا كَانَ كَمَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ رَبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ مِثْلَهُ فَقُلْتُ لِلرَّبِيعِ مِمَّنْ سَمِعْتَهُ فَقَالَ مِنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ .فَأَتَيْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ فَقُلْتُ مِمَّنْ سَمِعْتَهُ فَقَالَ مِنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى فَأَتَيْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى فَقُلْتُ مِمَّنْ سَمِعْتَهُ فَقَالَ مِنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ يُحَدِّثُهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَوْلَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

6404م - وَقَالَ مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ الرَّبِيعِ قَوْلَهُ وَقَالَ آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَيْسَرَةَ سَمِعْتُ هِلاَلَ بْنَ يَسَافٍ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ وَعَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَوْلَهُ وَقَالَ الأَعْمَشُ وَحُصَيْنٌ عَنْ هِلاَلٍ عَنِ الرَّبِيعِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَوْلَهُ وَرَوَاهُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَضْرَمِيُّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابوایوب انصاری اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ آنجناب نے فرمایا جس نے (لا إلٰہ إلا اللہ......) دس مرتبہ پڑھا ،اس کو اتنا ثواب ملے گا جیسے اس نے اسماعیل (علیہ السلام) کی اولاد سے ایک غلام آزاد کیا۔

شیخ بخاری مسندی ہیں عبدالملک بن عمرو سے مراد ابو عامر عقدی ہیں جو کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے ابو زائدہ کا نام خالد تھا بعض نے میسرہ کہا ان کے ایک بیٹے زکریا بھی محدث تھے جو حدیث میں اپنے بھائی سے اکثر و اشہر تھے، ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں جو تابعی صغیر اور عمرو بن میمون اودی تابعی کبیر اور مخضرم ہیں یعنی زمانۂ جاہلیت بھی پایا۔ (من ولد اسماعيل) بخاری نے اسی طرح بالاختصار نقل کیا مسلم نے سلیمان بن عبیداللہ غیلانی اور اسماعیلی نے علی بن مسلم کلاہما قال: (حدثنا أبو عامر) اسی مذکورہ سند کے

ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (مَنْ قال لا إلٰهَ إلا الله وحده لا شريك له له الملك ......شيئٍ قدير، عشر مرات كان كَمَنْ أَعْتَقَ أَرْبَعَةَ أَنْفُسٍ مِنْ وُلد اسماعيل) اسی طرح ہی ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں روح بن عبادہ سے اور عمرو بن عاصم سے الگ الگ عمر بن ابوزائدہ کے حوالے سے نقل کیا۔ (قال عمر) ابوذر کے ہاں یہ غیر منسوب ہیں باقیوں نے (عمر بن أبي زائدة) ذکر کیا۔

(و حدثنا عبدالله بن أبي السفر) سفر کی سین اور فاء پر زبر ہے بعض مغاربہ نے فاء کو ساکن پڑھا یہ خطا ہے، یہ (عن أبي إسحاق) پر معطوف ہے مسلم اور اسماعیلی نے اپنی مذکورہ روایتوں میں اس کا ایضاح کیا، مسلم نے تو شروع سند سے عمر بن ابوزائدہ تک کا اعادہ کیا اور آگے کہا: (حدثنا عبدالله بن أبي السفر) احمد کی روح سے روایت میں بھی یہی ہے اور ابوعوانہ کے ہاں ان کی روایت سے بھی، انہوں نے عمرو بن عاصم کی شعبی عن ربیع بن خثیم کی مذکورہ روایت میں موصول پر اقتصار کیا۔ (مثله) یعنی ابواسحاق کی عمرو بن میمون سے موقوف روایت کی مثل، اس کا حاصل یہ ہے کہ عمر بن ابوزائدہ نے اسے دوشیوخ سے مسند کیا ہے ایک ابواسحٰق عن عمرو بن میمون سے موقوفا اور دوم عبداللہ بن ابوالسفر عن شعبی عن ربیع عن عمرو بن میمون عن عبدالرحمٰن بن ابولیلی عن ابوایوب سے مرفوعا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ان کا قول: (قال عمرو [یہ عمر ہونا چاہئے یعنی ابن ابی زائدہ] حدثنا عبدالله بن أبي السفر الخ) ابوذر کی عن موسی وعن اسماعیل وعن آدم وعن اعمش وحصین سے روایتِ تعالیق میں موخرا واقع ہے، انہوں نے یہ سب تعالیق عمر بن ابوزائدہ کے دوسرے طریق پر مقدم کیں جس کی وجہ سے اشکال پیدا ہوا جس سے وجہِ صواب ظاہر نہیں ہوتی، ان کا قول: (و قال عمر بن أبو زائدة) مقدما واقع ہے جس کے بعد ان کی ابواسحاق سے روایت مذکور ہے، یہ ماسوائے ابوذر کے فربری سے تمام ناقلینِ جامع بخاری میں ہے اسی طرح ابراہیم بن معقل نسفی کی بخاری سے نقلِ صحیح میں بھی اور یہی صواب ہے اس کی تائید اسماعیلی اور ابوعوانہ کی مذکورہ روایتیں بھی کرتی ہیں۔ (و قال إبراهيم بن يوسف عن أبيه) یہ ابن ابی اسحاق سبیعی ہیں۔ (عن أبي إسحاق) یہ ابراہیم کے دادا ہوئے۔ (حدثني عمرو الخ) اس سے عمرو کی ابواسحاق کو تصریحِ تحدیث کا افادہ ہوا اسی طرح سند میں عبدالرحمٰن بن ابولیلی اور ابوایوب کے ذکر کی زیادت کا بھی۔ (و قال موسى حدثنا وهيب الخ) یعنی مرفوعا، اسے ابوبکر بن ابوخیثمہ نے اپنی تاریخ میں ترجمہِ ربیع بن خثیم میں موصول کیا ہے چنانچہ کہا: (حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب بن خالد عن داوٗد بن أبي هند عن عامر الشعبي) اس کے الفاظ ہیں: (كان له من الأجر مثل مَنْ أعْتَقَ أربعة أنفس من ولد إسماعيل) فریابی نے الذکر میں خالد طحان عن داوٗد بن ابی ہند سے ان کی سند کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (كان له عدل رقبة أو عشر رقاب) پھر اسے عبدالوہاب بن عبدالمجید عن داوٗد سے (مثله) نقل کیا اور محمد بن ابوعدی و یزید بن ہارون کلاہما عن داوٗد سے (نحوه) ، نسائی نے اسے یزید کی روایت سے نقل کیا، یہ احمد کے ہاں یزید سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: (كُنَّ له كعدل عشر رقاب) اسماعیلی نے اسے خلف بن راشد کے طریق سے تخریج کیا اور کہا: (و كان ثقةً صاحبَ سُنَّةٍ) داوٗد بن ابوہند سے اس کے مثل نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت کی: (قال قلت مَنْ حَدَّثَكَ ؟ قال عبد الرحمن قلت لعبد الرحمن من حدثك ؟ قال أبو أيوب عن النبي ﷺ) اس میں ربیع بن خثیم کا ذکر نہیں کیا، وہیب کی روایت عمر بن ابوزائدہ کی روایت کی مؤید ہے اگرچہ انہوں نے قصہ کا اختصار کیا مگر اسے مرفوع نقل کرنے میں ان کی موافقت کی ہے اور اس امر میں کہ شعبی نے اسے عبدالرحمٰن

عن ابوایوب سے روایت کیا۔

(و قال إسماعيل عن الشعبي الخ) یہ اسماعیل بن ابو خالد ہیں بخاری کا اس قدر پر اقتصار اس امر کا موہم ہے کہ انہوں نے داؤد کی اس کے وصل میں مخالفت کی ہے مگر ایسا نہیں مراد دراصل یہ ہے کہ اس طریق میں یہ ان کے قول سے ہے پھر جب ان سے سوال ہوا تو موصول کیا، اور ایسا نہیں ہمارے لئے یہ ابن مبارک کی زیادات الزہد میں اور حسین بن حسین مروزی کی روایت میں واضحا واقع ہوا ہے چنانچہ اس میں ہے: (قال الحسين حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت إسماعيل بن أبي خالد يحدث عن الشعبي سمعت الربيع بن خثيم يقول من قال لا إله إلا الله ......فهو عدل أربع رقاب، فقلت عمن تَرْوِيْهِ؟) یعنی میں نے پوچھا آپ کس سے یہ روایت کرتے ہیں؟ کہا عمرو بن میمون سے، میں عمرو سے ملا اور پوچھا آپ کن سے یہ روایت کرتے ہیں؟ کہا عبدالرحمٰن بن ابی لیلی سے پھر میں عبدالرحمٰن سے ملا اور پوچھا آپ نے یہ حدیث کن سے سنی؟ کہا ابو یوب عن النبی ﷺ سے، فریابی نے بھی الذکر میں یہی خالد طحان عن اسماعیل بن خالد (خالد سے پہلے أبي کا لفظ بھی ہونا چاہئے) عن شعبی نقل کیا، البتہ اس میں (عن النبي) مذکور نہیں، اسی طرح عبدہ بن سلیمان عن اسماعیل بن ابی خالد عن شعبی سے، نسائی نے بھی یعلی بن عبید عن اسماعیل سے یہی کچھ نقل کیا، دارقطنی لکھتے ہیں ابن عیینہ، یزید بن عطاء، محمد بن اسحاق اور یحیی بن سعید اموی نے اسے ربیع بن خثیم سے یعلی بن عبید کی مانند نقل کیا ہے اور علی بن عاصم نے اسے اسماعیل سے مرفوعا نقل کیا، اسماعیلی نے ابن اسحاق عن اسماعیل عن جابر سمعت الربیع سے اسے نقل کیا اس میں ہے کہ میں عمرو سے ملا اور کہا ربیع نے مجھے آپ سے یہ بیان کیا ہے کیا آپ نے انہیں اس کی تحدیث کی؟ کہا ہاں! پوچھا آپ کو کس نے خبر دی؟ کہا عبدالرحمٰن نے، یہی ذکر کیا۔

(و قال آدم الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے دارقطنی لکھتے ہیں بخاری نے یہاں: (حدثنا آدم) کہا ہے آدم بن ایاس کے نسخہ میں بھی شعبہ سے یہی ہے، قلانسی کی ان سے روایت میں، نسائی نے بھی محمد بن جعفر اور اسماعیلی نے معاذ بن معاذ کلاہما عن شعبہ سے اسی مذکورہ سند کے ساتھ یہی نقل کیا اس میں ہے: (عن عبدالله هو ابن مسعود قال لَئِنْ أقول لا إله إلا الله الخ) آگے ہے: (أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُعْتِقَ أربع رقاب) نسائی نے منصور بن معتمر عن ہلال بن یساف عن ربیع وحدہ عن ابن مسعود سے: (قال من قال) الخ تو اس کا مثل نقل کیا البتہ اس میں (بيده الخير) کی زیادت بھی ہے آخر میں ہے: (كان له عدل أربع رقاب من ولد اسماعيل)۔

(و قال الأعمش و حصين الخ) اعمش کی روایت نسائی نے وکیع عنہ کے حوالے سے ابن مسعود سے موقوفا تخریج کی، حصین کی روایت جو ابن عبدالرحمٰن ہیں محمد بن فضیل نے اپنی کتاب الدعاء میں موصول کی اس کے الفاظ ہیں: (قال عبدالله مَنْ قال أَوَّلَ النهار لا إله إلا الله) تو آگے یہی ذکر کیا، اس میں ہے کہ میں نے ابراہیم نخعی کو یہ بتلایا تو انہوں نے (بيده الخير) کا بھی اضافہ کیا اسی طرح ہی نسائی نے محمد بن فضیل کے طریق سے بیان کیا ہے، فوائدِ ابو جعفر بن بختری میں عالی سند کے ساتھ یہ علی بن عاصم عن حصین سے مروی ہے اس میں یہ ابن مسعود کے قول سے منقول ہے اسی طرح منصور بن معتمر عن ہلال سے، اس میں بھی (بيده الخير) مزاد ہے، (و لم يفصل كما فصل حصين) (یعنی۔شائد۔اول النہار کی تفصیل ذکر نہیں کی) اسے نسائی نے یحیی

بن یعلی عن منصور سے تخریج کیا، نسائی نے اسے زائدہ عن منصور عن ہلال عن ربیع عن عمرو بن میمون عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ عن امرأۃ عن ابی ایوب (قال قال رسول الله) کے طریق سے بھی اول کی مثل نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (عشر مرات كُنَّ عدل نسمة) یہ طریق اسنادِ اول کے لئے قادح نہیں کیونکہ عبدالرحمٰن نے تصریح کی ہے کہ انہوں نے ابو ایوب سے اس کا سماع کیا جیسا کہ اصیلی وغیرہ کی روایت میں ہے تو شائد اولا اس خاتون سے سنا پھر ان سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے بھی تحدیث کی یا اولا انہوں نے تحدیث کی اور اس خاتون نے اثبات کیا۔ (و رواه أبو محمد الخ) غیرِ ابی ذر اور نسفی کے ہاں: (و قال أبو محمد الخ) ہے ان کا نام معلوم نہ ہو سکا جیسا کہ حاکم ابو احمد نے کہا، یہ ابو ایوب کے خادم تھے بقول مزی یہ افلح مولی ابو ایوب ہیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ اپنے اسم کے ساتھ مشہور ہیں کنیت میں اختلاف تھا، دار قطنی کہتے ہیں ابو محمد کا ذکر صرف اسی حدیث میں آیا ہے، اسے امام احمد اور طبرانی نے سعید بن ایاس حریری عن ابی ورد جن کا نام ثمامہ بن حزن قشیری تھا، کے طریق سے ابو محمد خضرمی عن ابو ایوب سے موصول کیا، کہتے ہیں جب نبی اکرم ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو میرے ہاں آپ کا قیام تھا ایک دن فرمایا اے ابو ایوب کیا تمہیں کچھ سکھلاؤں؟ عرض کی کیوں نہیں یا رسول اللہ؟ فرمایا: (ما مِنْ عبدٍ إذا أصبح يقول: لا إله إلا الله الخ) آگے ہے: (إلا كَتَبَ اللهُ بها عشرَ حسناتٍ و مَحَا عنه عشرَ سَيّآتٍ و إلا كُنَّ له عند الله عدلَ عشرِ رقاب مُحَرَّرين و إلا كان في جُنَّةٍ من الشيطان حتى يُمْسِي ولا قالَهَا حِيْنَ يُمْسِي إلا كَذٰلك) کہتے ہیں میں نے ابو محمد سے کہا کیا آپ نے یہ ابو ایوب سے سنا؟ کہا بخدا ابو ایوب سے سنا، احمد نے عبداللہ بن یعیش عن ابو ایوب سے مرفوعا بھی اسے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ قال إذا صَلَّى الصُّبْحَ : لا إلٰهَ إلا الله) آگے ہے: (عشر مراتٍ كُنَّ كَعَدْلِ أَرْبَعِ رِقَابٍ و كُتِبَ له بِهِنَّ عشرُ حَسَنَاتٍ و مُحِيَ عنه بِهِنَّ عشر سَيّآتٍ و رُفِعَ له بهن عشرُ دَرَجاتٍ و كُنَّ له حرْسا مِن الشيطان حتى يُمْسِي و إذا قالَها بعد المغرب فَمِثْلُ ذلكَ) (یعنی نمازِ صبح کے بعد جس نے یہ کلمات پڑھے تو چار گردنیں آزاد کرانے کے برابر ہے اور دس نیکیاں لکھی جائیں گی، دس گناہ محو کئے جائیں گیا ور شام تک یہ شیطان سے اس کیلئے بچاؤ ہوں گی اسی طرح جس نے شام کے بعد اسکا وظیفہ کیا) اس کی سند حسن ہے، اسے جعفر نے الذکر میں ابو رہم سمعی عن ابو ایوب عن النبی ﷺ سے نقل کیا۔

؟؟ سے (من قال حين يصبح) کے الفاظ سے آغاز کرتے ہوئے اسی کے مثل نقل کیا اور (يحيي و يميت) کا بھی اضافہ کیا، اسے انہوں نے قاسم بن عبدالرحمٰن عن ابو ایوب سے بھی (من قال غدوة) کے ساتھ نقل کیا آخر میں یہ بھی ہے: (و أجاره الله يومه من النار و مَنْ قال عشية كان له مثل ذلك)۔

(قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری۔ (والصحيح قول عمرو) ابوذر کی صرف مستملی سے روایت میں یہی ہے، ان کے ہاں (عمرو) واقع ہوا مگر تنبیہ کی کہ درست عمر ہے، ان کی بات درست ہے مروزی کے ہاں ہے: (الصحيح قول عبدالملك بن عمرو) دار قطنی کہتے ہیں حدیثِ ہذا ابن ابو السفر عن شعبی کی حدیث ہے انہی نے ضبطِ اسناد کیا ہے، بخاری کی مراد عمر بن ابو زائدہ عن ابو اسحاق کی روایت کی دیگر کی روایت پر ترجیح ہے، پہلے گزرا کہ ابو اسحاق سے اس کے راویوں میں ان کے پوتے ابراہیم بن یوسف بھی ہیں اور دوسرے پوتے اسرائیل بن یونس بھی اسے فریابی نے الذکر میں تخریج کیا انہوں نے اس میں عمرو اور عبد

الرحمان کے درمیان ربیع بن خثیم کا حوالہ مزید کیا اور اسے موقوفا نقل کیا ان کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (كان له من الأجر مثل مَنْ أعتق أربعة أنفس مِنْ ولد إسماعيل) ابواسحاق سے اسے زہیر بن معاویہ سے بھی روایت کیا ہے اسے نسائی نے تخریج کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کیے: (كان أعظم أجرا و أفضل) باقی اسرائیل کے سیاق کی طرح ہے، اسے انہوں نے زید بن ابوانیسہ عن ابواسحاق سے بھی نقل کیا لیکن ربیع اور ابوایوب کے مابین عبدالرحمٰن کا واسطہ ذکر نہیں کیا، جعفر فریابی نے الذکر میں اسے ابواحوص عن ابو اسحاق سے بھی نقل کیا اور کہا: (عن عمرو بن ميمون حدثنا مَنْ سمع أبا أيوب) آگے زہیر بن معاویہ کے سیاق کی مثل ذکر کیا؟ اتحادِ مخرج کے باوجود عددِ رقاب میں راویوں کا یہ اختلاف اس امر کو متقاضی ہے کہ ترجیح کی راہ اختیار کی جائے تو اکثر نے چار کا ذکر کیا ہے اس کے اور ابوہریرہ کی حدیث میں مذکور دس کے عدد کے مابین یہ تطبیق کی جائے گی کہ انہوں نے اس کے ساتھ پھر (بجائے دس مرتبہ یہ کلمات پڑھنے کے) سو مرتبہ کا ذکر کیا ہے تو ہر دس کے مقابل ایک رقبہ بنتی ہے مضاعفت کی جہت سے تو ہر مرتبہ مضاعفت کے ساتھ ایک رقبہ ہوئی اور یہ اس کے باوصف مطلق رقاب کے لئے ہے تو چار کا ذکر بنی اسماعیل کی مناسبت سے ہے تو دیگر سے دس کے مقابلہ میں ان میں سے چار ہوں گے کیونکہ یہ دیگر عربوں سے اشرف ہیں چہ جائے کہ عجم!

جہاں تک ابوایوب کی حدیث میں ایک رقبہ کا ذکر تو یہ شاذ ہے، محفوظ چار ہے جیسا کہ بیان کیا، المفہم میں قرطبی نے اس اختلاف کو ذاکرین کے اختلافِ حال پر محمول کیا اور لکھا ثوابِ جسیم اسے ہی حاصل ہوگا جو ان کلمات کا حق ادا کرے، دل میں ان کے معانی کا استحضار کرے اور ان میں تامل کرے پھر ذکر کرنے والے ادراکات و مفہوم کے لحاظ سے باہم متفاوت ہوتے ہیں تو ان کا ثواب بھی اسی طرح متفاوت ہوگا اسی پر ان احادیث میں مقادیرِ ثواب کے اختلاف کو منزل کیا جائے گا ان میں سے بعض میں معین ثواب مذکور ہے اور کم وبیش بعینہ یہی ذکر ہم دیگر کسی روایت میں بھی پاتے ہیں جیسے ابوہریرہ اور ابوایوب کی روایات، بقول ابن حجر جب حدیث کے مخارج متعدد ہوں تو ان کی یہ تطبیق خوب ہے لیکن اگر متحد ہوں تب نہیں (اور یہاں چونکہ مخرج واحد ہے لہذا) میری ذکر کردہ تطبیق ہی متعین ہے، اگر مخارج کا تعدد ہو تو اس ضمن میں محتمل ہے کہ یہ مقدار مختلف بالزمان ہو جیسے مثلا بعض میں نماز صبح کے فوری بعد انہیں پڑھنے کا ذکر ہے (تو ممکن ہے جس نے علی الصباح اس کا وظیفہ کیا اسے مذکور زیادہ ثواب حاصل ہوا) اگر اس ضمن کی مطلق روایت کو مقید پر محمول نہ کریں تب عدم تقیید محتمل ہے، اس سے استرقاق العرب (یعنی عربی النسل افراد کو غلام ولونڈی بنا لینے) کا جواز بھی مستفاد ہوا بخلاف ان کے مانعین کے، عیاض لکھتے ہیں سو کے لئے اس عدد کا ذکر اس امر کی دلیل ہے کہ یہ ثوابِ مذکور کی غایت ہے جہاں تک آپ کا فرمان: (إلا أحدٌ عَمِلَ أكثر مِنْ ذلك) تو محتمل ہے کہ اس عدد پر زیادت مراد ہو تو اس کے عامل کے لئے اسی حساب سے زائد ثواب کا حصول ہو، یہ اس لئے فرمایا تا کہ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ اس سے متجاوز نہیں ہونا (ایک بزرگ کا قول ہے: لا نهاية للحسنات یعنی نیکیوں کی کوئی انتہا نہیں) اور اگر کسی نے ایسا کیا تو وہ ثواب کا حقدار نہ بنے گا جیسے سنن کی متعین رکعات ہوتی ہیں اور وضوء کے اعداد بھی (کہ زیادہ سے زیادہ تین مرتبہ ہی اعضاء دھونے ہیں اس سے متجاوز اثم کا مرتکب ہوگا)

یہ بھی محتمل ہے کہ اس وظیفہ سے دیگر کا عمل مراد ہو (یعنی دیگر کچھ اعمال ایسے ہو سکتے ہیں جن کا ثواب اس مذکور سے بڑھ کر ہو) نووی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مطلق زیادت مراد ہو چاہے تہلیل سے یا کسی دیگر سے، یہی اظہر ہے یہ اشارہ دیا کہ یہ اس ذکر کے ساتھ

مختص ہے اس کی تائید نسائی کی عمرو بن شعیب کی سابق الذکر روایت سے ملتی ہے جس میں ہے: (إلا من قال أفضل من ذلك) کہتے ہیں اطلاقِ حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اجر اس کو حاصل ہوگا جو اس وظیفہ کو متوالیا (یعنی مسلسل) دن میں ایک مجلس میں یا مفرق کئی مجالس میں دن کے شروع یا آخر میں پڑھے لیکن افضل یہ ہے کہ دن کے شروع میں متوالیا اسے پڑھے تاکہ یہ تمام دن اس کے لئے حرز بنیں (یعنی اگر مثلاً ظہر یا عصر کے بعد پڑھا تو بلا شبہ ثوابِ مذکور تو اسے حاصل ہو جائے گا مگر پورا دن شیطان کی ریشہ دوانیوں سے حفاظت کا فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا، یہ فائدہ وظیفہ مکمل ہونے کے بعد ہی ملتا ہے) اسی طرح رات کے شروع میں اسے کیا تو تمام رات یہ اس کے لئے حرز بنا رہے گا، آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس ذکر کے الفاظ میں اکمل ترین روایت ابن عمر کی حضرت عمر سے مرفوع روایت ہے جس کے الفاظ ہیں: (لا إلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ يُحْيِىْ وَ يُمِيْتُ وَ هُوَ حَيٌّ لَا يَمُوْتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْر) اسے ترمذی وغیرہ نے نقل کیا یہی الفاظ جعفر کی الذکر کی روایت میں ہے اس کی سند لین ہے، یہ سب الفاظ جیسا کہ بیان کیا باب کی روایات میں مفرقاً وارد ہیں ماسوائے: (وهو حي لا يموت) کے۔

سید انور (من قال لا إله إلا الله الخ) کے تحت رقم طراز ہیں کہ روایات اس بابت باہم مختلف ہیں بعض میں چھ رقاب مذکور ہے جب کہ ترمذی کی روایت میں (ثواب رقبة) ہے اسی طرح بعض میں اولادِ اسماعیل میں سے چار رقاب کا ذکر ہے اس کیلئے جس نے دس مرتبہ یہ کلمات پڑھے، حافظ نے یہ رائے دی ہے کہ چھ والی روایت مرجوح ہے اور چار والی روایت اولادِ اسماعیل کے ساتھ مقید ہے تو ان کے چار دیگر سے دس کے موازی ہیں، انہوں نے ترمذی کی روایت کو حسنات بعشر امثالها کے باب پر محمول کیا ہے، میرے لئے متعین یہ ہے کہ اصلِ ثواب وہ جو ترمذی کے ہاں واقع ہوا یعنی ایک گردن آزاد کرانے کا ثواب اس کے لئے جس نے اسے ایک مرتبہ پڑھا، بخاری کے ہاں جو دس رقاب کا ثواب مذکور ہے یہ اس کے لئے جو سو مرتبہ اسے پڑھے تو یہ ایک دیگر حدیث اور ایک نیا وعد ہے اس میں سلسلہ حسنات ہے تو ثواب العشر دراصل غیر ہذا النوع سے دیگر اجور کے ساتھ ہے، حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں میرے مذکرہ میں یہی لکھا ہے جو درج کیا اور مجھے اس پر پورا وثوق نہیں، فتح الباری میں جو میں نے پڑھا وہ اس کے (یعنی جو مولانا انور نے ذکر کیا) مغایر ہے (آگے فتح کے حوالے سے وہی کچھ ذکر کیا جس کا ترجمہ پیش کر دیا گیا ہے) مزید لکھتے ہیں جامع ترمذی کے باب فضل التوبة والاستغفار ۲/۱۹۲ میں عمارہ بن شبیب کی مرفوع روایت میں ہے جس نے (لا إله إلا الله الخ) مغرب کے فوراً بعد دس مرتبہ پڑھا اللہ اس کے لئے مسلحہ (یعنی محافظ) بھیج دیتا ہے جو صبح ہونے تک شیطان سے اس کی حفاظت کرتے ہیں اور دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں، دس موبق سیآت مٹادی جاتی ہیں اور (كانت له بعدل عشر رقبات مؤمنات) ترمذی اسے حسن غریب قرار دیتے ہیں، تو شائد شیخ کی مراد یہ روایت ہو۔

65 - باب فَضْلِ التَّسْبِيحِ (فضلِ تسبیح)

یعنی سبحان اللہ پڑھنا، اس کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے ہر اس نقص سے جو اس کے لائق نہیں تو یہ شریک، بیوی، اولاد اور تمام رذائل کی نفی کو لازم ہے کبھی تسبیح کا لفظ بول کر تمام الفاظِ ذکر بھی مراد لئے جاتے ہیں اور کبھی اس کا اطلاق نفلی نماز پر بھی ہوتا ہے

جہاں تک صلاۃ التسبیح (یعنی نماز تسبیح) ہے تو یہ نام اس میں کثرتِ تسبیحات کے سبب پڑا، سبحان اسم اور منصوب ہے اس وجہ سے کہ فعلِ محذوف کیلئے موقعِ مصدر میں واقع ہوا ہے اس کی تقدیر ہے: (سبحت الله سبحانا) جیسے: (سبحت الله تسبيحا) ہے، عموماً یہ مضافاً ہی استعمال ہوتا ہے اور یہ مفعول کی طرف مضاف ہے ای (سبحت الله) جائز ہے کہ اضافت الی فاعل ہو ای: (نزه الله نفسه) (یعنی اللہ نے اپنے آپ کو منزہ کیا) مگر اول مشہور ہے، ایک شعر میں غیر مضاف ذکر ہوا: (سبحانه ثم سبحاناً أَنزِّهُه)۔

- 6405 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ حُطَّتْ خَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس نے سبحان اللہ وبحمدہ ایک دن میں سو مرتبہ پڑھا اس کے تمام گناہ مٹا دیے جائیں گے اگر چہ (اس کے گناہ) سمندر کی جھاگ کے برابر ہوں۔

(من قال سبحان الخ) سہیل بن ابو صالح کی سمی عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے روایت میں مزید یہ ہے: (من قال حين يمسي و حين يصبح) آگے نووی کے حوالے سے ذکر ہوگا کہ افضل یہ ہے کہ دن کے اور رات کے شروع میں متوالیاً اس کا ورد کرے۔ (زبد البحر) یہ کثرت سے کنایہ ہے، عیاض لکھتے ہیں آپ کا قول: (حطت خطاياه و إن كانت الخ) جبکہ تہلیل کے بارہ میں آپ نے فرمایا: (محيت عنه مائة سيئة) تو اس سے بظاہر تسبیح کے تہلیل سے افضل ہونے کا اشارہ ملتا ہے لیکن تہلیل کی روایت میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (و لم يأت أحد بأفضل مما جاء به) تو دونوں کے درمیان تطبیق یہ محتمل ہے کہ مجموعی اعتبار سے تہلیل افضل ہے کہ اس میں رفعِ درجات، کتابتِ حسنات اور عتقِ رقاب کا ثواب بھی مذکور ہے تو یہ فضلِ تسبیح اور تمام خطایا کی تکفیر سے زائد بن سکتا ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ایک گردن آزاد کرائی اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے اس کا ہر عضو آگ سے آزاد کرے گا تو اس عتق کے ساتھ بھی عمومی لحاظ سے تمام خطایا کی تکفیر لازم ہوئی پھر یہاں تو دس گردنیں آزاد کرانے کا ذکر ہے پھر مزید اجر و ثواب بھی جو مذکور ہوا، اس کی تائید یہ حدیث بھی کرتی ہے: (أفضل الذكر التهليل) اور یہ افضل ترین کلمہ ہے جو سابقہ انبیاء کی زبانوں پر جاری ہوا کہ یہ کلمہِ توحید واخلاص ہے! بعض نے کہا یہ اللہ کا اسم اعظم ہے، تسبیح کے لفظ کی تشریح میں جو مذکور ہوا وہ سب اس کلمہِ تہلیل کے ضمن میں داخل ہے اھ،

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ حدیث: (أفضل الذكر لا إله إلا الله) کو ترمذی اور نسائی نے حضرت جابر سے نقل کیا ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا بظاہر یہ حدیثِ ابو ذر اس کے معارض ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ مجھے اللہ کو جو کلام (یعنی ذکر) سب سے محبوب ہے وہ بتلائیں تو فرمایا: (إن أحب الكلام إلى الله : سبحان الله و بحمده) اسے مسلم نے تخریج کیا ایک روایت میں ہے کہ آپ سے سوال ہوا: (أي الكلام أفضل ؟) فرمایا: (ما اصطفاه لملائكته : سبحان الله و بحمده) طیبی حدیثِ ابو ذر پر کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں اس میں قرآن میں قصہِ آدم کے ضمن میں مذکور فرشتوں کے اس قول کی طرف تلمیح ہے: (وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ) یہ بھی محتمل ہے کہ (سبحان الله و بحمده) ان چار کلمات کا اختصار ہو

یعنی: (سبحان الله ، الحمد لله اور لا إله إلا الله و الله أكبر) کیونکہ سبحان اللہ ہر اس شیٔ سے تنزیہہ ہے جو اس کے جلال کے لائق نہیں اور نقائص سے اس کی صفات کی تقدیس ہے تو اس میں (لا إله إلا الله) کا معنی بھی مندرج ہے، آپ کا قول: (و بحمده) والحمد للہ کے معنی میں صریح ہے کیونکہ اس میں اضافت الحمد میں موجود لام کے معنی میں ہے یہ اللہ اکبر کے معنی کو مستلزم ہے اس لئے کہ جب ہر افضل و اِفضال اللہ کیلئے اور اللہ سے ہے اور اس کے غیر میں اس سے کوئی شیٔ نہیں تو کوئی اس سے اکبر نہ ہوا، اس سب کے باوجود لازم نہیں کہ تسبیح تہلیل سے افضل ہو کیونکہ تہلیل توحید میں صریح جبکہ تسبیح اس کے لئے متضمن ہے اور اس لئے کہ (لا إله) میں نفیِ آلہہ اس کے مضمن کی بھی نفی ہے یعنی خلق، رزق، اِثابت اور عقوبت اور (إلا الله) اس سب کا اثبات ہے اس سے اس کے مضاد و منافی تمام نقائص کی نفی لازم ہوئی تو سبحان اللہ کا منطوق تنزیہہ اور اس کا مفہوم توحید ہے جبکہ (لا إله إلا الله) کا منطوق توحید اور اس کا مفہوم تنزیہہ ہے تو گویا (لا إله إلا اللہ) افضل ہوا کیونکہ توحید اصل اور تنزیہہ اس سے ناتج ہے، قرطبی کی اس ضمن کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ ان اذکار میں سے اگر بعض کیلئے أفضل الكلام یا أحب الكلام إلى الله کا اطلاق ہوا ہے تو مراد باقی سب وظائف و کلمات کا بھی اس کے ساتھ انضمام ہے، اس کی دلیل مسلم کی نقل کردہ حضرت سمرہ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں: (أحب الكلام إلى الله أربعٌ، لا يَضُرُّكَ بِأَيِّهِنَّ بدأْتَ : سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر) یہ بھی محتمل ہے کہ اس میں اکتفاء بالمعنی کیا جائے تو جو ان کے بعض پر اقتصار کرے کافی ہے کیونکہ اس کا حاصل تعظیم و تنزیہہ ہے اور جس نے اللہ کی تنزیہہ کی اس نے اس کی عظمت بیان کی اور جس نے تعظیم کی گویا اس نے تنزیہہ کی، نووی کہتے ہیں افضلیت میں یہ اطلاق کلامِ آدمی پر محمول ہے وگرنہ تو قرآن افضل الذکر ہے، بیضاوی لکھتے ہیں بظاہر اس کلام سے مراد کلامِ بشر ہے (یعنی بشر کی کلام جو اللہ کو محبوب ترین ہے) تو پہلے تین کلمات اگرچہ قرآن میں موجود ہیں مگر چوتھا اس میں موجود نہیں تو جو اس میں نہیں وہ اس میں مذکور سے افضل نہیں ہو سکتا، ابن حجر کے بقول یہ تطبیق بھی محتمل ہے کہ (أفضل الذكر) میں (من) مضمر مانا جائے اسی طرح آپ کے قول (أحب الكلام) میں بھی اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ افضل اور احب متساوی فی المعنی ہیں لیکن اس کے ساتھ (لا إله إلا الله) کی تفضیل ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اس کی افضلیتِ صریحہ پر تنصیص ہوئی اور اپنی اخوات (یعنی دیگر اذکار) کے ساتھ احبیت کے (لفظ کے) ساتھ مذکور ہوا تو تنصیصا اور انضماما اس کے لئے فضیلت حاصل ہوئی، طبری نے عبداللہ بن باباہ عن عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کیا کہ کوئی شخص جب کہتا ہے: (لا إله إلا الله) تو یہ کلمۂ اخلاص ہے اللہ کوئی عمل قبول نہیں کرتا حتی کہ بندہ یہ کہے اور (الحمد لله) کلمۂ شکر ہے اسی نے حقِ شکر ادا کیا جس نے یہ کہا، اعمش عن مجاہد عن ابن عباس سے منقول ہے کہ جس نے کہا: (لا إله إلا الله) وہ اس کے بعد (الحمد لله رب العالمين) بھی کہے

تکمیل کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں نسائی نے بسند صحیح حضرت ابوسعید عن النبی ﷺ سے نقل کیا کہ ایک مرتبہ حضرت موسی نے عرض کی اے رب مجھے ایسی شیٔ سکھلا جس کے ساتھ تیرا ذکر کروں، فرمایا کہو: (لا إله إلا الله) اس میں ہے کہ ساتوں آسمان اپنے اندر آباد سمیت اور ساتوں زمینیں ایک پلڑے میں رکھی جائیں اور دوسرے میں یہ کلمہ تو اس کا پلڑا جھک جائے گا، اس سے ماخوذ ہوا کہ لا إله إلا اللہ کا ورد و ذکر الحمد للہ کے ورد سے افضل ہے، ابو مالک اشعری کی یہ مرفوع حدیث اس کے معارض نہیں کہ (و الحمد لله

تملأ الميزان) کیونکہ ملء مساوات پر دال ہے جبکہ رجحان (یعنی پلڑا جھک جانا) زیادت میں صریح ہے لہذا اولیٰ ہے، ملءِ میزان کا معنی ہے کہ اس کا ورد کرنے والے کے ثواب سے میزان بھر جائے گا، ابن بطال نے بعض علماء سے ذکر کیا کہ حدیثِ باب اور اس کے مشابہ احادیث میں وارد فضیلت صرف دینی لحاظ سے اہلِ فضیلت اور بڑے گناہوں سے پاک لوگوں کو ہی حاصل ہوتی ہے انہیں نہیں جو شہوات پر بھی قائم رہیں اور اللہ، دین اور اس کی حرمات کا انتہاک بھی کرتے رہیں (اور ساتھ ساتھ یہ اذکار بھی کریں) اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّآتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) [الجاثية : ۲۱]۔

اسے ترمذی نے (الدعوات) نسائی نے (عمل اليوم و الليلة) جبکہ ابن ماجہ نے (ثواب التسبيح) میں نقل کیا۔

- 6406 حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ

طرفاه 6682، - 7563

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نبی پاک سے روایت کرتے ہیں کہ دو کلمے ہیں جو زباں پہ ہلکے، میزان میں بھاری اور الرحمٰن کو پیارے ہیں یہ ہیں: سبحان اللہ الخ

ابن فضیل کا نام محمد تھا عمارہ، ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں ابو زرعہ سے مراد ابن عمرو بن جریر ہیں زہیر اور حضرت ابو ہریرہ کے درمیانی سب رواۃ کوفی ہیں۔ (خفيفتان الخ) طیبی کہتے ہیں خفت سہولت کا استعارہ ہے، اس کلام کے زبان پر جریان کو ہلکا سا بوجھ اٹھانے سے تشبیہ دی گئی ہے جس میں حامل کو کوئی مشقت نہیں ہوتی تو ذکر مشبہ کو کیا اور مراد مشبہ بہ ہے جہاں تک ثقل ہے (ثقيلتان في الميزان) تو یہ اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ اعمال میزان کے وقت متجسم ہوں گے، خفت اور سہولت امورِ نسبیہ میں سے ہیں! حدیث سے اس وظیفہ پر مواظبت اور باقاعدگی کی ترغیب ملی کیونکہ تمام تکالیف (یعنی فرائض و واجبات) نفس پر شاق گزرتی ہیں جبکہ یہ بہت آسان عمل ہے اس کے باوجود میزان میں اس کا بہت وزن ہوگا جیسے افعالِ شاقہ ثقیل ہوتے ہیں تو اس میں تفریط مناسب نہیں۔

(حبيبتان إلى الخ) حبیبۃ کی تثنیہ ، جو محبوبہ ہے مراد یہ کہ اس کا قائل اللہ کو محبوب ہے اور اللہ کی بندے سے محبت کا مطلب اس کے لئے ایصالِ خیر اور اس کی تکریم ہے (یہاں محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ اللہ کی بندوں سے محبت کی یہ تاویل کرنا اس کے حق میں جائز و لائق نہیں، واجب یہی ہے کہ اللہ کی محبت کا اثبات لائق معنی کے لحاظ سے کیا جائے بغیر تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے جیسے کتاب و سنت میں وارد ہوا جیسے اللہ تعالیٰ کی باقی صفات کا معاملہ ہے) اسمائے حسنیٰ میں سے (الرحمن) کا لفظ یہاں خاص کیا اللہ کی رحمت کی وسعت کا اشارہ دینے کے لئے کہ (یہ اس کی رحمت ہے کہ) وہ قلیل عمل کے بدلے جزیل ثواب عطا کرتا ہے اور اس لئے کہ اس میں تنزیہ، تحمید اور تعظیم ہے، حدیثِ ہذا سے دعاؤں میں جوازِ سجع بھی ملا بشرطِ کہ تکلف کے بغیر واقع ہو، اس حدیث کی شرح کا تکملہ بخاری کے آخر میں ہوگا اور اسی پر بخاری نے اپنی صحیح کا اختتام کیا ہے۔

مولانا انور اس کے تحت لکھتے ہیں ایک اور حدیث میں ہے جس نے ایک مرتبہ سبحان اللہ کہا اس کے لئے جنت میں ایک درخت لگا دیا جاتا ہے اس قسم کی دو حدیثوں کے درمیان تطبیق کی کوشش کرنا في غير محلّه ہے، اضطراب کا باعث یہ بنتا ہے کہ ایک ہی جنس سے ایک عمل کی بابت دو مختلف اجور مذکور ہوں لیکن اگر وہ دو جنس سے ہوں تب کوئی اضطراب نہیں لہذا تطبیق دینے کی کوشش بعید از صواب ہے، (سبحان الله و بحمده) کی بابت لکھتے ہیں مفسرین نے اس واو کے بارہ میں بحث کی ہے حتی کہ خطابی کی رائے ہے کہ یہ واوِ استعانت ہے اور حمد بمعنی التوفیق ہے اسے طیبی نے شرح مشکاۃ میں نقل کیا، یہ بس ایسے ہی ہے میرے نزدیک توجیہ یہ ہے کہ یہ دو مختصر جملے ہیں (یعنی الگ الگ) اور واو برائے عطف ہے تو تسبیح اپنے معنی میں اور حمد اپنے معنی میں ہے بس ایک کو دوسرے پر معطوف کیا، زبیدی نے یہی شرح الاحیاء میں ذکر کیا میری نظر میں یہی درست ہے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الدعوات) نسائی نے (عمل اليوم و الليلة) اور ابن ماجہ نے (ثواب التسبيح) میں نقل کیا۔

66 - باب فَضلِ ذِكرِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ (اللہ کے ذکر کی فضیلت)

اس کے تحت دو حدیثیں نقل کیں دونوں مقصودِ ترجمہ میں ظاہر ہیں یہاں ذکر سے مراد ان الفاظ کا اتیان و استعمال جن کے پڑھنے کی ترغیب اور اس کا اکثار وارد ہے باقیات صالحات کی مثل اور یہ ہیں: (سبحان الله و الحمد لله ولا إله إلا الله و الله أكبر) اور جواذ کار ان کے ساتھ ملحق میں ازقسم حوقلہ (لاحول ولا قوة الخ) بسملہ (بسم الله الخ) حَسْبلہ (حسبي الله الخ) اور استغفار وغیرہ اور دنیا و آخرت کی خیر کی دعاء، کبھی ذکر اللہ کے اطلاق سے عمل پر مواظبت مراد ہوتی ہے چاہے واجب ہو یا مندوب جیسے تلاوتِ قرآن، قراءتِ حدیث (یعنی مطالعہ)، مدارستِ علم اور ادائیگیِ نوافل پھر ذکر کبھی زبان کے ساتھ ہوتا ہے اور ناطق اس پر ماجور ہوگا، اس کے معانی کا استحضار مشترَط نہیں البتہ یہ شرط ضرور ہے کہ اس کا غیرِ معنی مقصود نہ ہو اور اگر نطق باللسان کی طرف ذکر بالقلب بھی منضاف ہو جائے (یعنی دل کی توجہ، یعنی یہ نہیں کہ تسبیح ہاتھ میں لئے ویسے ہی دانوں پر انگلیاں چلا رہا ہے اور زبان و دل باتوں اور فکروں میں مشغول ہیں جیسے عام مشاہدہ ہے) تو یہ اکمل ہے اور اگر اس کے ساتھ اس ذکر کے معانی کا استحضار اور جو وہ اللہ کی تعظیم اور اس سے نقائص کی نفی پر مشتمل ہے تو مزید کمال حاصل ہوگا اور اگر اس کا وقوع کسی عملِ صالح کے اثناء ہوا یعنی فرض نماز، جہاد یا دیگر تو مزید کمال ہوا تو اگر توجہ صحیح اللہ کی طرف کی اور اخلاص بھی ہوا تو یہ ابلغ الکمال ہے،

فخر رازی کہتے ہیں ذکرِ لسان سے مراد تسبیح، تحمید اور تمجید پر دال الفاظ، اور ذکر بالقلب سے مراد ذات وصفات اور اوامر و نواہی کی ادلہ میں تفکر حتی کہ ان کے احکام پر مطلع ہو اسی طرح اسرارِ کونیہ میں تأمل و تفکر، اور ذکر بالجوارح یہ ہے کہ وہ طاعات میں مستغرق ہو جائیں (یعنی ہمہ تن توجہ سے عبادات بجا لائے خواہ مخواہ کی ہاتھوں کی حرکات، کھجلی اور کھانسی وغیرہ خشوع کے منافی ہے) اسی لئے اللہ نے نماز کو ذکر کہا تو فرمایا: (فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ)[الجمعة : ۹] بعض اہلِ معرفت سے منقول ہے کہ ذکر کی سات انحاء (یعنی شکلیں) ہیں: آنکھوں کا ذکر ان کا آنسو بہانا، کانوں کا ذکر ان کا اِصغاء (یعنی کان لگا کر سننا) زبان کا ذکر ثناء کرنا، ہاتھوں کا ذکر عطا کرنا،

بدن کا ذکر وفا کرنا، دل کا ذکر خوف و امید کے احساسات اور روح کا ذکر تسلیم و رضا کی خو رکھنا ہے، ذکر کی فضیلت میں کئی اور احادیث ہیں ان میں بخاری کی کتاب التوحید کے اواخر میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع روایت کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے میں اپنے بندے کے میرے ساتھ ظن کے مطابق ہوں اور میں اس کے ساتھ ہوں جب میرا ذکر کرے تو اگر اپنے نفس میں میرا ذکر کرے تو میں بھی اپنے نفس میں کرتا ہوں، اسی طرح صلاۃ اللیل میں انہی سے مروی مرفوع روایت جس میں شیطان کے گرہیں باندھنے کا ذکر ہے اس میں ہے: (فإنْ قام فذَكَرَ الله انْحَلَّتْ الخ) اسی طرح مسلم کی حضرت ابو ہریرہ اور ابو سعید سے مرفوع روایت: (لا يقعُدُ قومٌ يذكرون الله تعالیٰ إلاحَفَّتْهُم الْمَلائكةُ وَ غَشِيَتْهم الرحمةُ و نَزَلَتْ عليهم السَّكِينة) (یعنی کوئی لوگ اللہ کا ذکر کرنے کیلئے نہیں بیٹھتے مگر فرشتے انہیں ڈھانپ لیتے ہیں اور رحمت ان پہ چھا جاتی اور سکینت ان پر نازل ہوتی ہے) ابو ذر کی مرفوع حدیث: (أحَبُّ الكلام إلى الله ما اصطفىٰ لملائكته : سبحان ربي و بحمده) حضرت معاویہ کی مرفوع حدیث کہ آپ نے ایک جماعت سے جو بیٹھے ذکر میں مشغول تھے، فرمایا میرے پاس جبریل آئے اور بتلایا کہ اللہ تعالیٰ (يُبَاهِيْ بكم الملائكةَ (یعنی فرشتے تم سے اس میں مقابلہ پہ فخر کرتے ہیں) حضرت سمرہ سے مرفوعا مروی ہے: (أحب الكلام إلى الله أربع: لا إله إلا الله و الله أكبر و سبحان الله و الحمد لِلّٰه) اور فرمایا کوئی ضرر نہیں جس سے بھی ابتدا کرو، حضرت ابو ہریرہ نے مرفوعا روایت کیا کہ میں کہوں: (سبحان الله و الحمد لله ولا إله إلا الله و الله أكبر) یہ مجھے ہر اس شئ سے زیادہ محبوب ہے جس پر سورج طلوع ہوا

ترمذی اور نسائی نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حارث بن حارث اشعری سے ایک طویل حدیث کے اثناء روایت کیا: (فآمُرُكم أنْ تذكروا الله) اور فرمایا اس کی مثال یوں ہے کہ ایک شخص کے پیچھے دشمن لگا ہوا تھا وہ ایک مضبوط قلعہ میں پناہ گزین ہوا اسی طرح ذاکر شیطان سے محفوظ و مصون ہو جاتا ہے، عبد اللہ بن بسر سے روایت کیا کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ شرائعِ اسلام (یعنی احکام) بہت زیادہ ہیں مجھے کوئی ایسی شئ بتلایئے (أتشبّثُ به) (یعنی جس سے میں چمٹ جاؤں) فرمایا تمہاری زبان اللہ کے ذکر سے تر رہنی چاہئے اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اور حاکم اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن حبان نے اس کا نحو معاذ بن جبل سے بھی نقل کیا اس میں ہے کہ وہی یہ سائل تھے! ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابو درداء سے مرفوعا نقل کیا کہ کیا میں تمہیں خیرِ اعمال، تمہارے مالک کے ہاں سب سے اذکیٰ، تمہارے درجات میں رفیع ترین، تمہارے لئے سونا چاندی اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے بہتر اور اس امر سے بھی بہتر کہ تم اعداء سے لڑو تم ان کی گردنیں مارو وہ تمہاری گردنیں ماریں، کی بابت نہ بتلاؤں؟ صحابہ نے کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ! فرمایا اللہ کا ذکر، اس بارے کتاب الجہاد میں اشکال بیان کیا تھا کہ مجاہد کے بارہ میں آپ کا فرمان ہے کہ وہ روزانہ روزہ رکھنے والے اور ہر شب قیام کرنے والے کی مثل ہے اور بظاہر یہ دیگر سب اعمال پر جہاد کی افضلیت پر دال ہے، تطبیق یہ دی تھی کہ حدیثِ ابو درداء ہذا میں ذکر سے مراد ذکرِ کامل ہے یہ وہ جس میں زبان کی حرکت کے ساتھ ساتھ دل بھی ذکر کے معانی میں تفکر اور اللہ کی عظمت کے استحضار کے ساتھ شریک ہے اور جس کیلئے یہ حاصل ہوا وہ مثلا اس مجاہد سے افضل ہے جو اس کے لئے مستحضر نہیں (یعنی جو اثنائے جہاد ذکر و فکر میں بھی مشغول نہیں) اور جہاد کی افضلیت مجرد ذکرِ لسان کی نسبت سے ہے تو جس شخص کی نسبت یہ واقع ہو کہ ان دونوں حالتوں کا جمع کیا بایں طور کہ زبان کے ساتھ اللہ کے ذکر میں مشغول ہوا اسی طرح دل میں استحضار و تفکر کی کیفیت بھی تھی پھر یہ

اثنائے نماز، صیام، تصدق یا اثنائے جہاد تھا تو ایسا شخص غایتِ قصویٰ (یعنی درجہ کمال) تک پہنچا قاضی ابوبکر بن عربی نے یہ جواب دیا تھا کہ کوئی عمل صالح نہیں مگر ذکر اس کی تصحیح میں مشترط ہے تو حس نے مثلاً اپنے صدقہ وصیام کے وقت اللہ کا ذکر نہ کیا تو اس کا عمل عملِ کامل نہ ہوا تو اس حیثیت سے ذکر افضلِ اعمال ہے اسی طرف حدیث: (نِيَّةُ المؤمن أبلَغُ مِنْ عمله) اشارت کناں ہے۔

- 6407حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى ؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ

ترجمہ: ابوموسیٰؓ نے کہا کہ نبی پاک نے فرمایا جو اللہ کا ذکر کرتا ہے اور جو نہیں کرتا ان کی مثال زندہ اور مردہ کی سی ہے۔

(مثل الذي يذكر الخ) مثل الحی سے قبل (ربه) کا لفظ غیرِ ابوذر سے ساقط ہے بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح واقع ہے اسے مسلم نے ابوکریب جو یہی محمد بن علاء ہیں، کے واسطہ سے اسی سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (مثل البيت الذي يذكر الله فيه والبيت الذي لا يذكر الله فيه مثل الحي والميت) اسماعیلی، ابن حبان اور ابویعلی نے بھی ابوکریب سے یہی نقل کیا اسی طرح ابوعوانہ نے احمد بن عبدالحمید اور اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن عبداللہ بن براء سے اور قاسم بن زکریا عن یوسف بن ابراہیم اور ابراہیم بن سعید جوہری اور موسیٰ بن عبدالرحمٰن مسروقی اور قاسم بن دینار سے، یہ سب ابواسامہ سے تو ان تمام رواۃ کا اس لفظ پر تواُرد دلالت کرتا ہے کہ یہ برید بن عبداللہ شیخ ابوا امہ نے وقتِ تحدیث استعمال کیا تھا اور بخاری کا اس لفظ کے ساتھ تفرُّد دیگر اصحاب ابوکریب اور اصحابِ ابواسامہ کی نسبت مشعر ہے کہ انہوں نے حافظہ کی مدد سے اس کی روایت کی یا روایت بالمعنی کرتے ہوئے تجوّز کیا، جو معنی انہیں سمجھ آیا وہ یہ کہ جو حیات وموت کے ساتھ حقیقت میں موصوف ہے وہ ساکن ہے نہ کہ سکن (یعنی گھر) اور حی ومیت کے سکن پر اطلاق سے مراد اس سکن کا ساکن ہے تو ذاکر کو حی کے ساتھ تشبیہ دی جس کا ظاہر نورِ حیات کے ساتھ متزین اور اس کا باطن نورِ معرفت سے آراستہ ہے جبکہ غیر ذاکر کو اس گھر کے ساتھ جس کا ظاہر عاطل (یعنی بے کار) اور جس کا باطن باطل ہے، بعض نے کہا حی ومیت کے ساتھ موقعِ تشبیہ جو حی میں اپنے موالی کیلئے نفع اور مُعادی کیلئے ضرر کی صلاحیت ہوتی ہے اور یہ میت کا خاصہ ووصف نہیں۔

- 6408حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً يَطُوفُونَ فِي الطُّرُقِ يَلْتَمِسُونَ أَهْلَ الذِّكْرِ فَإِذَا وَجَدُوا قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا هَلُمُّوا إِلَى حَاجَتِكُمْ قَالَ فَيَحُفُّونَهُمْ بِأَجْنِحَتِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا .قَالَ فَيَسْأَلُهُمْ رَبُّهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ مِنْهُمْ مَا يَقُولُ عِبَادِي قَالُوا يَقُولُونَ يُسَبِّحُونَكَ وَيُكَبِّرُونَكَ وَيَحْمَدُونَكَ وَيُمَجِّدُونَكَ .قَالَ فَيَقُولُ هَلْ رَأَوْنِي قَالَ فَيَقُولُونَ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَوْكَ قَالَ فَيَقُولُ وَكَيْفَ لَوْ رَأَوْنِي قَالَ يَقُولُونَ لَوْ رَأَوْكَ كَانُوا أَشَدَّ لَكَ عِبَادَةً وَأَشَدَّ لَكَ تَمْجِيدًا وَأَكْثَرَ لَكَ تَسْبِيحًا قَالَ يَقُولُ فَمَا يَسْأَلُونِي قَالَ يَسْأَلُونَكَ الْجَنَّةَ قَالَ يَقُولُ وَهَلْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَا وَاللَّهِ يَا رَبِّ مَا رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُ فَكَيْفَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ عَلَيْهَا حِرْصًا وَأَشَدَّ لَهَا طَلَبًا وَأَعْظَمَ فِيهَا رَغْبَةً قَالَ

فَمِمَّ يَتَعَوَّذُونَ قَالَ يَقُولُونَ مِنَ النَّارِ قَالَ يَقُولُ وَهَلْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُ فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَوْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ مِنْهَا فِرَارًا وَأَشَدَّ لَهَا مَخَافَةً قَالَ فَيَقُولُ فَأُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ قَالَ يَقُولُ مَلَكٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فِيهِمْ فُلَانٌ لَيْسَ مِنْهُمْ إِنَّمَا جَاءَ لِحَاجَةٍ قَالَ هُمُ الْجُلَسَاءُ لَا يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ ، رَوَاهُ شُعْبَةُ عَنِ الْأَعْمَشِ وَلَمْ يَرْفَعْهُ وَرَوَاهُ سُهَيْلٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابوہریرہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ ایسے فرشتے ہیں جو راستوں میں (اللہ کا) ذکر کرنے والوں کی تلاش میں رہتے ہیں اور جب ان کو اللہ کا ذکر کرنے والے مل جاتے ہیں تو وہ (ساتھی فرشتوں کو) پکارتے ہیں کہ ادھر آؤ تمہارا مقصود حاصل ہوگیا پھر یہ فرشتے ان لوگوں کو آسمانِ دنیا تک اپنے پروں سے ڈھانپ لیتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان سے دریافت کرتا ہے، حالانکہ وہ ان سے زیادہ واقف ہے کہ میرے بندے کیا کہہ رہے تھے؟ کہتے ہیں تیری تسبیح وتکبیر او حمد وثناء کر رہے تھے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کیا انھوں نے مجھے دیکھا ہے؟ کہتے ہیں نہیں واللہ! اگر وہ تجھے دیکھ لیتے تو اور شدت سے حمد وثنا اور تسبیح وتقدیس کرتے 'فرمایا: پھر اللہ تعالیٰ پوچھتا ہے وہ مجھ سے کس چیز کا سوال کرتے ہیں؟ فرشتے کہتے ہیں جنت مانگتے ہیں اللہ تعالیٰ کہتا ہے کیا انھوں نے جنت کو دیکھا ہے؟ فرشتے کہتے ہیں نہیں دیکھا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اگر دیکھا ہوتا تو کیا ہوتا؟ کہتے ہیں اگر ایسا ہوتا تو اور شدت سے اس کی خواہش کرتے پھر اللہ تعالیٰ فرشتوں سے کہتا ہے کس چیز سے پناہ مانگ رہے تھے؟ کہتے ہیں دوزخ سے، اللہ تعالیٰ کہتا ہے کیا انھوں نے دوزخ کو دیکھا ہے؟ فرشتے کہتے ہیں نہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اگر اس کو دیکھتے تو کیا ہوتا؟ فرشتے کہتے ہیں اگر اس کو دیکھتے تو اس سے بھاگتے اور بہت ہی خوف کرتے پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ انہیں میں نے معاف کردیا ایک فرشتہ کہتا ہے کہ ان ذکر کرنے والوں میں ایک آدمی ان میں سے نہیں تھا بلکہ کسی وہ ضرورت سے وہاں چلا آیا تھا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وہ ایسے لوگ ہیں کہ جن کا ہم نشیں بھی محروم نہیں رہتا۔

شیخ بخاری قتیبہ بن سعید ہیں، غیرِ ابوذر کے ہاں اس کی صراحت ہے جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں۔ (عن أبي صالح) اسے اعمش سے عنعنہ کے ساتھ ہی دیکھا ہے لیکن بخاری نے اس کے موصول ہونے کو معتمد سمجھا کیونکہ شعبہ بھی اس کے اعمش سے راوی ہیں آگے ذکر ہوگا اور شعبہ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایات نقل کرتے ہیں جن کی بابت متحقق ہو کہ سماع کی ہیں۔ (عن أبي هريرة) جریر نے یہی کہا ابن حبان کے ہاں فضیل بن عیاض اور اسماعیلی کے ہاں ابوبکر بن عیاش ان کے متابع ہیں دونوں نے اسے اعمش سے روایت کیا، ترمذی نے اسے ابوکریب عن ابو معاویہ عن اعمش سے تخریج کیا اور کہا: (عن أبي صالح عن أبي هريرة عن أبي سعيد) اکثر کے ہاں یہی شک کے ساتھ ہے، ایک نسخہ میں: (و عن أبي سعيد) ہے اول معتمد ہے اسے احمد نے بھی ابو معاویہ سے شک کے ساتھ نقل کیا اور کہا یہ شک اعمش کا ہے، ابن ابوالدنیا نے بھی اسحاق بن اسماعیل عن ابو معاویہ سے یہی نقل کیا اسی طرح اسماعیلی نے عبدالواحد بن زیاد عن اعمش عن ابی صالح (عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد) سے اور کہا سلیمان یعنی اعمش کا یہ شک ہے، بقول ترمذی یہ حسن صحیح ہے، ابوہریرہ سے دیگر طریق کے ساتھ جیسا گزرا بغیر شک کے یہ مروی ہے۔ (رواه شعبة عن الأعمش) یعنی اسی سند کے ساتھ۔ (و لم يرفعه) احمد نے اسی طرح موصول کیا، کہا: (حدثنا محمد بن جعفر حدثنا

شعبة قال بنحوه ولم يرفعه) اسماعیلی نے بھی بشر بن خالد عن محمد بن جعفر سے اسے موقوفا نقل کیا ہے۔ (و رواه سهيل الخ) اسے مسلم اور احمد نے موصول کیا آگے اس کے فوائد کا ذکر آئے گا۔

(إن لله ملائكة الخ) اسماعیلی نے عثمان بن ابوشیبہ اور ابن حبان نے ابن راہویہ کلاہما عن جریر کے حوالوں سے (فضلا) بھی مزاد کیا اسی طرح ابن حبان کی فضیل بن عیاض اور مسلم کی سہیل سے روایت میں بھی، عیاض المشارق میں لکھتے ہیں ہماری روایت میں اکثر سے ضادِ ساکن کے ساتھ ہے اور یہی صواب ہے اسے عذری اور ہوزنی نے (فضل) رفع کے ساتھ اور بعض نے صاد کی پیش کے ساتھ نقل کیا اس کا معنی ہے: (زيادة على كتاب الناس) (یعنی جن کی انسانوں پر کوئی ڈیوٹی مقرر نہیں) بخاری میں یہی تفسیر مذکور ہوئی، کہتے ہیں ابن عیسی کی کتاب میں یہ لفظ (فضلاء) تھا مگر یہ وہم ہے اگرچہ معنی کے اعتبار سے یہ صحیح ہے، الاکمال میں لکھتے ہیں مسلم اور بخاری میں ہمارے جمہور شیوخ کے ہاں روایت فائے مفتوح اور سکونِ ضاد کے ساتھ ہے، سابق کی مثل ذکر کیا اور مزید یہ کہ بخاری میں یہ ابومعاذ ضریر کی روایت میں مفسراً وارد ہوا ہے ابن اثیر نہایہ میں لکھتے ہیں: (فضلاً أي زيادة عن الملائكة المرتبين مع الخلائق) (یعنی ان فرشتوں سے الگ جن کی مخلوقات کے ساتھ ڈیوٹیاں ہیں) یہ سکونِ ضاد اور اس کی پیش کے ساتھ بھی مروی ہے بعض نے کہا سکون کے ساتھ اکثر واصوب ہے

نووی لکھتے ہیں (فضلا) کو کئی طرح سے ضبط کیا گیا ہے ارجح فاء اور ضاد کی پیش کے ساتھ ہے، دوم: فاء کی پیش اور سکونِ ضاد کے ساتھ بعض نے اسے راجح قرار دیا اور دعوی کیا یہ اکثر واصوب ہے، سوم: فاء کی زبر اور سکونِ ضاد کے ساتھ، قاضی عیاض کہتے ہیں بخاری اور مسلم میں ہمارے جمہور شیوخ کی روایت یہی ہے، چہارم: فاء اور ضاد کی پیش جیسے پہلے ضبط میں مگر لام کے رفع کے ساتھ اس طور کہ (إن) کی خبر ہے، پنجم: فضلاء مد کے ساتھ فاضل کی جمع! علماء کے بقول تمام روایات میں اس کا معنی ہے کہ یہ فرشتے حفظہ فرشتوں سے الگ اور ان کا غیر ہیں ان کی یہی ڈیوٹی ہے کہ ذکر کے حلقات کو تلاش کریں، طیبی کہتے ہیں یہ فاء کی پیش اور سکونِ ضاد کے ساتھ فاضل کی جمع ہے جیسے نزول/ نازل! عیاض کا اس لفظ کو بخاری کی طرف منسوب کرنا وہم ہے یہ اس میں موجود نہیں، ہوسکتا ہے خارج از بخاری میں ہو (یعنی الادب المفرد وغیرہ میں) بخاری نے اصلاً ہی یہ حدیث ابومعاویہ سے تخریج نہیں کی ان سے تو ترمذی نے نقل کی ہے ابن ابوالدنیا اور طبرانی نے روایتِ جریر میں (فضلا عن كتاب الناس) کا جملہ مزاد کیا اس کا مثل ابن حبان کی فضیل بن عیاض سے روایت میں بھی ہے اور مزید یہ بھی: (سياحين في الأرض) یہ ترمذی کے ہاں ابومعاویہ کی روایت اور اسماعیلی کی ابدی کی کتاب سے بھی موجود ہے مسلم کی سہیل عن ابیہ سے روایت میں ہے: (سيارةً فضلاً)۔

(يطوفون في الطرق الخ) سہیل کی روایت میں ہے: (يتبعون مجالس الذكر) جابر بن ابویعلی کی روایت میں ہے: (إنَّ لِله سَرايا من الملائكة تقِفُ و تَحِل لمجالس الذكر في الأرض)۔ (فإذا وجدوا قوما) فضیل کی روایت میں: (رأوا قوما) اور سہیل کے ہاں یہ عبارت ہے: (فإذا وجدوا مجلسا فيه ذكر)۔ (تنادوا) روایتِ اسماعیلی میں ہے: (يتنادون)۔

(هلموا إلى حاجتكم) ابومعاویہ کی روایت میں: (بغيتكم) ہے، هلموا اہلِ نجد کے لہجہ کے مطابق ہے جبکہ اہل

حجاز واحد، تثنیہ اور جمع سب کیلئے (هلم) کہتے ہیں اس کی تقریر التفسیر میں گزری، اس کی اصل بارے اختلاف ہے تو کہا گیا اس کی اصل ہے: (هل لك [مثلا] في الأكل أمٌّ؟ أي اقصد) (یعنی کیا تمہیں اس کام[جس کا ذکر کرے] کوئی رغبت ہے) بعض نے کہا اس کی اصل (لُمَّ) ہے ہاء برائے تثنیہ اور الف تخفیفا محذوف ہوا۔

(فيحفونهم الخ) یعنی ذاکرین کے گرد اپنے پروں کے ساتھ قریب ہوتے ہیں، باء تعدیہ کیلئے ہے بعض نے برائے استعانت قرار دی۔ (الى السماء الدنيا) سہیل کی روایت میں ہے: (قعدوا معهم و صَفَّ بعضهم بعضا بأجنحتهم حتى يملؤوا ما بينهم و بين سماء الدنيا)۔

(وهو أعلم منهم) کشمیہنی اور اسماعیلی کے ہاں : (أعلم بهم) ہے یہ جملہ معترضہ ہے رفعِ توہّم کیلئے وارد ہوا، سہیل کی روایت میں یہ بھی ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: (مِنْ أين جئتم) وہ کہتے ہیں: (جئنا من عند عبادٍ لك في الأرض) ترمذی کی روایت میں ہے کہ اللہ تعالی کہتا ہے میرے بندوں کو کس کام میں لگا چھوڑا۔ (قال يقول) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر میں ہے: (قالوا يقولون) ابن ابوالدنیا کے ہاں: (قال يقولون) ہے سہیل نے یہ زیادت کی: (فإذا تفرقوا) یعنی اہلِ مجلس کے متفرق ہو جانے پر فرشتے آسمان کو چڑھ گئے۔ (و يحمدونك) اسحاق اور عثمان نے جریر سے: (و يمجدونك) بھی نقل کیا اسی طرح ابن ابوالدنیا کی روایت میں، ابومعاویہ کے ہاں ہے : (فيقولون) اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (قالوا ربنا مررنا بهم و هم يذكرونك الخ) روایتِ سہیل میں ہے: (يسبحونك و يكبرونك و يهللونك و يحمدونك و يسألونك) بزار کی حدیثِ انس میں ہے: (و يعظمون آلاء ك و يتلون كتابك و يصلون على نبيك و يسألونك لآخرتهم و دنيا هم) (یعنی تیرے انعامات کی عظمت بیان کرتے ہیں تیری کتاب کی تلاوت کرتے ہیں تیرے نبی پر درود وسلام بھیجتے ہیں اور اپنی آخرت اور دنیا سنوارنے کی تجھ سے دعائیں کرتے ہیں) ان مجموع طرق سے یہ بات ماخوذ ہے کہ مراد ایسی مجالسِ ذکر جہاں سب انواعِ ذکر جو احادیث میں وارد ہوئے تسبیح وتکبیر وغیرہما نیز تلاوتِ قرآن، نبی اکرم پر درود اور دعائیں شامل تھیں، کہتے ہیں حدیثِ نبوی کی قراءت، شرعی علم کا مدارسہ و مذاکرہ اور نوافل کی جماعت کا ان مجالس میں شمار ہونا محلِ نظر و بحث ہے، اشبہ یہ ہے کہ اس کا اختصاص انہی مجالس سے ہے جن میں تسبیح وتکبیر ونحوہما اور تلاوتِ کلامِ پاک ہو رہی ہو اور بس! اگرچہ یہ سب مذکورہ اشیاء منجملہ ان امور کے ہیں جو ذکر اللہ کے مسمیٰ کے تحت ہیں۔

(لا والله ما رأوك) لفظِ جلالت بخاری کے سب نسخوں میں اسی طرح باقی مواضع میں بھی ثابت ہے غیر کے ہاں یہ ساقط ہے۔ (و أشد لك تمجيدا) ابوذر نے (و تحميدا) بھی مزاد کیا اسی طرح ابن ابي الدنیا کی روایت میں، اسماعیلی کی روایت میں: (و أشد لك ذكرا) بھی ہے ابن ابي الدنیا کے ہاں یہ بھی ہے: (و أكثر لك تسبيحا)۔ (أشد عليها حرصا) ابن ابي الدنیا کے ہاں یہ عبارت ہے: (كانوا أشدَّ حرصا و أشد طلبةً و أعظم لها رغبة)۔ (من النار) سہیل کے ہاں ہے: (قالوا و يستجيرونك و قال و بِمَّ يستجيرونني؟ قالوا مِنْ نارك)۔ (أشد منها فراراً الخ) ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (كانوا أشد منها هربا و أشد منها تعوذا و خوفاً) سہیل نے اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (قالوا و

يستغفرونك قال فيقول قد غفرت لهم و أعطيتهم ما سألوا) حدیثِ انس ہے : (فیقول غشوهم رحمتی)(یعنی انہیں میری رحمت سے ڈھانپ دو)۔

(يقول ملك الخ) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (فيقولون إن فيهم فلاناً الخطّاء لم يردهم إنما جاء لحاجة) سہیل کی روایت میں ہے کہ کہیں گے اے رب ان میں فلاں(عبد خطاء إنما مرَّ فجلس فيهم) یعنی گزر رہا تھا کہ بیٹھ گیا، ان کی روایت میں ہے کہ اللہ کہے گا: (و له قد غفرت) (یعنی اسے بھی میں نے بخش دیا)۔(هم الجلساء) روایتِ ابو معاویہ میں ہے: (هم القوم) اس لا میں اشعارِ کمال ہے ای (هم القوم كل القوم)۔(لا يشقي الخ) غیرِ ابو ذر میں ہے: (لا يشقي بهم جليسهم) ترمذی کی روایت میں ہے: (لا يشقي لهم جليس) یہ جملہ مستانفہ ہے مقتضیٰ کے بیان کیلئے، ان کے اہلِ کمال ہونے کا یہ ثمرہ ہے، جعفر نے الذکر میں ابو اشہب عن حسن بصری کے طریق سے نقل کیا کہ کچھ لوگ اللہ کے ذکر میں مشغول تھے کہ ایک شخص آیا اور ان کے ہمراہ بیٹھ گیا، کہتے ہیں رحمت نازل ہوئی پھر مرتفع ہوگئی (فرشتوں نے) کہا اے رب ان میں تیرا فلاں بندہ بھی ہے، فرمایا ان سب کو میری رحمت کے ساتھ ڈھانپ دو کہ (هم القوم لا يشقي بهم جليسهم)اس عبارت میں ذاکرین کے جلیس سے نفیِ شقاء میں مبالغہ ہے اگر کہا جاتا: (لَسعِدَ بِهم جليسهم) تو یہ بھی غایتِ فضل میں ہوتا لیکن نفیِ شقاء کے ساتھ تصریحِ حصولِ مقصود میں ابلغ ہے۔

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابو زید مروزی نے فربری سے اس متنِ حدیث کو بالاختصار (هلموا إلى حاجتكم)تک نقل کیا پھر لکھا: اس حدیث میں مجالسِ ذکر اور اہلِ ذکر کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے اور ذکر پر مجتمع ہونے کی بھی اور یہ بھی کہ ان کا جلیس: (یعنی جو عملاً ذکر کرنے میں ان کے ساتھ شامل نہیں مگر ساتھ بیٹھا ہے) بھی اس سب میں جو اللہ تعالیٰ اکرام کے ساتھ ان پر تفضل کرے ان کے ساتھ مندرج ہے اگرچہ اصلِ ذکر میں ان کے ساتھ وہ شریک نہ بھی ہوا ہو: اس سے فرشتوں کی بنی آدم کے ساتھ محبت واعتناء بھی ثابت ہوا اور یہ کہ کبھی سائل سے سوال صادر ہوتا ہے حالانکہ وہ مسئول سے اس بارہ میں زیادہ جانتا ہوتا ہے، یہ دراصل مسئول عنہ کے ساتھ اظہارِ عنایت، اس کی قدر و منزلت کی تنویہہ (یعنی تعریف و تعظیم) اور اس کے شرف کا اعلان ہوتا ہے! بعض نے کہا خصوصیت کے ساتھ فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کا اہلِ ذکر کی بابت سوال کرنا ان کے (انسان کی تخلیق کے وقت) کہے اس قول کی طرف اشارہ تھا: (أ تجعل فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ) [البقرة : ۳۵] گویا ان سے کہا گیا ملاحظہ کرو جو بنی نوعِ انسان سے تسبیح و تقدیس کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ ان پر شہوات اور وساسِ شیطان کا بھی تسلط ہے کہ کیسے ان کا سدِ باب کر کے تسبیح و تقدیس میں وہ تمہاری مضاہات (یعنی برابری) کر رہے ہیں، بعض نے کہا اس حدیث سے ماخوذ ہوگا کہ بنی آدم کا ذکر فرشتوں کے ذکر و فکر سے اعلیٰ و اشرف ہے کثرتِ مشاغل، وجودِ صوارف اور عالمِ غیب میں صدور کے مدِ نظر کہ فرشتوں کیلئے ان میں سے کوئی مسئلہ نہیں، اس سے بعض زنادقہ کے اس دعویٰ کا رد ہوا کہ اس نے اس دارِ دنیا میں اللہ تعالیٰ کو جہراً دیکھا ہے صحیح مسلم میں حضرت ابو امامہ سے مرفوعاً ثابت ہے کہ: (و اعلموا أنكم لم تروا ربكم حتى تموتوا) (یعنی جان لو کہ مرنے تک اپنے رب کو تم دیکھ نہیں سکتے) اس سے امرِ محقق میں بھی مزید تاکید و تنویہہ کی غرض سے قسم کھا لینے کا جواز ملا، یہ بھی ثابت ہوا کہ جنت جن انواعِ خیرات اور جہنم جن انواع

مکروہات پر مشتمل ہے وہ فوق الوصف ہیں اور رغبت، اللہ سے ان کی طلب اور اس ضمن میں مبالغہ اسبابِ حصول میں سے ہے۔

علامہ انور باب (فضل ذکر اللہ) کے تحت لکھتے ہیں تفضیل کا معنی شاہ عبد العزیز کے تفضیلِ شیخین کے عنوان سے رسالہ میں پڑھو انہوں نے کافی وشافی تفصیل پیش کی ہے، (فیحفونھم بأجنحتھم) کی بابت کہتے ہیں حدیث میں یہ بھی ہے کہ وہ ان کا اس طرح احاطہ کر لیتے ہیں جیسے ہالہ چاند کا، دائرہ کی مانند، کہتے ہیں جانو کہ اللہ کا ذکر ذاکر کے گرد ایک دائرہ سا بنا دیتا ہے جیسے تم اگر پانی میں کنکری پھینکو تو دیکھتے ہو کہ موجیں اس کے گرد (یعنی جہاں جا کر کنکر گرا) متلاطم ہوتی ہیں ان کا امتداد پھینکنے والے کی قوت یا ضعف کے بقدر ہوتا ہے تو جیسے یہ پانی تحرک پذیر ہو جاتا ہے اسی طرح ان اشیاء کا حال ہے جنہیں دائرۂ ذکر سمو لیتا ہے تو وہ بھی ذاکرہ بن جاتی ہیں حتی کہ (یہ کیفیت ہو جاتی ہے کہ) وہ دیکھتا ہے کہ ساری زمین کو اس کے ذکر نے مستغرق کر دیا ہے کوئی شی باقی نہیں رہی مگر وہ اس ذکر پر اس کی مدد کرتی ہے یہی معنی ہے نبی اکرم کے فرمان: (ھم القوم لا یشقی جلیسھم) کا کہ ذاکرین کے درمیان بیٹھنے سے وہ مشمول بالذکر والذاکرین ہو گیا تو انہی کے ساتھ شمار ہوا اس میں سرّ یہ ہے کہ اللہ کا ذکر حیات ہے تو یہ کسی شی کو نہیں پہنچتا مگر اس میں بھی حیات کا احداث کر دیتا ہے تب ذاکر کی آواز کے بقدر دائرۂ ذکر متسع ہو جاتا ہے حتی کہ اس کے گرد تمام اشیاء ذکر کرنے والی بن جاتی ہیں، اگر تم ہماری اس بات کی حلاوت پالو تو پہاڑوں اور پرندوں کی حضرت داؤدؑ کے ساتھ تسبیح کا مفہوم کا تبیّن کر سکو گے جو قرآن میں مذکور ہوا تو حضرت داؤد جب ذکر و تسبیح کرتے تو اردگرد کے پہاڑ اور پرندے بھی ان کے ساتھ شمولیت کرتے کیونکہ وہ ان کے حلقۂ ذکر میں داخل تھے پھر وہ تو ایک نبی تھے لہذا ان کا ذکر ان کے حسبِ مرتبہ تھا تو اشیاء ان سے اس طرح تاثر پذیر ہوتیں جو کسی اور سے نہیں تو جب اللہ نے چاہا بطورِ معجزہ انہیں ان کا ذکر سنوا دیا وَ ھُوَ فَعَّالٌ لِمَا یَشَاءُ اور یَحْکُمُ مَا یُرِیدُ ہے۔

- 67 باب قَوْلِ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ (لاحول الخ کا ورد کرنا)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ أَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ فِي عَقَبَةٍ أَوْ قَالَ فِي ثَنِيَّةٍ قَالَ فَلَمَّا عَلاَ عَلَيْهَا رَجُلٌ نَادَى فَرَفَعَ صَوْتَهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ قَالَ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَغْلَتِهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى كَلِمَةٍ مِنْ كَنْزِ الْجَنَّةِ قُلْتُ بَلَى قَالَ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ

أطرافه 2992، 4205، 6384، 6610، - 7386 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۴۷۹)

اس کی شرح کتاب القدر میں آئے گی۔

علامہ انور باب (لا حول) کے تحت کہتے ہیں یعنی معصیت سے اتقاء کی طاقت (ولا قوۃ) یعنی طاعت پر، (فلما علاھا رجل نادی الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس بابت اختلاف ہے کہ یہ ذکر چڑھنے کے دوران تھا یا اس کے بعد؟ تو اس لفظ میں تصریح ہے کہ اوپر پہنچنے کے بعد کیا تھا۔

- 68 باب لِلَّهِ مِائَةُ اسْمٍ غَيْرَ وَاحِدٍ (اللہ کے ننانوے نام ہیں)

غیر ابوذر کے ہاں (غیر واحد) ہے، حدیثِ باب میں بھی رواۃ کے ہاں اس لفظ کی بابت یہ اختلاف موجود ہے۔

- 6410حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَفِظْنَاهُ مِنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رِوَايَةً قَالَ لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا مِائَةٌ إِلاَّ وَاحِدًا لاَ يَحْفَظُهَا أَحَدٌ إِلاَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَهُوَ وَتْرٌ يُحِبُّ الْوَتْرَ

طرفاه 2736، - 7392 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۲۲۲)

(حفظناه من أبي الزناد) مسندِ حمیدی میں سفیان سے (حدثنا أبو الزناد) مذکور ہے مستخرج ابونعیم میں بھی ان کے طریق سے یہی ہے۔ (رواية) حمیدی کے ہاں: (قال رسول الخ) اور مسلم کے ہاں عمرو بن محمد الناقد عن سفیان سے اسی سند کے ساتھ: (عن النبی الخ) منقول ہے بخاری کی کتاب التوحید میں شعیب عن ابوزناد سے روایت میں ہے: (أن النبی ﷺ قال) دار قطنی کی غرائبِ مالک میں عبدالملک بن یحی بن بکیر عن ابیہ عن ابن وہب عن مالک سے اسی سند کے ساتھ روایت میں: (عن النبی ﷺ قال قال الله لی تسعة الخ) مذکور ہے بقول ابن حجر اس حدیث کو اعرج سے موسیٰ بن عقبہ نے بھی ابن ماجہ کے ہاں روایت کیا اور اسمائے حسنی بھی ذکر کیے ابوزناد سے اسے شعیب بن ابوحمزہ نے بھی روایت کیا جو بخاری کی کتاب الشروط میں گزری آگے التوحید میں بھی آئے گی، ترمذی نے اسے ولید بن مسلم عن شعیب سے نقل کیا اور اسمائے حسنی بھی ذکر کیے ابوعوانہ کے ہاں محمد بن عجلان اور ابن خزیمہ اور نسائی کے ہاں مالک نے بھی اسے روایت کیا، دار قطنی نے غرائب میں اسے نقل کر کے کہا مالک سے یہ صحیح ہے اور موطا میں وہ قدر موجود نہیں جو ابونعیم کے ہاں اسمائے حسنی کے طرق کی ہے، دار قطنی کے ہاں عبدالرحمٰن بن ابوزناد بھی اس کے راوی ہیں احمد اور ابن ماجہ کے ہاں ابوعوانہ اور محمد بن اسحاق، ابونعیم کے ہاں موسیٰ بن عقبہ حفص بن میسرہ کے حوالے سے، حضرت ابو ہریرہ سے اس کے رواۃ میں مسلم و احمد کے ہاں ہمام بن منبہ، مسلم، ترمذی اور طبرانی کی الدعاء اور جعفر فریابی کی الذکر میں محمد بن سیرین، ترمذی کے ہاں ابورافع، احمد اور ابن ماجہ کے ہاں ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اسی طرح عطاء بن یسار، سعید مقبری، سعید بن مسیّب، عبداللہ بن شقیق، محمد بن جبیر بن مطعم اور حسن بصری ہیں ان کے طرق ابونعیم نے ضعیف اسانید کے ساتھ نقل کیے ہیں بزار کے ہاں عرار بن مالک ہیں لیکن شک کے ساتھ روایت کیا البتہ جزء المعالی اور امالی الجرفی میں بغیر شک کے ان کی روایت ہے، نبی اکرم سے اس کے راویوں میں حضرات سلمان فارسی، ابن عباس، ابن عمر اور علی بھی ہیں، ان سب کی روایات ابونعیم نے ضعیف اسانید کے ساتھ نقل کی ہیں حضرت علی کی روایت طبقات الصوفیہ میں بھی ہے جس کے مصنف عبدالرحمٰن سلمی ہیں ابن عباس اور ابن عمر کی اکٹھی روایت امالی ابی القاسم بن بشران کے تیرہویں جزء اور ابوعمر بن حیویہ کے فوائد میں بھی ہے جس کا انتقاء دار قطنی نے کیا، یہ ہیں اس کے وہ سب طرق جن سے میں واقف ہوا

ابن عطیہ نے اپنی تفسیر میں بیان کیا کہ یہ حضرت ابو ہریرہ سے متواتر ہے، لکھتے ہیں اسماء کا ذکرو سرد محلِ نظر ہے کیونکہ ان کا بعض قرآن میں موجود نہیں اور نہ صحیح حدیث میں، حدیثِ ہذا اصلاً متواتر نہیں اگرچہ صحیح میں مخرج ہے البتہ حضرت ابو ہریرہ سے متواتر ہے، یہی کہا مگر ابو ہریرہ سے بھی متواتر نہیں بلکہ غایتِ امر یہ ہے کہ مشہور ہے، اس کے کسی طریق میں ماسوائے ترمذی کی ولید بن مسلم

اور ابن ماجہ کی زہیر بن محمد عن موسی بن عقبہ کی روایتوں کے اسمائے حسنی مذکور نہیں، یہ دونوں طرق اعرج کی روایت کی طرف راجع ہیں اور ان میں سردِ اسماء کے ضمن میں کمی دبیشی کا شدید اختلاف ہے، آگے بیان ہوگا، ایک اور طریق میں بھی اسمائے حسنی مذکور ہیں اسے حاکم نے مستدرک میں اور فریابی نے الذکر میں عبدالعزیز بن حصین عن ایوب عن محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے نقل کیا۔ علماء کے ہاں اس سردِ اسماء کے ضمن میں اختلاف ہے کہ یہ مرفوع ہے یا بعض رواۃ کی جانب سے حدیث میں مدرج ہے؟ تو کثیر نے مرفوع قرار دیا اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے تسمیہ کے جواز کا استدلال کیا ایسے صیغۂ اسم کے ساتھ جو قرآن میں وارد ہوا کیونکہ ان مذکورہ میں سے کثیر اسماء ایسے ہی ہیں، دیگر نے یہ موقف اختیار کیا کہ ادراج ہی متعین ہے کیونکہ اس کے اکثر طرق اسمائے حسنی کے ذکر سے خالی ہیں اسے عبدالعزیز نخشی نے کثیر علماء سے نقل کیا، حاکم صفوان بن صالح عن ولید بن مسلم کے طریق سے حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں شیخین کی شرط پر یہ صحیح ہے البتہ اسمائے حسنی کے سیاق کے ساتھ اس کی تخریج نہیں کی، ان کے ہاں اس بابت علت ولید بن مسلم کا تفرد ہے، کہتے ہیں اہلِ الحدیث کے ہاں اس امر میں اختلاف نہیں کہ ولید بشر بن شعیب، علی بن عیاش اور دیگر اصحابِ شعیب سے اوثق، احفظ، اجل اور اعلم ہیں گویا اشارہ کیا کہ ان حضرات نے شعیب سے بغیر ذکر اسمائے حسنی کے اسے نقل کیا ہے، ابو یمان کی روایت بخاری، علی کی نسائی اور بشر کی بیہقی نے تخریج کی، شیخین کے نزدیک فقط ولید کا تفرد ہی علت نہیں بلکہ اس میں موجود اختلاف و اضطراب، ان کی تدلیس اور احتمالِ ادراج بھی، بیہقی کہتے ہیں محتمل ہے کہ تعیین (یعنی اسمائے حسنی کا ذکر) دونوں طرق میں بعض رواۃ کی جانب سے واقع ہوا ہو تبھی دونوں کے مابین فرق واختلاف ہے اسی احتمال کے پیشِ نظر شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی

ترمذی ولید کے طریق سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ حدیث غریب ہے ہمیں صفوان سے کئی ایک نے اس کی تحدیث کی اور ہم اسے سوائے حدیثِ صفوان کے نہیں پہچانتے اور وہ ثقہ ہیں، متعدد طرق کے ساتھ یہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اور ما سوائے اس طریق کے کسی جگہ ذکرِ اسماء موجود نہیں، حضرت ابو ہریرہ سے ایک اور روایت میں بھی اسماء کا ذکر موجود ہے مگر اسکی سند صحیح نہیں اور صفوان اس میں منفرد ہیں چنانچہ بیہقی نے اسے موسیٰ بن ایوب نصیبی جو ثقہ ہیں، کے حوالے سے بھی ولید سے نقل کیا، اس کی سند میں ولید پر اختلاف کیا گیا ہے تو عثمان دارمی نے النقض علی المریسی میں اسے ہشام بن عمار عن ولید سے نقل کرتے ہوئے: (عن خليد بن دعلج عن قتادة عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة) سے اسماء کے بغیر نقل کیا، ولید کہتے ہیں ہمیں سعید بن عبدالعزیز نے بھی اس کا مثل بیان کیا اور کہا یہ سب قرآن میں ہیں اور یہ آیت پڑھی: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ)[الحشر: ۲۲] اور اسماء سرد کئے، ابو الشیخ بن حبان نے اسے ابو عامر قرشی عن ولید بن مسلم سے ایک اور سند کے ساتھ یہ نقل کیا : (حدثنا زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عن الأعرج عن أبي هريرة) اس میں ہے زہیر نے کہا ہمیں پتہ چلا متعدد اہل علم کہتے ہیں کہ یہ (یعنی اسمائے حسنی) (لا إله إلا الله) کے ساتھ مفتتح ہیں آگے اسماء ذکر کئے اس طریق کو ابن ماجہ، ابن ابی عاصم اور حاکم نے بھی عبدالملک بن محمد صنعانی عن زہیر بن محمد سے تخریج کیا مگر شروع میں اسماء ذکر کئے اور پھر یہ کہ جس نے انہیں یاد کیا جنت میں داخل ہوا، ایسے شروع کیا: (الله الواحد الصمد الخ) گنتی پوری کر کے لکھا زہیر کہتے ہیں ہمیں کئی اہلِ علم نے کہا ان کا آغاز (لا إله إلا الله له الأسماء الحسنى) سے کرنا چاہئے بقول ابن حجر ولید بن مسلم عبدالملک بن محمد صنعانی سے اوثق ہیں اور

روایتِ ولید مشعر ہے کہ تعیینِ اسماء مدرج ہے، ولید عن زہیر کی روایت میں تین اسماء متکرر واقع ہوئے ہیں جو یہ ہیں: (الأحد الصمد الهادي) عبدالملک کی روایت میں اس کی بجائے: (المقسط القادر الوالي) ہے ولید کے ہاں: (الوالي الرشيد) بھی ہے اورعبدالملک کے ہاں: (الوالي الراشد) ہے، ولید کے ہاں: (العادل المنير) اور عبدالمالک کے ہاں: (الفاطر القاهر) ہے بقیہ میں دونوں متفق ہیں

جہاں تک ولید عن شعیب کی روایت ہے تو یہ سب طرق میں صحت کے زیادہ قریب ہے اسی پر اکثر شارحینِ اسمائے حسنی نے اعتماد کیا ہے ترمذی کے ہاں اس کا سیاق یہ ہے: (هو الله الذى لا إله إلا هو الرحمٰن الرحيم الملك السلام المؤمن المُهَيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المُعِز المُذِل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العَلِيُّ الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوى المتين الولى الحميد المُحصِى المُبْدِئ المُعِيد المُحيِي المميت الحيُّ القيوم الواجد الماجد الواحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الاول الآخر الظاهر الباطن الوالى المتعالى البَرُّ التواب المنتقم العَفُوُّ الرؤوف مالك المُلْكِ ذو الجلال والإكرام المُقسط الجامع الغنى المُغنى المانع الضارّ النافع النور الهادِي البديع الباقى الوارث الرشيد الصبور)

اسے طبرانی نے ابوزرعہ دمشقی عن صفوان بن صالح سے نقل کیا اور کئی اسماء میں مخالفت کی چنانچہ (القابض الباسط) کی جگہ (القائم الدائم)، (الرشيد) کی جگہ (الشديد) اور (الودود المجيد الحكيم) کی جگہ (الأعلى المحيط مالك يوم الدين) ذکر کیا، ابن حبان کے ہاں حسن بن سفیان عن صفوان سے (المانع) کی جگہ (الرافع) ہے، صحیح ابن خزیمہ میں صفوان کی روایت میں (المقيت) کی جگہ (المغيث) ہے زہیر اور صفوان کی روایتوں کے مابین تیئس اسمائے حسنی میں ایک دوسرے کا تخالُف ہے تو زہیر کی روایت میں (الفتاح القهار الحكم العدل الحسيب الجليل المحصى المقتدر المقدم المؤخر البر المنتقم المغنى النافع الصبور البديع الغفار الحفيظ الكبير الواسع الأحد مالك الملك ذو الجلال و الإكرام) مذکور نہیں ان کی بجائے یہ اسماء ہیں: (الرب الفرد الكافى القاهر المبين الصادق الجميل البادى القديم البار الوفى البرهان الشديد الواقى القدير الحافظ العادل المعطى العالم الأحد الأبد الوتر ذوالقوة)، عبدالعزیز بن حصین کی روایت میں ایک اور اختلاف بھی ہے تو ان کے ہاں صفوان کے ہاں مذکور (القهار) سے لے کر آگے کے مسلسل پندرہ اسماء ساقط ہوئے اسی طرح یہ اسماء بھی: (القوى الحليم الماجد القابض الباسط الحافض الرافع المعز المذل المقسط الجامع الضار النافع الوالى الرب) اس میں موسی بن عقبہ کی روایت کے حوالے سے ذکر کردہ اٹھارہ اسماء بھی مذکور ہیں مزید یہ بھی: (الحنان المنان الجليل الكفيل المحيط القادر الشاكر الأكرم الفاطر الخلاق الفاتح المُثِيب العلام المولى النصير ذوالطول ذوالمعارج ذوالفضل الإله المدبر)

حاکم کہتے ہیں میں نے عبدالعزیز بن حصین کی روایت ولید عن شعیب کی روایت کیلئے بطور شاہد تخریج کی ہے کیونکہ روایتِ ولید سے زائد جو اسماء انہوں نے ذکر کئے یہ سب قرآن میں واقع ہیں، یہی کہا مگر یہ درست نہیں، یہ قرآن سے ایک نوع کے تکلف سے کام لیتے ہوئے ماخوذ ہیں نہ کہ سب بصورتِ اسماء جو یہاں وارد ہوئے،

غزالی شرح الاسماء میں لکھتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ اسمائے حسنی کے تتبع وجمع کا اہتمام کیا ہو ماسوائے حفاظِ مغرب کے ایک عالم کے جن کا نام علی بن حزم ہے جو لکھتے ہیں میرے نزدیک اسی کے قریب اسماء صحت کے ساتھ ثابت ہیں جو کتاب اللہ اور صحیح احادیث میں مذکور ہیں تو بقیہ کی تلاش بھی صحیح روایات سے کرلی جائے، غزالی کے بقول میرا خیال ہے یہ حدیث جسے ترمذی نے تخریج کیا انہیں نہیں ملی یا ممکن ہے ملی ہو لیکن اسے سنداً ضعیف سمجھا ہو، بقول ابن حجر ثانی ان کی مراد ہے کیونکہ اسی قسم کی بات انہوں نے المحلی میں لکھی پھر کہا سردِ اسماء کے ضمن میں وارد احادیث ضعیف ہیں ان میں سے کچھ اصلاً ہی ثابت نہیں، قرآن میں تتبع سے جو اسمائے حسنیٰ مجھے ملے وہ اڑسٹھ ہیں، انہوں نے دراصل انہی پر اقتصار کیا جو بصورتِ اسم قرآن میں واقع ہوئے نہ کہ وہ جو اشتقاق سے ماخوذ ہوتے ہیں جیسے اس آیت (وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ)[الرحمن: ۲۷] سے (الباقی) اور نہ وہ جو مضافاً وارد ہوئے جیسے بدیع کا لفظ اس آیت میں (بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ)[الأنعام: ۱۰۱] آگے وہ اسماء ذکر کروں گا جن پر انہوں نے اقتصار کیا ہے، ایک اور جماعت نے بھی اس حدیث کو ضعیف سمجھا ہے ان میں داؤدی بھی ہیں جو لکھتے ہیں: ثابت نہیں کہ نبی اکرم نے ان اسماء کی تعیین کی ہو، ابن عربی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اسماء حدیثِ مرفوع کا تکملہ ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض رواۃ کا یہ جمع ہو، یہی میرے نزدیک اظہر ہے !ابوالحسن قابسی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کا علم کتاب وسنت یا اجماع سے توقیفاً ہی ہوسکتا ہے اس میں قیاس کا کوئی عمل دخل نہیں اور قرآن میں کسی معین عدد کا ذکر نہیں البتہ حدیث سے ثابت ہے کہ ان کی تعداد ننانوے ہے چنانچہ بعض حضرات نے قرآن سے ننانوے اسماء کا اخراج کیا مگر ان میں سے کچھ اسماء نہیں یعنی صریحاً، فخر رازی نے ابو زید بلخی کی بابت نقل کیا کہ اس حدیثِ باب میں طعن کیا اور کہا جس روایت میں اسمائے حسنی مذکور نہیں ہوئے اس کی بابت اتفاق ہے کہ یہ اس روایت سے اقویٰ ہے جس میں یہ ذکر ہوئے ہیں تو یہ اس جہت سے ضعیف ہے کہ شارع نے یہ عددِ خاص ذکر کیا اور فرمایا جس نے ان کا احصاء کیا وہ جنت میں داخل ہوا پھر سامعین نے آپ سے اس کی تفصیل طلب نہیں کی جبکہ تم لوگوں کی اس مقصود کی تحصیل میں رغبت جانتے ہو تو یہ امر تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ صحابہ کرام نے ان کی تفصیل جاننے کی کوشش نہ کی ہوگی اور اگر انہوں نے اس کی طلب کی تو آپ نے بیان بھی کیا ہوگا اور اگر بیان کیا تو انہوں نے اِغفال نہ کیا اور انہیں نقل کیا، جہاں تک وہ روایت جس میں یہ اسماء مذکور ہیں تو اس کے ضعف پر سیاق، توقیف اور اشتقاق میں اس کا عدم تناسب دال ہے کیونکہ اگر مراد فقط اسماء ہیں تو ان کا غالب حصہ تو صفات ہے اور اگر مراد صفات ہیں تو وہ تو لامتناہی ہیں، فخر رازی کہتے ہیں اول کی بابت جائز ہے کہ ان کی عدم تفسیر سے مراد یہ ہو کہ دعاء کے ساتھ مواظبت پر مستمر رہیں تمام وارد اسماء کے ساتھ جیسے جمعہ کے دن کی ساعتِ اجابت، شبِ قدر اور صلاۃِ وسطی کو مبہم رکھا گیا، ثانی کا یہ جواب دیا کہ ان کا سرد تتبع اور استقراء علی الراجح کے لحاظ سے ہے تو (اسی لئے) اعتناء بالتناسب حاصل نہ ہوسکا اور یہ کہ دخولِ جنت کا حقدار بننے کیلئے ان کے جو احصاء کا ذکر وارد ہوا وہ احصاء سے مراد کی تفسیر میں واقع اختلاف کے لحاظ سے ہے تو ان اسماء کا حصر مقصود نہ تھا جب یہ رجحان متقرر رہا کہ سردِ اسماء مرفوعاً نہیں تو ایک جماعت نے

بغیر تقیید عدد کے قرآن سے ان کا تتبع کیا ہے، ابوعثمان صابونی کی کتاب المأتین میں محمد بن یحیی ذہلی تک ان کی سند کے ساتھ منقول ہے کہ انہوں نے قرآن سے اسمائے حسنیٰ کا استخراج کیا اسی طرح ابونعیم نے طبرانی عن احمد بن عمرو خلال عن ابن ابو عمر و حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین (بن علی بن ابو طالب) سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابوجعفر محمد الصادق سے اسمائے حسنی کے بارہ میں پوچھا تو کہنے لگے یہ قرآن میں ہیں

فوائدِ ابی تمام میں ابوالطاہر بن السرح عن حبان بن نافع عن سفیان بن عیینہ سے یہ حدیث نقل کی کہتے ہیں سفیان نے ہم سے وعدہ کیا کہ قرآن سے ان اسماء کا استخراج کریں گے پھر جب اس میں تاخیر کی تو ہم ابوزید کے پاس آئے جنہوں نے ان کا (قرآن سے) استخراج کیا، یہ لے کر ہم سفیان کے پاس آئے تو انہوں نے چار مرتبہ انہیں پڑھا پھر کہا ہاں یہ یہی ہیں تو جعفر اور ابوزید نے بیان کیا کہ سورۃ فاتحہ میں پانچ اسمائے حسنی مذکور ہیں جو یہ ہیں: (الله رب الرحمن الرحيم مالك) سورۃ البقرۃ میں یہ اسماء ہیں: (محيط قدير عليم حكيم عليّ عظيم تواب بصير وليّ واسع كافٍ رؤوف بديع شاكر واحد سميع قابض باسط حيٌّ قيوم غني حميد غفور حليم) جعفر نے یہ بھی مزاد کئے: (إله قريب مجيب عزيز نصير قوي شديد سريع خبير) سورۃ آل عمران میں: (وهاب قائم) جعفر نے: (باعث منعم متفضل) کا اضافہ کیا، سورۃ نساء میں: (رقيب حسيب شهيد مقيت وكيل) جعفر نے: (عليٌّ كبير) مزاد کئے، سفیان نے: (عفو) کا اضافہ کیا، سورۃ انعام میں: (فاطر قاهر) جعفر نے یہ مزاد کئے: (مُمِيت عفور برهان) سفیان نے: (لطيف خبير قادر) کا اضافہ کیا، سورۃ اعراف میں: (محيي مميت) ہے، سورۃ انفال میں: (نِعْمَ المولىٰ و نعم النصير) سورۃ ہود میں: (حفيظ مجيد وَدُود فَعَّالٌ لِمَا يُرِيد) سفیان نے: (قريب مجيب) کا اضافہ کیا، سورۃ الرعد میں: (كبير مُتَعال) سورۃ ابراہیم میں: (منان) جعفر نے: (صادق وارث) مزاد کئے، سورۃ الحجر میں: (خلاق) سورۃ مریم میں: (صادق وارث) جعفر نے: (فرداً) مزاد کیا، سورۃ طٰہٰ میں صرف جعفر کے ہاں: (غفار) سورۃ المؤمنون میں: (كريم) سورۃ النور میں: (حقٌّ مبين) سفیان نے: (نور) مزاد کیا، سورۃ الفرقان میں: (هاد) سورۃ سبا میں: (فَتّاح) سورۃ الزمر میں (عالم) یہ صرف جعفر کے ہاں ہے، سورۃ غافر میں: (غافر قابل ذوالطول) سفیان نے: (شديد) اور جعفر نے: (رفيع) کا اضافہ کیا، سورۃ الذاریات میں: (رزاق ذوالقوة المتين) سورۃ الطور میں: (بَرٌّ) اقتربت میں: (مقتدر) جعفر نے: (مَلِيك) مزاد کیا، سورۃ الرحمٰن میں: (ذو الجلال والإكرام) جعفر نے: (رَبُّ المشرقين و رَبُّ المغربين باقي معين) کا اضافہ کیا، الحدید میں: (أول آخر ظاهر باطن) الحشر میں: (قُدُّوس سلام مؤمن مهيمن عزيز جبار متكبر خالق بارئ مصور) جعفر نے: (ملك) کا اضافہ کیا، سورۃ البروج میں: (مبدئ معيد) سورۃ الفجر میں: (وَتْر) صرف جعفر کے ہاں سورۃ اخلاص میں: (أحد صمد)، تو یہ ہے جو ہم نے جعفر اور ابوزید کے ہاں پایا، سفیان نے اس پر تقریر و تاکید کی

ان میں شدید اختلاف، تکرار ہے اور کئی اسماء ایسے ہیں جو بلفظِ اسم وارد نہیں ہوئے مثلاً (صادق منعم متفضل منان مبدئ معيد باعث قابض باسط برهان معين مميت باقي) ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم الزاہد نے بھی المقصد الأسنیٰ میں

قرآن میں موجود اسمائے حسنی کا تتبع کیا میں نے جب اس میں تامل کیا تو ظاہر ہوا کہ کئی اسماء مکرر لکھے ہیں اور کئی ایسے ہیں جو بلفظِ اسم وارد نہیں ہوئے مثلاً (الصادق الكاشف العلام)، مضاف میں اس آیت سے: (فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ)[الأنعام: ۹۵] (فالق) ذکر کیا، انہیں چاہئے تھا کہ آیت: (قَابِلُ التَّوْبِ) سے (قابل) بھی ذکر کرتے، میں نے قرآن پاک میں تتبع سے درج ذیل اسماء کا اخراج کیا ہے جو بصیغۂ اسم وارد ہوئے ہیں مگر ترمذی کی روایت میں یہ مذکور نہیں: (الرب الإله المحيط القدير الكافى الشاكر الشديد القائم الحاكم الفاطر الغافر القاهر المولى النصير الغالب الخالق الرفيع المليك الكفيل الخلاق الأكرم الأعلى المبين الحفِى القريب الأحد الحافظ) تو یہ ستائیس اسماء ہیں اگر انہیں روایتِ ترمذی میں مذکوران اسماء کے ساتھ منضم کریں جو قرآن میں صیغۂ اسم کے ساتھ وارد ہوئے تو یہ ننانوے بنتے ہیں اور سب کے سب قرآن میں ہیں لیکن بعض اضافت کے ساتھ ہیں جیسے: (شديد العِقَاب)[غافر: ۳] میں (شديد)، (رَفِيْعُ الدَّرَجَات)[غافر: ۱۵] میں (رفيع)، (قَائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)[الرعد: ۳۳] میں (قائم)، (فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ)[فاطر: ۱] میں (فاطر)، (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ)[الأنعام: ۶۱] میں (قاهر)، (نِعْمَ الْمَوْلىٰ وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ)[الأنفال: ۴۰] میں (المولى النصير)، (عَالِمُ الْغَيْبِ)[الرعد: ۹] میں (عالم)، (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)[الأنعام: ۱۰۲] میں (خالق)، (غَافِرُ الذَّنْبِ)[غافر: ۳] میں (غافر)، (وَ اللّٰهُ غَالِبٌ عَلىٰ أَمْرِهٖ)[يوسف: ۲۱] میں (غالب)، (فَاللّٰهُ خَيْرٌ حَافِظاً)[يوسف: ۶۴] (فتح میں اس کا حوالہ غافر: ۳ لکھا ہے مگر یہ درست نہیں) یہ اسم سورۃ الحجر کی آیت: (وَ إِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ)[۹] سے بھی ماخوذ ہے

اس کا نحوان اسماء میں بھی وارد ہوا جو ترمذی کی روایت میں ہیں مثلاً (المحيى) آیت: (لَمُحْيِ الْمَوْتىٰ)[الروم: ۵۰] سے، (مالك) آیت: (مَالِكُ الْمُلْكِ)[آل عمران: ۲۶] سے، (النور) آیت: (نُوْرُ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ)[النور: ۳۵] سے، (الجامع) آیت: (جَامِعُ النَّاسِ)[آل عمران: ۲۶] سے، (الحَكَمُ) آیت: (أَ فَغَيْرَ اللّٰهِ أَبْتَغِي حَكَماً)[الأنعام: ۱۱۴] سے، (الوارث) آیت: (وَ نَحْنُ الْوَارِثُوْنَ)[الحجر: ۲۳] سے، ان کے بالمقابل جو اسماء ترمذی کی روایت میں ذکر ہوئے ان میں سے جو قرآن میں صیغۂ اسم کے ساتھ وارد نہیں ہوئے یہ ستائیس اسماء ہیں: (القابض الباسط الخافض الرافع المُعِزُّ المُذِلّ العَدْل الجليل الباعث المُحْصِي المانع الضارّ النافع الباقى الرشيد الصبور) اگر ان کی روایت میں مذکوران اسماء کے ماسوا پر اقتصار کیا جائے اور ان کی جگہ وہ ستائیس لکھ دیں جو میں نے ذکر کئے تو یہ کل ننانوے بنتے ہیں اور یہ سب قرآن میں صیغۂ اسم کے ساتھ وارد ہوئے ہیں اور قرآن میں ان کے مواضع ظاہر ہیں مگر (الحفی) کا کہ یہ سورۃ مریم میں حضرت ابراہیم کے ذکر کردہ اس قول میں ہے: (سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّیْ إِنَّهٗ كَانَ بِیْ حَفِيًّا)[۴۷] کم ہی علماء نے اس امر پر توجہ دلائی ہے، اس کے بعد کرنے کا کام یہ باقی ہے کہ ایک ہی صفت سے مشتق اسماء میں نظر کی جائے مثلاً (القدير المقتدر القادر) اور (الغفور الغفار الغافر) اور (العلى الأعلى المتعال) اور (الملك المليك المالك) اور (الكريم الأكرم) اور (القاهر القهار) اور (الخالق الخلاق) اور (الشاكر الشكور) اور (العالم العليم) تو یا تو کہا جائے کہ انہیں بھی (

ننانوے کی گنتی میں) شمار کرنے میں حرج نہیں کہ فی الجملہ ان کے مابین تغایر ہے اور بعض کی کوئی خصوصیت دیگر سے زائد ہے،
اس امر پر اتفاق واقع ہوا ہے کہ (الرحمن) اور (الرحیم) دو علیحدہ علیحدہ اسم ہیں حالانکہ دونوں ایک ہی صفت سے مشتق ہیں، اگر اس کے شمار سے منع کیا جائے تو لازم آئے گا کہ ایسے الفاظ شمار نہ کئے جائیں جن میں مثلاً من حیث المعنی اشتراک ہو (اگرچہ لفظاً وہ متغایر ہوں) جیسے (الخالق البارئ المصور) لیکن یہ تینوں شمار کئے گئے ہیں کیونکہ اگرچہ یہ ایجاد واختراع کے معنی میں مشترک ہیں باہم مگر ایک جہت سے باہم مختلف ہیں وہ یہ کہ خالق ایجاد پر قدرت کا فائدہ دیتا ہے اور باریٔ جوہرِ مخلوق کے معنی کا افادہ دیتا ہے جبکہ مصور خالق الصورۃ کا فائدہ دیتا ہے، اس ذاتِ مخلوقہ میں جب یہ مانعِ مغایرت نہیں تو ان کا ان کے ورود کے ساتھ اسماء شمار کرنا بھی ممتنع نہیں (آگے اپنے حساب سے اسمائے حسنی کی یہ لسٹ مہیا کی ہے) : (الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار التواب الوهاب الخلاق الرزاق الفتاح العليم الحليم العظيم الواسع الحكيم الحى القيوم السميع البصير اللطيف الخبير العلى الكبير المحيط القدير المولى النصير الكريم الرقيب القريب المجيب الوكيل الحسيب الحفيظ المقيت الودود المجيد الوارث الشهيد الولى الحميد الحق المبين القوى المتين الغنى المالك الشديد القادر المقتدر القاهر الكافى الشاكر المستعان الفاطر البديع الغافر الأول الآخر الظاهر الباطن الكفيل الغالب الحَكَم العالم الحافظ المنتقم القائم المُحيِى الجامع المليك المتعالى النور الهادى الغفور الشكور العفو الرؤوف الأكرم الأعلى البر الحفى الرب الإله الواحد الأحد الصمد اَلَّذِیْ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوْلَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُواً أَحَد) (آخری نام یعنی ننانواں: الذی لم یلد و لم یولد الخ پورا جملہ ہے تو گویا ان کے خیال میں یہ ہیں اسمائے ربانی جو کہ سب قرآن میں مذکور ہیں اور لکھتے ہیں کہ) اس تحفظ کے ساتھ انہیں سرد کیا ہے کہ ان میں سے بعض بظاہر مکرر ہیں لیکن اس قصد (یعنی جس کا اشارہ قبل ازیں دیا کہ کوئی زائد خصوصیت موجود ہے) کے مدنظر اسے نظر انداز کر دیا جائے۔

(اسماً) اکثر روایات میں یہی نصب کے ساتھ ہے بطورِ تمیز، سہیلی نے نقل کیا کہ انہوں نے زیر کے ساتھ بھی روایت کیا ہے اسے ان حضرات کی لغت پر مخرج کیا جو اعراب کو نون میں کرتے اور جمع میں یاء لازم کرتے ہیں مثلاً یہ کہتے ہیں: (كم سنينُك) نون (یعنی ثانی) کے رفع کے ساتھ، اور: (عَدَدْتُ سنِيْنَكَ) نصب کے ساتھ، اور: (كَمْ مَرَّ مِنْ سِنِيْنِكِ) نون کی زیر کے ساتھ، اسی سے شاعر کا یہ قول ہے: (قد جاوَزْتُ حدَّ الأربعين) کسرِ نون کے ساتھ، تو روایت میں علامتِ نصب فتحِ نون اور اضافت کی وجہ سے حذفِ تنوین ہے۔ (مائة) رفع اور بطورِ بدل نصب کے ساتھ ہے، دونوں روایتوں میں۔

(إلا واحدة) بقول ابن بطال یہاں یہی واقع ہوا اور عربیت میں یہ جائز نہیں، کہتے ہیں الاعتصام کی روایتِ شعیب میں: (إلا واحداً) یہی درست ہے! یہی کہا، مذکورہ روایت الاعتصام میں نہیں بلکہ کتاب التوحید میں ہے اور یہاں کی روایت بھی خطا نہیں بلکہ اس کی توجیہ موجود ہے، حمیدی کی روایت میں یہاں: (مائة غير واحد) ہے مذکر کے ساتھ، تانیث علی ارادہ التسمیہ مخرج ہے! سہیلی کے بقول بلکہ اس لئے تانیث کیا کیونکہ وہ کلمہ ہے سیبویہ کے اس قول سے احتجاج کیا: (الكلمة اسم أو فعل أو

حرف) تو اسم کو کلمہ کہا (تو کلمہ چونکہ مؤنث ہے تو واحدۃ ذکر ہوا) ابن مالک کہتے ہیں تسمیہ یا صفت یا کلمہ کے معنی کے اعتبار سے مونث ذکر کیا، ایک جماعتِ علماء کا قول ہے کہ آپ کے (تسعة وتسعون) کے بعد (مائة غير واحد) کہنے میں حکمت یہ ہے کہ نفسِ سامع میں یہ متقرر ہو جائے اجمال اور تفصیل کی جہتوں کے درمیان جمع کرنے میں یا کتابی اور سمعی تصحیف کے ازالہ و دفع کیلئے، اس کے ساتھ قلیل کے کثیر سے استثناء کی صحت پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ متفق علیہ ہے، بعض کا اس کا ساتھ مطلقا استثناء کے جواز پر استدلال حتی کہ کثیر کا بھی کہ قلیل ہی باقی رہے، بعید ہے داؤدی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جیسا کہ ابن تین ناقل ہیں جب اس جواز پر اتفاق نقل کیا اور جس نے اقرار کیا پھر استثناء کیا تو اس کا استثناء معمول بہ ہوگا حتی کہ اگر کہا: (عَلَيَّ ألفٌ إلا تسعمائة و تسعة وتسعين) (یعنی مجھ پہ ہزار مگر نوسوننانوے روپے کا قرض ہے) تو اس کے ذمہ ایک ہی سمجھا جانا لازم ہوگا، ابن تین نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ اقرار کے ضمن میں ایک جماعت نے یہ رائے اختیار کی ہے مگر اسے متفقہ قرار دینا درست نہیں کہ اس کا خلاف ثابت ہے حتی کہ امام مالک کے مذہب میں بھی چنانچہ ان کے ابوالحسن لخمی نے کہا ہے اگر کسی نے کہا: (أنت طالِقٌ ثلاثا إلا ثنتين) (یعنی تمہیں تین طلاقیں مگر دو) تو اس پر تینوں واقع ہو جائیں گی، عبدالوہاب وغیرہ نے عبدالملک وغیرہ سے نقل کیا کہ کثیر کا قلیل سے استثناء صحیح نہیں، ان کی لطیف ادلہ میں سے یہ کہ (مثلا) جس نے کہا: (صُمْتُ الشهرَ إلا تسعا و عشرين يوما) تو یہ معیب۔ یہ کیونکہ اس نے تو ایک یوم کا روزہ رکھا اور یوم کو شہر نہیں کہا جاتا اسی طرح جس نے کہا: (لقِيتُ القوم جميعا إلا بعضهم) اور یہ بعض جس سے وہ ملا ایک شخص تھا (تو یہ بھی معیب ہے) بقول ابن حجر یہ مشہور مسئلہ ہے اس میں اطالت کی ضرورت نہیں، اس عدد بارے اختلاف ہے کہ آیا اس سے مراد اسمائے حسنی کا اس میں حصر ہے یا اس سے زیادہ ہونا بھی ممکن ہے؟ لیکن یہ (ننانوے) اس فرمان نبوی کہ جس نے ان کا احصاء کیا وہ داخلِ جنت ہوا، کے ساتھ مختص ہیں تو جمہور نے ثانی رائے اختیار کی ہے! نووی نے اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا لکھتے ہیں حدیث میں حصر والی کوئی بات نہیں اور نہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے بس یہی ننانوے نام ہیں بلکہ حدیث کا مفہوم و مقصود دراصل یہ ہے کہ جنہوں نے ان میں سے ننانوے کا احصاء کر لیا وہ جنت کا حقدار بنا تو یہ ان کے احصاء کے ساتھ جنت میں دخول کی اِخبار ہے نہ کہ ان اسماء کے حصر کی اِخبار، اس کی تائید ابن مسعود کی حدیث میں مذکور نبی اکرم کا یہ قول کرتا ہے: (أسْألُكَ بِكُلِّ اسمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيتَ بِهِ نفسَك أوْ أنْزلتَهُ في كتابِك أوْ عَلَّمتَه أحداً مِنْ خَلقِكَ أو اسْتَأثَرتَ به في عِلمِ الغيب عندك) (یعنی میں تجھ سے تیرے ہر اسم کے ساتھ سوال کرتا ہوں جسکے ساتھ تو نے اپنے آپکو مسمیٰ کیا یا اسے اپنی کتاب میں نازل کیا یا اپنی خلق میں سے کسی کو اس کی تعلیم دی یا اسے اپنے علمِ غیب تک ہی محدود رکھا) اسے احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، مالک کے ہاں کعب احبار سے ایک دعاء میں ہے: (و أسألك بأسمائك الحسنىٰ ما عَلِمتُ منها و ما لَمْ أعْلَمُ) طبری نے قتادہ سے اس کا نحو نقل کیا، حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کی موجودی میں انہی الفاظ کے ساتھ دعا کی، اسم اعظم کے بارہ میں کلام کے اثناء اس کا ذکر ہوگا، خطابی لکھتے ہیں اس حدیث میں ان اسماء کا اثبات ہے جو اس عدد کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے ماسوا کی نفی نہیں، انہیں خاص بالذکر اس لئے کیا کہ یہ معانی کے لحاظ سے اکثر وابین ہیں! حدیث میں مبتدا کی خبر (مَنْ أحْصَاها) ہے نہ کہ (لله)، یہ تمہارے اس قول کی نظیر یہ ہے: (لِزَيْدٍ ألفُ درهم أعَدَّها للصدقة) یا (لِعَمْرٍو مائة ثوب

مَنْ زَارَهُ أَلْبَسَه إِيَّاها) قرطبی نے بھی المفہم میں یہی ذکر کیا. ابن بطال نے قاضی ابوبکر بن طیب سے نقل کیا کہ حدیث میں اس امر پر دال، کوئی چیز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بس یہی اسماء ہیں، معنائے حدیث یہ ہے کہ جنہوں نے ان میں سے ننانوے کا احصاء کیا وہ جنت میں داخل ہوا، عدمِ حصر پر یہ امر دال ہے کہ ان منقولہ الفاظ میں سے اکثر صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات لامتناہی ہیں، بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ ان اسماء کے ساتھ دعاء کی جائے کیونکہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر مبنی ہے: (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا) [الأعراف: ۱۸۰] تو نبی اکرم نے آگاہی دی کہ ان کی تعداد ننانوے ہے تو انہی کے ساتھ دعاء کی جائے دیگر کے ساتھ نہیں، یہ بات ابن بطال نے مہلب سے نقل کی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ صحیح روایات میں کثیر ایسے اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دعا کرنا ثابت کرنا ہے جو قرآن میں وارد نہیں ہوئے جیسا کہ قیامِ شب کی بابت حدیثِ ابن عباس میں: (أنت المقدم و أنت المؤخر) وغیرہ وارد ہوئے، فخر رازی لکھتے ہیں جب یہ اسماء صفات میں سے ہیں اور یہ یا تو ثبوتیہ حقیقیہ ہیں جیسے (الحی) یا اضافیہ جیسے (العظیم)اور یا سلبیہ جیسے (القدوس) یا حقیقیہ و اضافیہ جیسے (القدیر) یا سلبیہ اضافیہ جیسے (الأول الآخر) یا حقیقیہ، اضافیہ اور سلبیہ جیسے (الملك) اور سلوب غیر متناہی ہے کیونکہ وہ عالم بلانہایہ اور قادر علی مالانہایۃ لہ ہے (یعنی قادرِ مطلق) تو ممتنع نہیں کہ اس کے لئے اس میں سے کوئی اسم ہو، تو اس سے لازم ہوا کہ اس کے اسماء کی کوئی انتہاء (وحصر) نہیں

قاضی ابوبکر ابن عربی نے بعض سے نقل کیا کہ اللہ کے ہزار نام ہیں بقول ان کے یہ تو ان کا ایک قلیل حصہ ہے رازی نے بعض سے نقل کیا کہ اس کی ذات کے چار ہزار اسماء ہیں ہزار نام کا کسی کو علم نہیں دیا بقیہ پر فرشتوں کو مطلع کیا جبکہ دو ہزار اسماء کا علم انبیاء کو دیا عام لوگوں کو صرف ایک ہزار کا علم ہے بقول ابن حجر یہ دعوی محتاجِ دلیل ہے بعض نے اس قول کیلئے اس امر سے استدلال کیا کہ اس حدیثِ باب میں مذکور ہے کہ وہ وتر ہے وتر کو پسند کرتا ہے جبکہ جس روایت میں سردِ اسماء ہے ان کی گنتی وتر (یعنی طاق) نہیں تو یہ اس امر پر دلیل ہے کہ ننانوے کے علاوہ بھی اس کے نام ہیں،

جو حضرات انہی ننانوے میں حصر کے قائل ہیں جیسے ابن حزم، انہوں نے اس کا تعاقب کیا کہ حدیثِ وارد (یعنی جس میں اسماء مذکور ہیں) کا مرفوع ہونا ثابت نہیں بلکہ وہ مدرج ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا، عدم حصر پر اس امر سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ یہ مفہومِ عدد ہے اور وہ ضعیف ہے، ابن حزم ان حضرات میں سے ہیں جو عددِ مذکور میں حصر کے قائل ہیں وہ اصلاً قائل بالمفہوم نہیں لیکن انہوں نے آپ کے قول: (مائة إلا واحداً) میں تاکید سے احتجاج کیا ہے، کہتے ہیں اگر یہ جائز ہوتا کہ اس عددِ مذکور سے زائد اللہ کا کوئی اسم ہوتو لازم ہو کہ اس کے سو (یا زائد) اسماء ہیں لہذا (مائة إلا واحدا) کہنا باطل قرار پائے گا، بقول ابن حجر ان کی یہ بات ما مضیٰ کے برخلاف حجت نہیں بنتی کیونکہ ان کے نزدیک حصرِ مذکور ان کے محصی کے لئے وعدِ حاصل کے اعتبار سے ہے تو جس نے دعوی کیا کہ اس سے زائد کا احصاء کرنے والے کیلئے بھی یہ وعدہ حاصل ہے اس نے خطا کی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ کے اس عدد سے زائد اسماء نہیں، اس فرمانِ خداوندی سے احتجاج کیا: (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا وَ ذَرِ الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ أَسْمَآئِهٖ) مفسرین نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں الحاد یہ ہے کہ اس کا ان الفاظ کے ساتھ تسمیہ کرے جو کتاب اور سنتِ صحیحہ میں وارد نہیں ہوئے ان میں سے کئی کا سورہ حشر کے آخر میں ذکر ہوا اختتام اس بات پر کیا کہ اللہ کے کئی اسمائے حسنیٰ ہیں، کہتے ہیں تعدادِ

مذکور سے جو بھی زائد اسماء متخیل ہیں شائد معناً وہ مکرر ہیں اگر چہ لفظاً تغایر ہو جیسے مثلاً: (غافر غفار غفور) تو اس قسم کے اسماء ایک ہی شمار ہوں گے، اگر یہ ضابطہ مدِ نظر رکھیں اور نصاً قرآن اور صحیح احادیث میں وارد اسماء جمع کریں تو وہ عددِ مذکور سے زائد نہ ہوں گے! دیگر علماء نے کہا قولہ تعالیٰ: (و للہ الأسماء الحسنی فادعوہ بھا) میں اسمائے حسنی سے مراد جو حدیث ہذا میں مذکور ہوا کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں تو اگر وہ حدیث جس میں یہ مذکور ہیں، ثابت ہے تو اسی کی طرف مصیر واجب ہے وگرنہ کلامِ پاک اور سنتِ صحیحہ سے ان کا تتبع کیا جائے،

الاسماء میں لام عہد کا ہے تو معہود ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالی نے ان کے ساتھ دعاء کا حکم دیا اور ان کے غیر کے ساتھ دعاء کرنے سے منع کیا تو مامور بہ کا وجود واجب ہے، بقول ابن حجر قرآن پاک کے حوالہ کر دینا اقرب ہے اور اللہ کا شکر ہے کہ اس کا تتبع کیا جا چکا ہے جیسا کہ اس کا ماحصل پیش کیا اب یہ بات باقی ہے کہ لفظاً اور معناً جو قرآن میں متکرر رہوئے ان کا قصد کیا جائے اور انہی پر اقتصار کیا جائے اور باقی کی گنتی احادیثِ صحیحہ سے پوری کر لی جائے، یہ ایک نئی نوع کا تتبع ہوگا امید ہے اللہ تعالی کی اس پر بھی توفیق و عنایت حاصل ہوگی

فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں جہاں تک عددِ مخصوص پر اقتصار کرنے کی حکمت ہے تو فخر رازی نے اکثر علماء سے ذکر کیا کہ یہ امر تعبدی ہے اس کی کنہہ نہیں سمجھی جا سکتی جیسے نمازوں وغیرہ کی تعداد میں یہی بات کہی گئی، ابو خلف محمد بن عبد الملک طبری سلمی سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس عدد کو خاص کرنے میں یہ اشارہ ہے کہ اسمائے ربانی کا اخذ قیاساً نہیں ہو سکتا، بعض نے اس ضمن میں یہ حکمت بیان کی کہ معان الاسماء اگر چہ کتنے ہی کثیر ہوں وہ ان مذکورہ ننانوے اسماء میں موجود ہیں، بعض نے یہ حکمت بیان کی کہ عدد زوج ہوتا ہے اور فرد بھی اور فرد زوج سے افضل ہے اور اس میں منتہی الافراد بغیر تکرار کے ننانوے ہیں کیونکہ ایک سو اور ایک میں ایک (کا عدد) مکرر ہے، فرد زوج سے اس لئے افضل ہے کیونکہ طاق جفت سے افضل ہے کیونکہ طاق صفتِ خالق اور جفت صفتِ مخلوق سے ہے اور جفت و تر کا محتاج ہوتا ہے اس کا عکس نہیں، بعض نے کہا کمال فی العدد سو میں حاصل ہے کیونکہ اعداد کی تین اجناس: آحاد، عشرات اور مِآت (یعنی اکائیاں، دھاکے اور سینکڑے) اور ألف (یعنی ہزار) ایک اور آحاد کا آغاز ہے تو اسمائے حسنی سو ہیں ایک کا علم اللہ نے محفوظ رکھا یہ اسمِ اعظم ہے اس پر کسی کو مطلع نہیں کیا تو گویا کہا گیا سو ہیں مگر ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے، دیگر اہلِ علم نے کہا جو اسم ربانی سو کی تعداد مکمل کرتا ہے وہ مخفی نہیں بلکہ (الجلالۃ) ہے، سہیلی بھی ان علماء میں شامل ہیں جنہوں نے اس پر جزم کیا، لکھتے ہیں اسمائے حسنیٰ کی تعداد جنت کے درجات کی تعداد کے مطابق سو ہے اور جو سو کے عدد کی تکمیل کرتا ہے وہ لفظِ (اللہ) ہے اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوْهُ بها) پھر لکھا پس ننانوے اللہ کیلئے ہیں اور یہ (یعنی لفظِ اللہ) ان پر زائد ہے اسی کے ساتھ سو کی گنتی مکمل ہوئی، اس حدیث کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے اسے ابو قاسم قشیری نے شرح اسماء اللہ الحسنی میں نقل کیا اور لکھا اس حدیث میں دلیل ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے کہ اگر وہ اس کا غیر ہو تو اسمائے حسنی اللہ کا غیر ہوتے کیونکہ کہا: (و للہ الأسماء الخ) پھر کہا اس سے مخلَص یہ ہے کہ یہاں اسم سے مراد تسمیہ ہے، فخر رازی کہتے ہیں ہمارے اصحاب کا مشہور قول یہ ہے کہ اسم نفسِ مسمیٰ اور غیرِ تسمیہ ہے معتزلہ کے نزدیک اسم نفسِ تسمیہ اور غیرِ مسمیٰ ہے، غزالی نے یہ رائے اختیار کی کہ یہ تینوں متباین

امور ہیں یہی میرے نزدیک حق ہے اس لئے کہ اگر اسم وضعی لحاظ سے کسی شئ پر دال ہے اور مسمی عین اسی شئ کے مسمی سے عبارت ہے تو علمِ ضروری حاصل ہے اس امر کا کہ اسم غیرِ مسمی ہے اور اس میں نزاع ہونا ممکن نہیں، ابو عباس قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں عرفِ عام میں اسم کلمہ جو مفرد شئ پر دال ہو، اس اعتبار سے اسم، فعل اور حرف کے مابین کوئی فرق نہیں کہ تینوں پر یہ تعریف صادق ہے، یہ متقرر ہو جانے کے بعد اس کا قول غلط ہے جس نے کہا اسم ہی حقیقت میں مسمیٰ ہے جیسے بعض جہال کا دعوی ہے تو ان حضرات کو الزام دیا گیا کہ جو (مثلا) نار کہے وہ جل جائے، اس کا وہ کوئی جواب نہ دے سکے

جہاں تک نحاۃ ہیں تو ان کی مراد یہ ہے کہ اسم اس حیثیت سے مسمیٰ ہے کہ صرف اسی پر ہی دال ہے اور اس کا قصد مطلوب ہوتا ہے تو اگر یہ اسم ان اسماء میں سے ہو جو ذاتِ مسمی پر دال ہیں تو ان کی اس پر دلالت کسی اور امر کا اضافہ کئے بغیر ہوگی اور اگر یہ دال علی المعنی اسماء میں سے ہے تو دلالت یہ ملی کہ یہ ذات ہی اس زائد کی طرف خاص طور سے منسوب ہے نہ کہ کوئی دیگر، اس کا بیان وتفصیل یہ ہے کہ (مثلا) جب تم نے کہا: (زید) تو یہ دال ہے ایک ذات پر جو متشخص فی الوجود ہے (یعنی مجسم حالت میں موجود) بغیر زیادت اور نقصان کے، اگر (العالم) کہا تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ذات علم کی طرف منسوب ہے (یعنی اس کے ساتھ متصف ہے) اس سے عقلی لحاظ سے صحیح ہوا کہ ایک ہی ذات کیلئے مختلف اور کثیر اسماء ہوں اور یہ اس میں موجبِ تعدُّد وتکثُّر نہیں، کہتے ہیں یہ امر بعض پر مخفی رہا تو اس خدشہ سے اس سے بدکا کہ اس سے اللہ کی ذات میں تعدد لازم آتا ہے تو کہا اسم سے مراد تسمیہ ہے اور خیال کیا کہ یہ کہنا اسے تکثُّر سے نجات دے گا، یہ دراصل غیرِ مفر سے مفر کی طرف فرار ہے، یہ اس لئے کہ تسمیہ دراصل وضعِ اسم اور ذکرِ اسم ہے تو یہ اسم کی اس کے مسمی کی طرف نسبت ہے، جب ہم کہیں کہ دو تسمیہ ہیں تو یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ اس کے دو اسماء ہیں جنہیں ہم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں تو الزام ارتکابِ تکلف کی ایک حالت پر برقرار رہا پھر قرطبی نے کہا کبھی کہا جا سکتا ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے یہ مراد لے کر کہ یہ کلمہ جو کہ اسم ہے بول کر اس سے مسمیٰ مراد لیا جائے جیسے اس آیت کی بابت کہا گیا: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)[الأعلى: ۱] ای (سَبِّحْ رَبَّكَ) تو اسم کے ساتھ مسمیٰ مراد لیا، دیگر نے کہا اس بارے تحقیق یہ ہے کہ جب تم کسی شئ کا کوئی اسم رکھو تو تین اشیاء مدنظر ہوتی ہیں: وہ اسم جو کہ لفظ ہے، تسمیہ سے قبل اس کا معنی، اور پھر بعد از تسمیہ اس کا معنی جو اب وہ ذات ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہوا اور ذات اور لفظ قطعاً باہم متغایر ہیں، نحاۃ دراصل اس کا اطلاق لفظ پر کرتے ہیں اس لئے کہ ان کا موضوعِ کلام فقط الفاظ ہیں اور وہ قطعاً غیرِ مسمیٰ ہیں اور ذات ہی قطعاً مسمی ہے اور یہ قطعاً اسم نہیں، اختلاف تیسرے امر میں ہے یعنی تلقیب سے قبل اس لفظ کا معنی! سو اہلِ کلام اسم کا اس پر اطلاق کرتے ہیں پھر اس امر میں باہم مختلف ہیں کہ یہ امرِ ثالث ہے یا نہیں؟ تب یہ اختلاف اسمِ معنوی میں ہے کہ وہ مسمیٰ ہے یا نہیں نہ کہ اسمِ لفظی میں جبکہ اسم کا غیر لفظ پر اطلاق نہیں کرتا، کہتے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ جب (مثلا) تم نے کہا: (جعفر) جس کا لقب مثلا (أنف الناقۃ) ہے تو نحوی کی لقب سے مراد (أنف الناقۃ) کا لفظ ہے جبکہ اہلِ کلام کی مراد اس کا معنی ہوگا اور یہ وہ جو اس سے سمجھا جائے مدح ہو یا ذم، نحوی کا قول کہ لقب وہ لفظ ہے جو رفعت یا تنزل کا مُشعر ہے اس سے مانع نہیں کیونکہ لفظ اس کا مشعر ہے معنی پر اپنی دلالت کی وجہ سے اور حقیقت میں معنی ہی رفعت یا اس کے نقیض کا مقتضی ہوتا ہے اور ذاتِ جعفر دونوں فریق کے نزدیک ملقب ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ اسم بارے اختلاف کہ وہ مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ مشتق اسمائے اعلام کے ساتھ خاص ہے

قرطبی مزید لکھتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے اسماء جو اگرچہ متعدد ہیں مگر اس کی ذات وترکیب میں تعدد نہیں اور نہ محسوساً جیسے جسمیات اور نہ عقلیاً جیسے محدودات! یہ تعددِ اسماء زائد علی الذات اعتبارات کے لحاظ سے ہے، پھر یہ اپنی دلالت کی جہت سے چار انواع پر ہے: اول جو مجرد ذات پر دال ہو جیسے لفظ الجلالۃ (یعنی اللہ کا لفظ) تو یہ اس پر مطلق دلالت کناں ہے بغیر کسی تقیید کے، اس سے اس کے تمام اسماء معروف ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ (الرحمن) اللہ کے اسماء میں سے ہے یہ نہیں کہا جاتا کہ (اللہ) الرحمٰن کے اسماء میں سے ہے اسی لئے اصح یہ ہے کہ یہ اسمِ علم اور غیر مشتق ہے صفت نہیں، دوم جو ذات کی صفاتِ ثابتہ پر دال ہو مثلاً (العليم القدير السميع البصير)، سوم جو کسی امر کی اللہ کی طرف اضافت پر دال ہو جیسے (الخالق الرزاق)، چہارم جو اس سے کسی شیٔ کے سلب پر دال ہو جیسے (العلی القدوس) تو یہ چاروں اقسام نفی واثبات میں منحصر ہیں

اسمائے حسنی بارے یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا یہ توقیفی ہیں؟ بایں معنی کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ اللہ کیلئے افعالِ ثابتہ سے کئی اور اسماء مشتق کر لے الا یہ کہ کتاب یا سنت میں اس بارے نص وارد ہو؟ تو فخر رازی کہتے ہیں ہمارے اصحاب کے ہاں مشہور یہ ہے کہ یہ توقیفی ہیں جبکہ معتزلہ اور کرامیہ کہتے ہیں جب عقل دلالت کرے کہ معنائے لفظ اللہ کے حق میں ثابت ہے تو اللہ پر اس لفظ کا اطلاق جائز ہوگا، قاضی ابوبکر اور غزالی کہتے ہیں اسماء توقیفی ہیں مگر صفات نہیں، بقول ان کے (یعنی قرطبی کے، ابن حجر نے قال کا لفظ استعمال کیا) یہی مختار ہے، غزالی نے اس امر پر اتفاق سے احتجاج کیا کہ ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم رسول اکرم کا کوئی ایسا نام رکھ لیں جو نہ آپ کے والدین نے رکھا اور نہ خود آپ نے (اور نہ اللہ تعالیٰ نے) اسی طرح (كل كبير من الخلق) یعنی ہر بڑا آدمی، کہتے ہیں جب یہ مخلوقین کے حق میں ممتنع ہے تو اللہ کے حق میں اس کا امتناع تو اولیٰ ہوا، اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی ایسے اسم اور صفت کا اطلاق جائز نہیں جو نقص کا موہم ہو چاہے کسی نص میں ہی اس کا ورود ہوا ہو تو مثلاً (ماهد زارع فالق) اور اس طرح کے الفاظ نہ کہے جائیں اگرچہ قرآن میں ہے: (فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ)، (أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ)، (فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ) اور نہ (ماكِر) اور (بَنَّاء) کہا جائے حالانکہ وارد ہوا: (وَ مَكَرَ اللّٰهُ) اور (وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا)، ابوالقاسم قشیری کہتے ہیں اسمائے حسنی کتاب، سنت اور اجماع سے توقیفاً ماخوذ کئے جائیں گے تو ہر اسم جو وارد ہوا، کا اطلاق اس کے وصف میں واجب ہے اور جو وارد نہیں اس کا اطلاق جائز نہیں چاہے معنی کے لحاظ سے وہ صحیح ہو، ابو اسحاق زجاج کہتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ اللہ کو ایسے الفاظ کے ساتھ پکارے جن کے ساتھ اس نے اپنی ذات کو موصوف نہیں کیا، اس بابت ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ جس کے ساتھ پکارنے کی شرع نے اجازت دی چاہے وہ مشتق ہو یا غیر مشتق وہ اس کے اسماء میں سے ہے اور ہر وہ جسے اس کی طرف منسوب کرنا جائز ہے چاہے ان میں سے ہو تاویل کا جن میں دخل ہے یا نہیں تو ایسے الفاظ اس کی صفات میں سے ہیں بطورِ اسم ان کا اس پر اطلاق ہو سکتا ہے

حلیمی لکھتے ہیں اسمائے حسنی پانچ عقائد میں منقسم ہیں: اول، اثبات الباری پر دلالت کناں، معطلین کا رد کرتے ہوئے اور یہ ہیں: (الحیُّ الباقی الوارث) اور جو ان کے ہم معنی ہیں دوم، اس کی توحید پر دلالت کناں مشرکین کا رد کرتے ہوئے اور یہ ہیں: (الكافی العلی القادر) اور ان کا نحو، سوم، اس کی تنزیہہ پر دلالت کناں مشبہہ کا رد کرتے ہوئے اور یہ ہیں: (القدوس المجيد المحيط) وغیرہ چہارم، اس اعتقاد پر دال کہ جو کچھ ہے اسی کی اختراع وایجاد ہے، علت ومعلول کے قائلین کا رد کرتے ہوئے

اور یہ ہیں: (الخالق البارئ المصور القوی) اور جو ان کے ساتھ ملحق ہیں پنجم ، اس امر پر دال کہ وہی اپنی اختراعات کا مدبر و مصرف ہے جیسے اس کی مشیت ہو، اور یہ مثلا: (القیوم العلیم الحکیم) اور جو ان کے مشابہ ہیں ، ابو العباس بن معد کہتے ہیں بعض اسماء ایسے ہیں جو ذات پر دال ہیں مثلا: اللہ اور بعض جو ذات مع السلب پر مثلا: (القدوس السلام) اور کچھ اضافت کے ساتھ جیسے: (العلی العظیم) پھر بعض جو سلب و اضافت کے ساتھ ہیں مثلا: (الملك العزیز) اور کچھ وہ جو صفت کی طرف راجع ہیں جیسے: (العلیم القدیر) اور اضافت کے ساتھ جیسے: (الحلیم الخبیر) یا قدرت مع اضافت کی طرف راجع جیسے: (القهار) اور ارادہ مع فعل و اضافت کی طرف جیسے: (الرحمٰن الرحیم) اور جو صفتِ فعل کی طرف راجع ہیں مثلا: (الخالق البارئ) اور جو دلالت علی الفعل کے ساتھ جیسے: (الکریم اللطیف)، کہتے ہیں تو تمام اسمائے حسنی ان دس (اقسام) سے باہر نہیں اور نہ ان میں کوئی ترادُف ہے کہ ہر اسم کی کوئی نہ کوئی خصوصیت ہے اگر چہ اصلِ معنی میں وہ بعض دیگر کے ساتھ متفق ہوں

ابن حجر کہتے ہیں پھر میں اس (یعنی اس سابق الذکر بحث) پر فخر رازی کی شرح اسمائے حسنی میں کلام میں مفرقا مطلع ہوا ، انہوں نے یہ بھی لکھا کہ صفات پر دال الفاظ تین (اقسام پر) ہیں: ایک جو اللہ کے حق میں قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں، دوم جو اس ضمن میں قطعیت کے ساتھ ممتنع ہیں، سوم جو ثابت تو ہیں مگر کسی کیفیت کے ساتھ مقرون ہیں، تو قسمِ اول وہ اسماء جن کا ذکر مفرداً اور مضافاً جائز ہو اور اس قسم کے اسماء کثیر ہیں مثلا (القادر القاهر) وغیرہ پھر جو مفردا جائز ہوں مضافا نہیں مگر شرط کے ساتھ جیسے (الخالق) کا لفظ تو خالق بھی جائز ہے اور (خالقُ کُلِّ شیءٍ) بھی مگر مثلا (خالق القردة) کہنا جائز نہیں ، پھر جو اس کا عکس ہیں کہ مضافاً تو ان کا استعمال جائز ہے مفرداً نہیں جیسے (منشئ) تو (منشیء الخلق) کہنا تو جائز ہے صرف منشئ نہیں ، قسمِ ثانی وہ کہ اگر سمع اس سے کسی شئ کے ساتھ وارد ہوئی ہو تو اس کا اطلاق کر کے اللہ تعالیٰ کے لائق معنی پر اسے محمول کیا جائے گا ، تیسری قسم کہ سمع اس سے کسی شئ کے ساتھ وارد ہے تو جو وارد ہے اسی کا استعمال و اطلاق کیا جائے لیکن اس پر (دیگر الفاظ کو) قیاس نہ کیا جائے اور نہ اشتقاق کے ساتھ کچھ تصرف کیا جائے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: (و مَكَرَ اللهُ) اور (يَسْتَهزِئُ بِهِمْ) تو ماکر اور مستہزئ کا اطلاق جائز نہیں

تکمیل کے عنوان سے لکھتے ہیں ان مباحث میں چونکہ اسمِ اَعظم کا ذکر ہوا ہے تو اس بارے کچھ بات کر لی جائے ، بعض حضرات نے اس کا انکار کیا ہے جیسے ابو جعفر طبری ، ابو حسن اشعری اور ان کے بعد ایک جماعت جیسے ابو حاتم بن حبان اور قاضی ابو بکر باقلانی ، یہ حضرات کہتے ہیں اسمائے حسنی میں سے بعض کو بعض پر افضل قرار دینا جائز نہیں ، بعض نے اس قول کی نسبت امام مالک کی طرف کی ہے کیونکہ انہوں نے مکروہ سمجھا ہے کہ کسی خاص سورت کا اعادہ و تر داد ہی کیا جاتا رہے (جیسے مساجد کے امام نمازِ فجر و عشاء میں ہمیشہ گنی چنی سورتیں اور آیات ہی بار بار پڑھتے رہتے ہیں) تا کہ یہ ظن نہ ہو کہ قرآن کا بعض بعض سے افضل ہے اس سے لگے گا کہ مفضول افضل سے کمتر ہے ، اس بابت جو وارد ہوا ، اسے اس امر پر محمول کیا ہے کہ اعظم سے مراد عظیم ہے اور اللہ کے سب اسماء ہی عظیم ہیں ، ابو جعفر طبری کی عبارت یہ ہے کہ اسمِ اعظم کی تعیین میں آثار باہم مختلف ہیں میرے نزدیک سب اقوال صحیح ہیں کیونکہ کسی روایت میں وارد نہیں ہوا کہ فلاں اسمِ اعظم ہے اور دیگر کوئی شئ اس سے اعظم نہیں ، گویا ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہر اسم اسمِ اعظم کے وصف کے ساتھ موصوف کیا جا سکتا ہے تو یہ عظیم کے معنی کی طرف راجع ہوگا جیسا کہ گزرا ، ابن حبان کہتے ہیں

روایات میں جو اعظمیت وارد ہے اس سے مراد داعی کیلئے اس کے ساتھ مزید ثواب کا حصول ہے جیسے قرآن میں اس کا اطلاق ہوا اور مراد قاری کا ثوابِ مزید ہے! بعض نے کہا اسم اعظم سے مراد اللہ تعالی کا ہر اسم جس کے ساتھ بندہ مستغرق ہوکر دعا کرے بایں طور کہ اس کی فکر میں اس وقت کسی غیر اللہ کا خیال نہ ہو تو جسے یہ حالت نصیب ہو اس کی (اس حالت میں کی ہوئی) دعا قبول ہوگی اس کے ہم معنی بات جعفر صادق اور جنید وغیرہما سے بھی منقول ہے، دوسرے کہتے ہیں اللہ تعالی نے اسم اعظم کا علم اپنی ذات تک محدود رکھا ہے اور کسی کو اس پر مطلع نہیں کیا، کچھ دیگر نے معیناً اس کا اثبات کیا اور اس بارے اضطراب کا شکار بنے ہیں، اس بابت جن اقوال سے میں واقف ہوا وہ چودہ ہیں: ا۔ اسم اعظم (ھو) ہے اسے رازی نے بعض اہلِ کشف سے نقل کیا اس کے لئے اس امر سے احتجاج کیا کہ کسی کبیر وعظیم کے سامنے اس کی کسی بات کا ذکر (أنت) (یعنی آپ نے کہا) سے نہیں کیا جاتا بلکہ ادباً اور تعظیماً غائب کے صیغے استعمال کرتے ہیں، ۲ ۔ یہ (اللہ) ہے کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو کبھی غیر اللہ کیلئے مستعمل نہیں ہوا اور اس لئے کہ یہی اسمائے حسنی میں اصل ہے اور اسی کی طرف ان کی اضافت کی جاتی ہے، ۳۔ یہ ہے: (اللہ الرحمن الرحیم) شائد اس کے قائلین کا مستند ابن ماجہ کی حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم سے مطالبہ کیا کہ آپ انہیں اسمِ اعظم سکھلائیں مگر آپ نے یہ مطالبہ نہ مانا تو انہوں نے نماز کی نیت باندھی اور یوں دعا گو ہوئیں: (اللّٰھم إِنِّیۡ أَدۡعُوۡكَ اللّٰهَ وَ أَدۡعُوۡكَ الرَّحۡمٰنَ وَ أَدۡعُوۡكَ الرَّحِيۡمَ وَ أَدۡعُوۡكَ بِأَسۡمَائِكَ الۡحُسۡنیٰ كُلِّهَا مَا عَلِمۡتُ مِنۡهَا وَ مَا لَمۡ أَعۡلَمۡ) اس میں ہے کہ یہ سن کر آپ نے فرمایا اسم اعظم ان اسماء میں سے ایک ہے جو ابھی تم نے کہے ہیں، بقول ابن حجر اس کی سند ضعیف ہے اور اس سے یہ استدلال محلِ نظر ہے، ۴۔ یہ ہے: (الرحمن الرحیم الحی القیوم) کیونکہ ترمذی نے اسماء بنت یزید سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے فرمایا: (اسم اللہ الأعظم فی ھاتین الآیتین: وَ إِلٰهُكُمۡ إِلٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحۡمٰنُ الرَّحِيۡمُ) [البقرہ: ۱۶۳] اور آل عمران کی یہ آیت: (اَللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الۡحَيُّ الۡقَيُّوۡمُ) [آل عمران: ۲] اسے سوائے نسائی کے باقی اصحابِ سنن نے نقل کیا ترمذی نے حسن قرار دیا ایک نسخہ میں صحیح مذکور ہوا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس میں شہر بن حوشب ہیں، ۵۔ (الحی القیوم) ابن ماجہ نے ابوامامہ سے روایت کیا کہ اسمِ اعظم تین سورتوں میں ہے: البقرۃ، آل عمران اور طٰہ، ابوامامہ سے اس کے راوی قاسم کہتے ہیں: (التمستہ منھا فعرفت أنہ الحی القیوم) (یعنی میں نے تلاش وجستجو کی تو جانا یہ الحی القیوم ہے) فخر رازی نے اسے قوی قرار دیا اور اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ دونوں اسماء عظمت بالربوبیت کی صفات میں سے ایسی دلالت پیش کرتی ہیں جو دیگر اسماء سے ظاہر نہیں ہوتی، ٦۔ یہ ہیں: (الحنان المنان بدیع السموات و الأرض ذو الجلال و الإکرام الحی القیوم) یہ احمد و حاکم کی حدیثِ انس میں مجموعاً وارد ہوئے، اس کی اصل ابوداؤد اور نسائی کے ہاں ہے ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ۷۔ (بَدِيۡعُ السَّمٰوَاتِ وَ الۡأَرۡضِ ذُو الۡجَلَالِ وَ الۡإِكۡرَامِ) اسے ابویعلی نے سری بن یحیی (عن رجل من طیء و أثنیٰ علیہ) سے نقل کیا، کہتے ہیں میں اللہ سے دعا کیا کرتا تھا کہ مجھے اسم اعظم دکھلا دے تو میں یہ عبارت کواکب پر لکھی دکھلایا گیا، ۸۔ (ذو الجلال و الإکرام) ترمذی نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو سنا کہہ رہا تھا: (أی ذو الجلال و الإکرام) تو اسے فرمایا تمہاری سن لی گئی، مانگ لو جو مانگنا ہے، فخر نے اس کے لئے یہ احتجاج کیا کہ یہ الوہیت میں معتبر تمام صفات کو شامل ہے کیونکہ (الجلال) میں جمیع سلوب (سلب کی جمع

یعنی نقائص جن کا اللہ سے سلب مقصود ہے) کی طرف اور (الإکرام) میں تمام اضافات کی طرف اشارہ ہے، ۹۔(اَللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوْلَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا أَحَد) اسے ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے حضرت بریدہ سے روایت کیا یہ سند کے لحاظ سے اس ضمن میں سب واردروایات سے ارجح ہے، ۱۰۔(ربّ ربّ) اسے حاکم نے حضرت ابودرداء اور ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (اسم الله الأکبر رَبِّ رَبِّ) ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ جب بندہ اے رب اے رب کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (لبیك عبدی سَلْ تُعْطَ) (یعنی لبیک اے میرے بندے مانگو عطا کیا جائے گا) اسے مرفوعا اور موقوفا دونوں طرح نقل کیا، ۱۱۔(دعوۃ ذی النون) (یعنی جو دعائیہ کلمات حضرت یونس کہتے رہے) اسے نسائی اور حاکم نے فضالہ بن عبید سے مرفوعا روایت کیا کہ مچھلی کے پیٹ میں حضرت یونس کی دعا یہ تھی: (لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ) اس کے ساتھ کوئی مسلمان شخص دعا نہ کرے گا مگر اس کی اللہ تعالیٰ دعا قبول فرمائے گا ، ۱۲۔ رازی نے زین العابدین سے نقل کیا کہ انہوں نے دعا کی تھی کہ اللہ انہیں اسم اعظم سکھلا دے تو خواب میں یہ جملہ دیکھا: (هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْم) ، ۱۳۔ کہ اسم اعظم اسمائے حسنی میں مخفی ہے اس کی تائید حضرت عائشہ کی سابق الذکر روایت کرتی ہے کہ جب بعض اسمائے حسنی کے ساتھ دعا کی تو نبی اکرم نے فرمایا تھا: (إنه لَفِی الأسماء التی دَعَوْتِ بها)، ۱۴۔ یہ کلمہ توحید ہے، اسے عیاض نے نقل کیا جیسا کہ گزرا

حدیثِ باب کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ ہر اسمِ خداوندی کے ساتھ جو قرآن و حدیث میں وارد ہوا، قسم منعقد ہو جائے گی، یہ وجہ غریب ہے جسے شافعیہ میں سے ابن کج نے نقل کیا، اکثر نے آنجناب کے اس فرمان کے مدنظر منع کیا: (مَنْ كَانَ حالفا فَلْيَحْلِفْ بالله) جواب دیا گیا کہ مراد ذات ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ یہی لفظ ، اسی اطلاق کی طرف حنفیہ، مالکیہ اور ابن حزم مائل ہیں ابن کج نے بھی اسے نقل کیا شافعیہ اور حنابلہ وغیرہم کے ہاں معروف یہ ہے کہ اسمائے حسنی تین اقسام پر ہیں: اول جو اللہ ہی کے ساتھ مختص ہیں جیسے لفظ الجلالہ (یعنی الله) ، الرحمن اور (رب العالمین)تو ان کے ساتھ انعقادِ قسم ہو جائے گا جب اطلاق ہو اگر چہ نیت میں اس کے غیر اللہ ہو، دوم جن کا اس (کی ذات) پر بھی اور غیر پر بھی اطلاق ہو جاتا ہے لیکن غالب اطلاق اسی کیلئے ہے جبکہ غیر کے حق میں وہ کسی نہ کسی نوع کی تقیید کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے جیسے: (الجبار الحق الرب) ونحوہا تو ان کے ساتھ حلف قسم شمار ہوگی لیکن اگر غیر اللہ کی نیت کی تب قسم نہ ہوگی ، سوم جن کا اللہ اور غیر اللہ کے حق میں علی حدِ سواء اطلاق ہوتا ہے جیسے: (الحی المؤمن) تو اگر غیر اللہ کی نیت کی جائے یا مطلقا ذکر کئے جائیں تب یہ قسم نہ شمار ہوگی اور اگر اللہ کی نیت کی تو اس بارے دو وجہیں ہیں نووی نے قسم ہونے کو صحیح قرار دیا المحرر میں یہی ہے لیکن اپنی دونوں شروح میں اس کے برخلاف یہ لکھا کہ یہ قسم شمار نہ ہوگی، حنابلہ نے اختلاف کیا چنانچہ قاضی ابو یعلی نے عدم قسم اور مجد بن تیمیہ نے المحرر میں کہا کہ یہ قسم ہے۔

(من حفظها) علی بن مدینی نے یہی نقل کیا حمیدی نے ان کی موافقت کی اسی طرح عمرو الناقد نے مسلم کے ہاں، ابن ابو عمر نے سفیان سے (من أحصاها) نقل کیا اسے مسلم اور اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا شعبہ نے بھی ابوزناد سے یہی نقل کیا جیسا کہ الشروط میں گزرا آگے التوحید میں بھی آئے گی ، خطابی کہتے ہیں اس ضمن میں احصاء کئی وجوہ کو محتمل ہے: ایک یہ کہ (معنی یہ ہو

کہ) انہیں شمار کرے حتی کہ استیفاء کرے، مراد یہ کہ بعض پر اقتصار نہ کرے لیکن سب کے ساتھ اللہ تعالی کے سامنے دست بدعا ہوا کرے اور اس کی ثناء بیان کرے تا کہ اس موعود ثواب کا حقدار بنے، دوم یہ کہ احصاء سے مراد اِطاقت (یعنی قدرت) ہے جیسے اللہ کا یہ فرمان: (عَلِمَ أَنْ لَمْ تُحْصُوْهُ) اسی سے یہ حدیث ہے: (استقیموا و لن تحصُوا) یعنی کنہِ استقامت کو تم پا نہیں سکتے، معنی یہ کہ جو ان اسماء کے حق کے ساتھ قیام کی طاقت رکھے اور ان کے مقتضا پر عمل کی وہ یہ کہ ان کے معانی کا اعتبار کرے تو ان کے واجب کو اپنے آپ پر لازم کرے تو مثلا جب کہے (الرزاق) تو وثوق بالرزق ہو (یعنی اعتقاد پختہ ہو) اسی طرح سارے اسماء، سوم کہ احصاء سے مراد ان کے معانی کا احاطہ، یہ عربوں کے قول: (فلان ذو حصاة) سے ہے یعنی ذی عقل و معرفت! اھ ملخصاً،

قرطبی لکھتے ہیں اللہ تعالی کے کرم سے امید ہے کہ جس کیلئے صحتِ نیت کے ساتھ ان مذکورہ مراتب میں سے کسی ایک کے مطابق ان اسماء کا احصاء حاصل ہوا تو اسے جنت میں داخل کرے گا، یہ تینوں مراتب سابقین، صدیقین اور اصحابِ یمین کیلئے ہیں، دیگر نے کہا (أحصاها) کا معنی (عرفها) ہے (یعنی ان کی معرفت کی) کیونکہ ان کا عارف مومن ہی ہوگا اور مومن جنت کا حقدار ہے، بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (عَدَّهَا معتقدا) (یعنی اعتقاد کے ساتھ انہیں شمار کیا) کیونکہ دہر پرست خالق کا اور فلسفی قادر کا معترف نہیں، بعض نے کہا احصاء سے مراد اللہ کی رضا اور اس کا اِعظام، بعض نے اس کا معنی عمل کیا مثلا جب (الحکیم) کہا تو اس کے سب اوامر کو تسلیم کیا کیونکہ سبھی مقتضائے حکمت پر ہیں اور جب (القدوس) کہا تو یہ بات ذہن میں رکھی کہ وہ سب نقائص سے منزہ ہے، یہ ابوالوفاء بن عقیل کا مختار ہے ابن بطال نے کہا ان پر عمل کا طریق یہ ہے کہ ان میں سے جن کے ساتھ اقتداء سائغ ہے جیسے الرحیم اور الکریم تو اللہ کو پسند ہے کہ ان کا پرتو انسانوں میں موجود ہو تو بندے کو چاہئے کہ اپنے آپ کی تمرین کرے اس خصلت پر کہ ان (کے مدلولات) کے ساتھ اتصاف صحیح ہو سکے اور جو اسماء صرف اللہ کے ساتھ مختص ہیں مثلا (الجبار العظیم) تو بندے پر واجب ہے کہ ان کا اقرار اور ان کیلئے خضوع کا اظہار کرے اور ان میں کسی صفت کے ساتھ متحلی نہ ہو (یعنی اپنے اندر مثلا صفتِ جباریت و قہاریت پیدا نہ کرے) اور جن اسماء میں معنائے وعد ہے تو ان کے تناظر میں ہمیں طمع و رغبت ہونی چاہئے اور جو معنائے وعید پر مشتمل ہیں ان کے سامنے ہمارا رویہ خشیت و رہبت والا ہونا چاہئے تو یہ ہے: (أحصاها و حفظها) کا معنی، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ جس نے عداً (یعنی شمار کر کے) ان کا حفظ اور سرداً (گن کر) ان کا احصاء کیا اور عمل نہ کیا وہ اس حافظِ قرآن کی مانند ہے جو اس کا عامل نہ ہوا، خوارج کے بارہ میں فرمایا تھا کہ قرآن پڑھیں گے مگر وہ ان کے حلقوم سے متجاوز نہ ہوگا بقول ابن حجر جو انہوں نے ذکر کیا یہ مقامِ کمال ہے اس سے لازم نہیں کہ اس شخص کو کچھ بھی ثواب نہ ملا جس نے انہیں یاد کیا اور ان کی تلاوت و دعاء کے ساتھ متعبد ہوا اگرچہ گناہوں میں وہ ملوث ہو، بے عمل قاریِ قرآن بھی کلی طور پہ ثواب سے محروم نہیں ہوتا یہی اہلِ سنت کا موقف ہے اس بارے ابن بطال کی یہ بحث اس قول کا رد نہیں کرتی کہ حفظ سے مراد ان کا سرد ہے، نووی کہتے ہیں بخاری وغیرہ محققین کا موقف ہے کہ احصاء سے مراد ان کا حفظ ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نصاً ثابت ہے، الاذکار میں لکھا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ابن جوزی کہتے ہیں جب حدیث کے بعض طرق میں (أحصاها) کی بجائے (من حفظها) ثابت ہے تو ہمارا مختار یہی ہے کہ مراد عدّ ہے یعنی جس نے انہیں گنا تا کہ مکملاً حفظ کرے (یعنی گن کر پورے ننانوے یاد کئے) بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ کسی طریق میں (حفظها) کے ذکر سے لازم نہیں کہ

زبانی ان کا سرد متعین و مراد ہے بلکہ معنوی حفظ بھی محتمل ہے! بعض نے کہا اسمائے حسنیٰ کے حفظ سے مراد حفظِ قرآن ہے کیونکہ سبھی اس میں مذکور ہیں تو جس نے تلاوتِ قرآن کو اپنا شعار بنالیا اور اس میں وارد اسمائے حسنی کے ساتھ دعائیں کیں اسے مقصود حاصل ہوا، نووی کہتے ہیں یہ ضعیف ہے بعض نے کہا مراد یہ کہ قرآن سے ان کا تتبع کیا بقول ابن عطیہ (أحصاھا) کا معنی ہے: (عَدَّھا و حَفِظَھا) اور یہ ان پر ایمان، ان کی تعظیم، ان میں رغبت اور ان کے معانی پر اعتبار کو بھی متضمن ہے، اصیلی کہتے ہیں احصاء سے مراد فقط شمار کرنا نہیں کیونکہ یہ تو کبھی فاجر بھی کر سکتا ہے اصل مراد ان پر عمل ہے، ابونعیم اصفہانی کہتے ہیں حدیث میں مذکور احصاء سے مراد شمار کرنا نہیں بلکہ عمل، ان کے معانی کا تعقُّل اور ان پر ایمان ہے، ابوعمر طلمنکی کہتے ہیں اسمائے حسنی اور صفات کی تمام معرفت میں سے جن کا داعی اور حافظ مستحق ہوا اس کا جو رسول اللہ نے فرمایا، ان اسماء وصفات کی معرفت کے ساتھ ان فوائد اور حقائق کی بھی معرفت جن پر یہ دال ہیں جسے ان کا علم نہ ہوا وہ ان اسماء کے معانی کا عالم نہ ہوا اور نہ وہ ان کے ذکر کے ساتھ ان کے مدلولات سے مستفید ہوا

ابوعباس بن معد کہتے ہیں احصاء دو معانی کو محتمل ہے ایک یہ کہ کتاب وسنت سے ان کا تتبع حتی کہ اس کے لئے یہ حاصل ہوں، دوم کہ اکٹھے کر لینے کے بعد انہیں حفظ کرے، کہتے ہیں اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں (من حفظھا) ہے، بقول ان کے یہ احتمال بھی ہے کہ اولا (من أحصاھا الخ) کہا ہو، اور علماء کو ان کی تلاش وجستجو پر ترغیب دلائی پھر امت پر معاملہ آسان کرتے ہوئے خود ہی پورے کے پورے انہیں بتلائے اور فرمایا جس نے انہیں حفظ کیا داخلِ جنت ہوا، بقول ابن حجر یہ نہایت بعید احتمال ہے کیونکہ یہ اس بات پر متوقف ہوا کہ نبی اکرم نے دو مرتبہ یہ حدیث بیان کی لیکن کہاں سے یہ ثابت ہو جبکہ مخرج اللفظین واحد ہے؟ (میرے خیال میں یہ بعید نہیں کیونکہ لازمی بات ہے آنجناب احادیث کو کئی مرتبہ اور مختلف مجالس میں بیان کرتے ہوں گے کیونکہ یہ دین کے مسائل ہیں اور آپ ایک ہی دفعہ ان کے بیان پر اکتفاء نہیں کر سکتے تھے کہ سارے صحابہ تو ایک مجلس میں موجود نہ ہوا کرتے تھے شائد اسی باعث ایک مفہوم پر مشتمل حدیث کی روایت میں کئی دفعہ معمولی تغایرُ الفاظ نظر آتا ہے) کہتے یہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اور یہ اختلاف ان سے بعض رواۃ کی جانب سے ہے کہ کون سا لفظ کہا (انہوں نے بھی ایک ہی مرتبہ تو اسے تحدیث نہ کیا ہوگا، ہوسکتا ہے کبھی یہ لفظ اور کبھی وہ لفظ ذکر کیا ہو) کہتے ہیں احصاء کے کئی دیگر معانی بھی ہیں ان میں سے احصائے فقہی بھی ہے یعنی ان کے لغوی معانی کا علم اور ان وجوہ پر ان کی تنزیہہ جن پر شریعت محمول کرتی ہے پھر نظری احصاء بھی وہ یہ کہ ہر اسم کا معنی اس کے صیغہ کو مدنظر رکھتے ہوئے جانے اور عالمِ وجود میں اس کے اثرِ ساری کے ساتھ اس پر مستدل ہو تو کسی بھی موجود سے اس کا گزر نہ ہو مگر ان اسماء کے معانی میں سے کوئی معنی اس کے لئے ظاہر ہو (یعنی ہر جگہ اللہ کی قدرت کے نشان مدِ نظر رکھے) اور ان کے بعض کے خواص، موقع قید اور ہر اسم کا مقتضا پہچانے، کہتے ہیں یہ ارفع مراتبِ احصاء ہے اور اس کی تمامیت یہ کہ ان اسماء میں سے ہر اسم کے اقتضاء کے مطابق ظاہری و باطنی عمل کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ رہے تو اس کی اس طور عبادت کرے جس کا اللہ تعالیٰ اپنی ذات پر واجب کی ہوئیں ان صفاتِ مقدسہ کی رو سے حقدار ہے تو جس کیلئے تمام مراتبِ احصاء کا حصول ہوا اسے غایت ملی اور جسے ان کے مَناحی میں سے ایک منحیٰ (یعنی رتبہ) عطا ہوا اس کا ثواب بھی اسی کے بقدر رہا

بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں ابن مردویہ کی تفسیر اور ابونعیم کے ہاں ابن سیرین عن ابو ہریرہ کے طریق سے (من أحصاھا) کی

بجائے یہ الفاظ ہیں: (مَنْ دَعَا بها دَخَلَ الجنة) اس کی سند میں حصین بن مخارق ہے جو ضعیف ہے، خلید بن دعلج نے اپنی روایت میں جس کا اشارہ گزرا، (و كُلُّهَا في القرآن) مزاد کیا ہے یہ سعید بن عبدالعزیز کے قول سے بھی منقول ہے اسی طرح ابن عمر اور ابن عباس کی اکٹھی حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ: (و هي في القرآن) ، کتاب التوحید میں اسمائے حسنی میں سے کثیر کی شرح بیان ہوگی جہاں بخاری نے ان پر تراجم قائم کئے ہیں، آپ کا قول: (دخل الجنة) فعل ماضی کے ساتھ تعبیر اس کے تحققِ وقوع کیلئے اور اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ اگرچہ ابھی اس کا وقوع نہیں ہوا مگر وہ حکمِ واقع میں ہے کیونکہ لامحالہ ایسا ہونے والا ہے۔

(و هو وتر الخ) روایتِ مسلم میں ہے: (و الله وترٌ يُحِبُّ الوتر) شعیب بن ابوحمزہ کے ہاں ہے: (إنه وتر يحب الوتر) واو پر زبر اور زیر دونوں درست ہیں، وتر فرد ہے اللہ کے حق میں اس کا معنی ہے کہ وہ ایسا واحد ہے کہ اس کی ذات میں اس کی کوئی نظیر نہیں اور نہ انقسام ہے، عیاض لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اعداد میں وتر کو شفع پر فضیلت حاصل ہے اس کے اسماء میں کیونکہ یہ اس کی صفات میں وحدانیت پر دال ہیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اگر ان کے ساتھ مراد وحدانیت پر دلالت ہوتی تو تعدُّدِ اسماء نہ ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شیٔ میں وتر کو پسند کرتا ہے اگرچہ متعدد ہو وہ جس میں وتر ہے، بعض نے کہا یہ ان کی طرف منصرف ہے جو وحدانیت اور علی سبیل الاخلاص تفرُّ د کے ساتھ اللہ کی عبادت کرتے ہیں، بعض نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کثیر اعمال و طاعات میں وتر کا حکم دیا ہے جیسے پانچ نمازیں، رات کا وتر، طہارت کے اعداد (یعنی تین تین مرتبہ دھونا ہے) میت کی تکفین (یعنی تین یا پانچ کپڑے) اسی طرح کثیر مخلوقات کا معاملہ ہے جیسے ارض و سماء اھ ملخصا، قرطبی کہتے ہیں بظاہر یہاں وتر جنس کیلئے ہے کہ کوئی معہود نہیں جس کا ذکر ہوا ہو حتی کہ اس پر محمول کیا جائے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ وہ وتر ہے اور پسند کرتا ہے ہر وتر کو جسے اس نے مشروع کیا، اس کی اس کے لئے محبت سے مراد کہ اس کا حکم دیا اور اس پر ثواب عطا کیا (یہاں محشی پھر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ محبت کی اس کے آثار میں سے ایک اثر کے ساتھ تاویل ہے، واجب یہ ہے کہ حقیقۃً ہی اس صفت کا اللہ کی ذات کیلئے اثبات کیا جائے اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہے تعظیما، تقدیسا، اِثباتا اور نفیاً بغیر تکییف و تمثیل کے اور بغیر تحریف و تعطیل کے جیسے دیگر اسماء و صفات کی نسبت یہ واجب ہے) اس عموم کیلئے صالح ہے وہ جسے اپنی مخلوقات میں سے وتر اً پیدا کیا گیا، اس محبت سے مراد یہ کہ اسے اس کے ساتھ مخصص کیا کسی حکمت کے مدنظر جسے وہی جانتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد بعینہ وتر ہو اگرچہ پہلے اس کا ذکر نہیں گزرا، پھر ان حضرات کا باہم اختلاف ہوا تو کہا گیا نمازِ وتر مراد ہے بعض نے جمعہ کی نماز کہا بعض نے جمعہ کا دن کہا بعض نے یومِ عرفہ اور بعض نے حضرت آدم کہا گئی اور اقوال بھی ہیں، کہتے ہیں اشبہ وہی جو گزرا کہ عموم پر محمول کیا جائے، کہتے ہیں میرے لئے ایک اور توجیہ بھی ظاہر ہوئی ہے وہ یہ کہ وتر سے مراد توحید ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات، کمال اور افعال میں واحد ہے اور وہ توحید کو پسند کرتا ہے یعنی کہ اسے واحد مانا جائے اور اس کے انفراد بالالوہیت کا اعتقاد رکھا جائے کہ خلق میں کوئی اس کا مشارک نہیں، اس سے حدیث کا اول اور آخر باہم ملتئم ہو جاتا ہے، بقول ابن حجر شائد جس نے اسے نمازِ وتر پر محمول کیا اس کا استناد اس حدیثِ علی پر ہے: (إن الوتر ليس بحَتْم كالمكتوبة و لكن رسول الله ﷺ أَوْتَرَ ثم قال: أَوْتِرُوا يا أهل القرآن فإن الله وِترٌ يُحِب الوتر) (یعنی وتر فرائض کی مانند حتمی نہیں لیکن نبی پاک نے وتر ادا کئے اور فرمایا اے اہلِ قرآن وتر پڑھو کہ اللہ وتر ہے اور وہ وتر کو پسند کرتا ہے) اسے سنن اربعہ میں نقل کیا اور ابن خزیمہ نے صحت کا

حکم لگایا سیاق انہی کا ہے تو اس تاویل پر اس حدیث میں لام عہد کا ہے کیونکہ مامور بہ وتر کا ذکر (کبھی) کیا جا چکا تھا لیکن لازم نہیں کہ دوسری حدیث کو اس پر محمول کیا جائے بلکہ اس میں عموم اظہر ہے جیسا کہ حدیثِ علی میں بھی عموم ہونا محتمل ہے، ابو زید بلخی نے صحتِ حدیث میں طعن کیا یہ کہہ کر کہ دخولِ جنت تو قرآن میں بذلِ نفس و مال کے ساتھ مشروط ہے تو مجرد ان اسماء کے حفظ کے ساتھ کیسے دخولِ جنت کا کوئی حقدار ہوسکتا ہے جو نہایت قلیل وقت میں ممکن ہے؟ تعاقب کیا گیا کہ شرطِ مذکور مطرد نہیں اور نہ اس میں حصر ہے بلکہ کبھی اس کے بغیر بھی جنت کا حصول ہو جاتا ہے جیسے غیر جہاد کے کئی اعمال کی بابت وارد ہوا ہے کہ ان کا فاعل جنت جائے گا، جہاں تک یہ دعویٰ کہ ان کا حفظ تو تھوڑی سی مدت میں ہوسکتا ہے تو یہ ان حضرات پر وارد ہے جنہوں نے احصائے مذکور اور حفظِ مذکور کو بس اس امر پر محمول کیا کہ انہیں زبانی یاد کرے لیکن جنہوں نے سابق الذکر دیگر وجوہ میں سے کسی کے مطابق تاویل کی ان پر نہیں، اول سے جواب یہ ممکن ہے کہ اللہ کا فضل واسع ہے۔

علامہ انور باب (لله مائة أسماء الخ) کے تحت کہتے ہیں ایک کم رکھا تا کہ وتریت کا ابقاء ہو، (قال أبو عبد الله من أحصاها من حفظها) کے تحت کہتے ہیں احصاء کے معنی میں اختلاف کیا گیا ہے صوفیہ نے کہا مراد ان اسماء کے ساتھ تخلّق ہے (یعنی انکی صفات سے آراستہ ہونا) جبکہ علماء نے حفظ مراد لیا بخاری کا بھی اسی پر جزم ہے، میں کہتا ہوں یہی اصوب ہے کیونکہ نبی اکرم نے جب دعاء یا ذکراً ان کی تعلیم دی تو ان کا حفظ مراد تھا نہ کہ اس کے ساتھ تخلق، ہاں اگر اس ضمن میں اللہ کسی پر تفضّل کرے اور اس میں اپنے اسماء کے آثار پیدا فرما دے تو یہ ایک دیگر معاملہ ہے یہ اگرچہ سعادتِ عظمٰی ہے مگر معنائے حدیث سے دیگر ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ترمذی نے بھی (الدعوات) میں تخریج کیا۔

- 69 باب الْمَوْعِظَةِ سَاعَةً بَعْدَ سَاعَةٍ (وعظ کبھی کبھار ہونا چاہئے)

اس باب کی کتاب الدعوات کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ موعظت میں اکثر اللہ کا ذکر بھی شامل ہوتا ہے اور پہلے گزرا کہ ذکر جملہِ دعاء میں سے ہے۔

- 6411حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ قَالَ كُنَّا نَنْتَظِرُ عَبْدَ اللَّهِ إِذْ جَاءَ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ فَقُلْنَا أَلاَ تَجْلِسُ قَالَ لاَ وَلَكِنْ أَدْخُلُ فَأُخْرِجُ إِلَيْكُمْ صَاحِبَكُمْ وَإِلاَّ جِئْتُ أَنَا .فَجَلَسْتُ فَخَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِهِ فَقَامَ عَلَيْنَا فَقَالَ أَمَا إِنِّي أُخْبَرُ بِمَكَانِكُمْ وَلَكِنَّهُ يَمْنَعُنِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَتَخَوَّلُنَا بِالْمَوْعِظَةِ فِي الأَيَّامِ كَرَاهِيَةَ السَّآمَةِ عَلَيْنَا

.طرفاه 68، - 70

ترجمہ: شقیق کہتے ہیں ہم عبد اللہ بن مسعود کے منتظر تھے کہ (مشہور نخعی تابعی) یزید بن معاویہ آ گئے ہم نے کہا کیا بیٹھیں گے نہیں؟ کہا نہیں لیکن میں اندر جا کر تمہارے استاذ (ابن مسعود) کو باہر لاتا ہوں، نہ آئے تو میں اکیلا ہی آ جاؤں گا، کہتے ہیں ابن

مسعود ان کا ہاتھ پکڑے آئے اور کھڑے کھڑے کہنے لگے مجھے علم تھا کہ تم لوگ موجود ہو مگر اس چیز نے باہر آنے سے منع کیا کہ نبی پاک بس مقررہ ایام میں ہی وعظ فرمایا کرتے تھے تا کہ ہمیں اکتاہٹ نہ ہو۔

شقیق سے مراد ابو وائل ہیں کتاب العلم میں ثوری عن اعمش کے طریق سے بھی یہی گزرا وہاں اعمش کے ابو وائل سے سماع سے متعلق بات کی تھی، عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔(جاء يزيد بن معاوية) مسلم کی ابو معاویہ عن اعمش عن شقیق کے طریق میں ہے کہ ہم حضرت عبداللہ کے دروازے کے پاس بیٹھے ان کا انتظار کر رہے تھے کہ: (فمر بنا يزيد بن معاوية النخعي) بقول ابن حجر یہ کوفی تابعی ثقہ اور عابد ہیں عجلی نے ذکر کیا کہ یہ ربیع بن خثیم کے طبقہ کے تھے بخاری نے تاریخ میں ذکر کیا کہ فارس میں جہاد کرتے ہوئے یہ شہید ہوئے گویا خلافتِ عثمان میں، صحیحین میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے مجھے ان سے منقول کسی روایت کا علم نہیں، اس میں ابن تین کا رد ہے جو انہیں عیسی قرار دیتے ہیں مسلم کی روایت میں ہے کہ ان سے کہا انہیں (یعنی ابن مسعود کو) ہماری بابت بتلائیے تو وہ ان کے ہاں گئے۔

(أخبر) صیغۂ مجہول، العلم میں گزرا کہ یہ بات ابن مسعود نے ان کے قول کہ ہماری خواہش تھی کہ آپ ہر روز ہمیں وعظ کریں کے جواب میں کہی تھی ابن مسعود انہیں ہر جمعرات کو درس دیا کرتے تھے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ ابن مسعود نے کہا مجھے برا لگتا ہے کہ تمہیں اکتاہٹ میں ڈالوں۔(كان يتخولنا الخ) اس بارے بحث گزری، خطابی کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ آنجناب صحابہ کرام کی تعلیم و وعظ کے سلسلہ میں مناسب اوقات کا خیال رکھا کرتے تھے روزانہ ایسا نہ کرتے تا کہ اکتاہٹ پیدا نہ ہو، تخول بمعنی تعہّد ہے کہا گیا کہ بعض نے حاء کے ساتھ روایت کیا ہے اور مراد یہ بیان کی کہ ان احوال و اوقات کا خیال رکھتے جن میں وعظ کیلئے ان میں نشاط ہوتی اور وعظ کا اکثار نہ کرتے تا کہ ملل نہ ہو (تبلیغی بزرگوں کی طرح نہیں کہ تقریبا ہر نماز کے بعد لوگوں کو گھیر کر بیٹھ جائیں اور پھر طول بیانی کا مظاہرہ کریں)، طیبی نے یہ نقل کیا اور لکھا لیکن صحاح میں روایت خاء کے ساتھ ہی ہے۔(في الأيام) یعنی (مثلا) کئی دن وعظ فرماتے پھر کئی دن چھوڑے رکھتے کتاب العلم میں اس کے لئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (من جعل لأهل العلم أياما معلومة)۔

(كراهية السآمة علينا) علينا کی توجیہہ گزری ہے، کتاب العلم میں گزرا کہ سآمۃ مشقت کے معنی کو متضمن ہے تو (على) کے ساتھ متعدی ہوا، اسی سے نبی اکرم کا صحابہ کرام کے ساتھ رفق اور ان کی تعلیم و تفہیم کے ضمن میں حسنِ توصل عیاں ہوا تا کہ نشاط و تشوق کے ساتھ آپ سے اخذ کریں نہ کہ ضجر و ملل (یعنی تنگی اور اکتاہٹ) کے ساتھ اور تا کہ معلمین اور واعظین کیلئے رہنمائی ہو کہ تدریجی انداز سے تعلیم و تربیت مشقت میں کم اور کدّ و مغالبت کی نسبت ثابت قدم رہنے کے لحاظ سے اولی ہے، اس میں ابن مسعود کی منقبت بھی ثابت ہوئی کہ قول و فعل میں نبی اکرم کی متابعت کرتے اور اس پر محافظت کرتے تھے۔

خاتمہ

کتاب الدعوات (145) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (41) معلقات ہیں، مکررات کی تعدا۔ اب تک کے صفحات میں (121) ہے سوائے آٹھ کے بقیہ متفق علیہ ہیں، اس میں نو آثارِ صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

۸۱۔کتاب الرّقاق

(رقت طاری کرنے والی احادیث)

1- باب مَا جَاءَ فِي الرِّقَاقِ وَأَنْ لَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشُ الآخِرَةِ

(زندگانی درحقیقت اخروی زندگی ہے)

ابوذر کے سرخسی سے نسخۂ صحیح میں یہی ہے ان کی مستملی اور کشمیہنی سے روایتِ صحیح میں (الصحة و الفراغ) ساقط ہے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں بھی لیکن کہا: (و أن لا عيش الخ) ابوالوقت کے نسخہ میں بھی یہی ہے مگر کہا: (باب لا عيش الخ) کریمہ عن کشمیہنی کے نسخہ میں (ما جاء في الرقاق و أن لا عيش إلا عيش الآخرة) ہے مغلطائی لکھتے ہیں ایک جماعتِ علماء نے اپنی کتب میں (الرقائق) ذکر کیا ہے بقول ابن حجر ان میں ابن مبارک اور نسائی نے الکبریٰ میں! نسفی عن بخاری کے ایک معتمد نسخہ میں بھی یہی ہے معنی ایک ہے، رقائق اور رقاق رقیقۃ کی جمع ہے، ان احادیث کا اس کے ساتھ اس لئے تسمیہ رکھا کہ ان کے پڑھنے سے دل میں رقت پیدا ہوتی ہے، اہلِ لغت کہتے ہیں رقت رحمت ہے اور غلظ کا عکس ہے کثیر الحیاء آدمی کیلئے کہا جاتا ہے: (رَقَّ وجهُهُ استحياءً) راغب کہتے ہیں جسمانی رقت (یعنی نحافت) کا عکس صفاقت ہے جیسے: (ثوب رقيق) اور (ثوب صفيق) (یعنی موٹا کپڑا) اور اگر نفس میں ہو تو اس کا عکس قسوت ہے جیسے (رقيق القلب) اور (قاسي القلب)، بقول جوہری (ترقيق الكلام أي تحسينه)۔

6412 - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ هُوَ ابْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ

6412م - قَالَ عَبَّاسٌ الْعَنْبَرِيُّ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنْ أَبِيهِ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا دو نعمتیں ایسی ہیں کہ اکثر لوگ ان کی قدر نہیں کرتے: صحت وتندرستی اور فارغ البالی (یعنی کام کاج سے فراغت اور فرصت کے لمحات)۔

اکثر کے ہاں شیخِ بخاری کا نام الف لام کے ساتھ ہے، یہ اسم بلفظِ نسب ہے یہ شیوخِ بخاری کے طبقۂ علیاء میں سے تھے احمد نے بعینہٖ یہی حدیث ان سے تخریج کی ہے۔(هو ابن أبي هند) ضمیر سعید کیلئے ہے نہ کہ عبداللہ کیلئے، یہ مصنف کی توضیح ہے احمد کی روایت میں (عن مكي و وكيع جميعا حدثنا عبد الله بن سعيد بن أبي هند) ہے عبداللہ مذکور صغار تابعین میں سے ہیں ابوامامہ بن سہل جیسے صغار صحابہ سے ان کی ملاقات ثابت ہے۔(نعمتان مغبون الخ) سب رواۃ کے ہاں یہی عبارت ہے لیکن احمد نے: (الفراغ والصحة) نقل کیا ابونعیم نے مستخرج میں اسے اسماعیل بن جعفر، ابن مبارک اور وکیع کلھم عن عبداللہ سے اپنی سند

کے ساتھ: (الصحة و الفراع نعمتان مغبون فیھما کثیر من الناس) نقل کیا، یہ تبیین نہیں کی کہ سیاق کس کا ہے، دارمی نے بھی انہی شیخِ بخاری مکی سے اسے روایت کرتے ہوئے یہ زیادت کی ان کے الفاظ ہیں: (إن الصحة و الفراغ نعمتان من نعم اللہ) باقی اسی جیسا ہے یہ زیادت یعنی (من نعم اللہ) ابن عدی کی روایت میں بھی ہے، نعمتان نعمة کی تثنیہ ہے حالتِ حسنہ (اچھی حالت) کو کہتے ہیں بعض نے کہا یہ ایسی منفعت جو غیر کیلئے بطورِ احسان کی گئی ہو، غبن سکون وتحریک کے ساتھ، جوہری کے بقول یہ خرید و فروخت کے امور میں سکون اور رائے متحرک کے ساتھ ہے اس پر اس حدیث میں دونوں طرح درست ہے کیونکہ جو انہیں (یعنی صحت و فراغت کو) مناسب کاموں میں استعمال نہیں کرتا تو اس نے غبن کیا کہ نہایت سستا انہیں بیچ دیا اور اس بابت اس کی سوچ قابلِ تعریف نہ ہوئی، ابن بطال کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ (عموما) آدمی اس طور فارغ نہیں رہتا کہ اس کا بدن بھی مکفی (یعنی قوتیں قائم ہوں) اور صحیح وسلامت ہو تو جس کیلئے یہ حاصل ہو وہ اس امر پر حریص ہو کہ غبن نہ کرے یعنی اللہ کے شکر کا ترک اس عظیم نعمت پر جو اس نے اس پر کی اور اس کے شکر کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب ہو تو جس نے اس ضمن میں تفریط کی وہ مغبون ہے، (کثیر من الناس) سے اشارہ دیا کہ کم ہی لوگ ہیں جنہیں رشد وسداد کی توفیق ملتی ہے! ابن جوزی کے بقول کبھی انسان صحیح وسلامت ہوتا ہے مگر معاش کی مشغولیات کی وجہ سے متفرغ نہیں ہوتا اور کبھی فکرِ معاش سے تو مستغنی ہے مگر صحت قائم نہیں عموما جب یہ دونوں چیزیں حاصل ہوتی ہیں تو بندے پر اطاعت سے سستی غالب ہو جاتی ہے تو ایسا شخص مغبون ہے، اس کا تکملہ یہ ہے کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور ایسی تجارت ہے جس کا نفع آخرت میں ظاہر ہوگا تو جس نے صحت وفراغت کو اللہ کی اطاعت کے افعال ٰمیں صرف کیا وہ مغبوط (یعنی قابلِ رشک) ہے اور جس نے ان کا استعمال اللہ کی معصیت میں کیا وہ مغبون ہے کیونکہ فراغت شغل اور صحت سقم سے معقب ہے، سقم نہ بھی ہو تو بڑھاپا تو ہے ہی (جو بجائے خود ایک عظیم سقم ہے) جیسے کسی شاعر نے کہا: (یَسُرُّ الفتیٰ طولُ السلامةِ و البَقا فکیف تَریٰ طُولَ السلامة یفعلُ یَرُدُّ الفتی بعدَ اعتدالٍ و صحةٍ یَنُوءُ إذا رَامَ القیامَ و یُحمَلُ) (یعنی انسان طولِ سلامتی اور بقاء کو پسند کرتا ہے لیکن یہ دیکھو طول سلامتی اس کے ساتھ کیا کرتی ہے؟ کہ اسکی حالت یہ ہو جاتی ہے کہ اعتدال و صحت کے بعد اب مشکل سے اٹھتا ہے بلکہ سہارا دے کر اٹھایا جاتا ہے) طیبی لکھتے ہیں نبی اکرم نے مکلّف کی مثال تاجر کے ساتھ دی ہے جس کے پاس اس کا راسِ مال ہے اور اس کی خواہش ہے کہ راس مال بھی سلامت رہے اور فائدہ ونفع بھی حاصل ہو تو اس ضمن میں اس کا طریق یہ ہے کہ ایسے شرکاء تلاش کرتا ہے جو اس کے ساتھ صدق وحذق کا معاملہ کریں تاکہ اس سے کوئی غبن نہ ہو جائے تو صحت و فراغت راس المال ہیں اور اسے چاہئے کہ اللہ کے ساتھ ایمان، مجاہدہِ نفس اور طاعت کا معاملہ کرے تاکہ دنیا وآخرت کی بھلائی کمائے، سورۃ الصّف کی یہ آیت بھی مفہوم میں اس سے قریب ہے: (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُم مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ) [۱۵] اس پر لازم ہے کہ نفس کی طاعت اور معاملہِ شیطان سے بچے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ربح ونفع کے ساتھ ساتھ راس المال ہی ضائع ہو جائے، (مغبون فیھا کثیر من الناس) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی نظیر یہ ہے: (وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ) [سبأ : ۱۳] تو حدیث میں کثیر کا لفظ قرآن میں قلیل کے لفظ کے بمقابلہ ہے، ابن عربی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی انسان پر اولین نعمت بارے اختلافِ اقوال ہے بعض نے کہا یہ ایمان ہے جبکہ بعض نے حیات اور بعض نے صحت کہا، اول اولیٰ ہے کہ یہ نعمتِ مطلقہ ہے، جہاں تک حیات وصحت

ہیں تو یہ دنیوی نعمتیں ہیں اور حقیقۃً یہ نعمتیں تبھی ہوں گی جب ایمان کے مصاحب ہوں، اس جہت سے کثیر لوگ مغبون ہوتے ہیں یعنی ان کا نفع ضائع ہو جاتا یا اس میں کمی ہو جاتی ہے تو جس نے نفسِ امارہ کے ساتھ استرسال کیا (یعنی اسے ہلکا لیا) تو حدود کی محافظت اور طاعت پر مواظبت چھوڑ دی تو اس نے غبن کیا پھر بالخصوص اسے نعمتِ فراغت بھی حاصل تھی کیونکہ مشغول کا کبھی عذر ہو سکتا ہے مگر فارغ کا نہیں اس کی کوئی معذرت و عذر نہیں اس پر حجت قائم ہے۔

(و قال عباس العنبری) یہ ابن عبد العظیم ہیں جو یکے از حفاظ تھے بصری اور اوساط شیوخِ بخاری میں سے ہیں ابن ماجہ نے اپنی سنن کی کتاب الزھد میں باب (الحکمة منه) کے تحت ان سے یہی روایت تخریج کی، حاکم کہتے ہیں اس حدیث کے ساتھ ابن مبارک نے اپنی کتاب (یعنی کتاب الزھد) کو شروع کیا انہی عبد اللہ بن سعید سے اسی اسناد کے ساتھ اسے نقل کیا بقول ابن حجر اسے ترمذی اور نسائی نے ان کے طریق سے تخریج کیا ہے ترمذی لکھتے ہیں عبد اللہ بن سعید سے اسے کئی ایک نے مرفوعا روایت کیا ہے جبکہ بعض نے ابن عباس پر موقوف کیا، اس باب میں حضرت انس سے بھی روایت ہے اسے اسماعیلی نے کئی طرق کے ساتھ ابن مبارک سے نقل کیا، پھر دو طرق کے ساتھ اسماعیل بن جعفر عن عبد اللہ بن سعید سے پھر بندار عن یحی قطان عن عبد اللہ سے پھر لکھا بندار کہتے ہیں کئی دفعہ یحی نے اسے موقوفا تحدیث کیا اسے ابن عدی نے بھی ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا ہے۔

اسے ترمذی نے (الزھد) اور نسائی اور ابن ماجہ نے (الرقائق) میں نقل کیا۔

- 6413حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اللَّهُمَّ لاَ عَيْشَ إِلاَّ عَيْشُ الآخِرَهْ فَأَصْلِحِ الأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَهْ

.أطرافه 2834، 2835، 2961، 3795، 3796، 4099، 4100، 7201 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۳۵۳)

(عن معاوية بن قرة) یعنی ابن ایاس مزنی، قرہ صحابی ہیں فضائلِ انصار کی شعبہ سے روایت میں گزرا: (حدثنا أبو إياس معاوية بن قرة) ایاس وہ قاضی ہیں جو ذہانت کے ساتھ بہت مشہور تھے۔ (فأصلح الأنصار الخ) فضائلِ انصار کی روایت میں اس عبارت کی بابت شعبہ پر اختلاف کا بیان گزرا وہاں شعبہ کی قتادہ عن انس سے روایت کو اس پر معطوف کیا تھا اور اس میں بعض کی یہ زیادت بھی مذکور تھی کہ یہ خندق کے دن کا واقعہ ہے تو یہ اگلے باب کی حدیثِ سہل بن سعد کے مطابق تھا جس میں یہ زیادت تھی کہ صحابہ کرام یہ کہتے تھے: (نحن الذين بايَعُوا محمدا على الجهاد ما بَقِينا أبدا) تو اس کے جواب میں نبی اکرم نے یہ دعائیہ شعر پڑھا تھا، غزوہ خندق کے باب میں عبد العزیز بن صہیب عن انس سے اس سے اتم سیاق گزرا اس میں حمید عن انس کی روایت میں تھا کہ یہ ایک ٹھنڈی صبح تھی (جب خندق کھود رہے تھے) اور ان کے پاس غلام نہ تھے جو یہ کام کر دیتے نبی اکرم نے جب ان کی تھکاوٹ اور بھوک والی حالت ملاحظہ فرمائی تو زبانِ مبارک پر یہ الفاظ جاری ہوئے۔

- 6414حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْمِقْدَامِ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ السَّاعِدِيُّ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَنْدَقِ وَهْوَ يَحْفِرُ وَنَحْنُ نَنْقُلُ التُّرَابَ وَيَمُرُّ بِنَا فَقَالَ اللَّهُمَّ لاَ عَيْشَ إِلاَّ عَيْشُ الآخِرَهْ فَاغْفِرْ لِلأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَهْ تَابَعَهُ

سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

طرفاه 3797، - 4098 (سابقہ ہے)

فضیل بن سلیمان نمیری ہیں صدوق ہیں البتہ حافظہ میں کوئی شئ تھی (یعنی اتنا قوی نہ تھا)۔ (و هو يحفر الخ) فضائلِ انصار میں عبد العزیز بن ابو حازم عن ابیہ عن سہل کی روایت میں گزرا کہ نبی اکرم تشریف لائے صحابہ خندق کھودر ہے تھے، تطبیق یہ ہوگی کہ بعض آپ کے ہمراہ کھدائی کرتے اور بعض مٹی ڈھور ہے تھے۔ (و بصر بنا) کشمیہنی کے ہاں (و یمر بنا) ہے۔ (فاغفر) غزوہِ خندق میں یہ الفاظ گزرے: (فاغفر للمها جرين و الأنصار) وہاں ذکر کیا تھا کہ ان مذکورہ الفاظ میں سے بعض موزون اور اکثر غیر موزون ہیں البتہ زحافات کے ساتھ انہیں وزن کے مطابق قرار دیا جانا ممکن ہے مگر چونکہ یہ غیر مقصود تھا لہذا ان الفاظ کو شعر شمار نہیں کرنا چاہئے، ان دونوں احادیث میں دنیا کی زندگی کی تحقیر کا اشارہ ہے اس باعث کہ جو اسے تکدیر (یعنی تغیر) اور سرعتِ فنا لاحق ہے، ابن منیر کہتے ہیں حضرات انس وسہل کی احادیث کے ابن عباس کی حدیث کے ہمراہ یہاں ایراد کی مناسبت یہ ہے کہ کثیر لوگ ایسے ہیں جو صحت وفراغت میں غبن کے مرتکب ہیں اس وجہ سے کہ وہ دنیا کی زندگی کو آخرت کی زندگی پر ترجیح دیتے ہیں تو یہ اشارہ دینے کا ارادہ فرمایا کہ جس زندگی کے ساتھ وہ مشغول ہیں وہ تو کچھ بھی نہیں اور اصل زندگی وہ ہے اور وہی مطلوب ہے جس سے وہ غافل ہوئے ہیں اور جس سے یہ فائت ہوا وہ مغبون ہے۔

2 - باب مَثَلِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ (آخرت کے سامنے دنیا کی مثال)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (فرمانِ خداوندی: بے شک دنیا کی زندگی لہو ولعب، زینت، تمہارے باہمی تفاخر اور اموال واولاد کے تکاثر سے عبارت ہے اس بارش کی طرح کہ کاشتکاروں کو اسکا اگانا بھلا لگا اسکے نتیجہ میں ان کی فصل لہرائی پھر تم اسے پکی ہوئی دیکھتے ہو پھر وہ سوکھی سڑی ہوجاتی ہے اور آخرت میں عذابِ شدید بھی ہے اور اللہ کی طرف سے مغفرت اور رضوان بھی اور نہیں دنیا کی زندگی مگر دھوکے کا سامان)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے بعض الفاظ ہیں جسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے قیس بن ابی حازم عن مستورد بن شداد سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے: (و الله ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحد كم إصبعه في اليمّ فلينظر بمَ يرجع) (یعنی واللہ آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی مثال ایسے ہے جیسے کسی نے اپنی انگلی سمندر میں ڈالی تو دیکھو کتنا پانی اس پہ لگا ہوگا؟) تابعی تک اس کی سند بخاری کی شرط پر ہے البتہ مستورد کی کوئی روایت بخاری میں موجود نہیں۔

6415 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَوْضِعُ سَوْطٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَلَغَدْوَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ رَوْحَةٌ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

أطرافه 2794، 2892، - 3250 (ترجمہ کیلئے جلد ۴،ص:۳۱۱)

سہل بن سعد کی حدیث پر اقتصار کیا جس میں ہے کہ جنت کی ایک کوڑے جتنی جگہ دنیا اور مافیہا سے بہتر ہے تو اتنی جگہ جب دنیا سے بہتر ہے تو جو اس کے مساوی ہے اس سے جو جنت میں ہے کوڑے کی قدر سے کمتر ہے تو یہ حدیثِ مستورد میں مذکور کے موافق ہوا، (غدوة في سبيل الله) کی تشریح کتاب الجہاد میں گزری ہے، قرطبی کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا نحو ہے: (قُلْ مَتَاعُ الدُّنيَا قَلِيلٌ)[النساء: ۷۷] یہ دنیا کی اپنی ذات کی نسبت سے مگر آخرت کی نسبت کے لحاظ سے تو نہ اس کی کوئی قدر ہے اور نہ شوکت، یہ دراصل علی سبیل التمثیل والتقریب پر وارد کیا ہے وگرنہ متناہی (یعنی ختم ہو جانے والی) اور لامتناہی کے درمیان کیا نسبت ہو سکتی ہے اسی طرف اپنے قول: (فلينظر بم يرجع) کے ساتھ اشارہ دیا کہ انگلی میں سمندر سے لگے تھوڑے سے پانی کی کیا قدر و قیمت ہو سکتی ہے؟ یہ ہے آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی حقیقت و نسبت، حاصل یہ کہ دنیا اس پانی کی مانند ہے جو انگلی کو سمندر میں ڈالیں تو لگتا ہے اور آخرت سمندر کی مانند ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں (يرجع) کی یاء میں اختلاف ہے تو رامہرمزی نے ذکر کیا کہ اہلِ کوفہ نے اسے تاء کے ساتھ روایت کیا ہے یعنی اس کا فاعل (إصبع) کو بناتے ہوئے جو مونث لفظ ہے جبکہ اہل بصرہ اسے یاء کے ساتھ روایت کرتے ہیں تو اس کا فاعل (يم) کو بنایا بقول ابن حجر واضع (یعنی سمندر میں انگلی ڈالنے والا) بھی اس کا فاعل ہو سکتا ہے۔(و قوله تعالى أنما الحياة الخ) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے اس پر (انما) کے ہمزہ کی زبر لفظِ تلاوت پر محافظت کی رو سے ہے کیونکہ قرآن میں اس سے قبل (اعلموا) ہے اگر بقیہ آیت کا سیاق ملحوظ نہ ہوتا تو میں تجویز کرتا کہ بخاری کی مراد وہ آیت ہے جو قتال میں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِن تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ)[محمد: ۳۶] (یعنی اگر صرف ابو ذر کا نسخہ مدنظر رکھتے کہ اس میں فقط یہ ذکر ہوا: إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) ابن عطیہ لکھتے ہیں اس آیت میں (الحياة الدنيا) سے مراد جو دارِ دنیا کے ساتھ تصرفات مختص ہیں اسی طرح طاعت کے اعمال اور ایسے افعال جو لابدی ہیں ان میں سے جو یقیم الأود (یعنی ٹیڑھ پن کو دور کرتے) اور طاعت پر معین ہیں وہ یہاں مراد نہیں اور زینت وہ جس کے ساتھ یہ متزین ہو اس میں سے جو خارج عن ذات الشئ ہے ان امور سے جن کے ساتھ شئ کا حسن ہے،

تفاخر عام طور پر نسب کے ساتھ ہوتا ہے جیسے عربوں کی عادت تھی اور تکاثر کا متعلق آیت میں مذکور ہے صورتِ مثال یہ بنتی ہے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اس کی نشو و نما ہوتی ہے پھر وہ قوی مرد بن کر مال کماتا، صاحبِ اولاد ہوتا اور رئیس بنتا ہے پھر اس کے بعد اس کا انحطاط شروع ہو جاتا اور وہ بڑھاپے میں قدم رکھتا ہے اور دن بند کمزوری لاحق ہوتی جاتی ہے کبھی بیمار پڑ جاتا ہے اور مصائب و مشکلات میں گھر جاتا ہے جس کے سبب مال وعزت کا کبھی نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے آخر موت آن لیتی ہے اب اس کا امر مضمحل ہوا اس کا مال غیروں کا ہوا اس کے نقوش مٹ گئے تو اس کا حال اس زمین کا سا ہے جسے بارش پہنچی اور اس کے باعث بھلی لگنے والی نبات اگی پھر اس پہ نکھار آیا پھر یابس و زرد ہوئی پھر آخر متحطم و متفرق ہوگئی آخر مضمحل ہوئی، کہتے ہیں اس میں مذکور کفار سے مراد کی بابت اختلاف ہے بعض نے کہا اللہ کے ساتھ کفر کرنے والے مراد ہیں کیونکہ انہی کے دل میں دنیا کی نہایت تعظیم ہوتی ہے اور وہ اس کے محاسن سے بہت متاثر

ہیں بعض نے کہا اس سے یہاں مراد کاشتکار ہیں اور یہ (كفر الحَبّ في الأرض) سے ماخوذ ہے یعنی بیج کو زمین میں چھپانا انہیں اس لئے خاص بالذکر کیا کیونکہ انہیں کھیتی کی خوب خبر ہوتی ہے تو انہیں وہی اچھی لگے گی جو حقیقۃً اچھی ہو اھ ملخصا، آخرِ آیت میں اللہ کا قول: (وَ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيْد) کی بابت فراء کہتے ہیں (شدید) پر وقف نہ کیا جائے کیونکہ تقدیرِ کلام ہے: (أنها إمَّا عذاب شديد و إمَّا مغفرةٌ من الله و رِضْوان) دیگر نے شدید پر وقف کو مستحسن قرار دیا ہے کیونکہ اس میں دنیا سے تنفیر اور کفار کی تقدیر میں مبالغہ ہے آگے (و مغفرة الخ) سے نئے جملہ کی ابتدا کرے یعنی یہ مومنین کیلئے ہے، بعض نے کہا (و في الآخرة) اس عبارت: (إنما الحياة الدنيا لعب و لهو) کا قسیم ہے اور اول صفتِ دنیا ہے اور یہ لعب ہے اور جو بعد میں ذکر ہوا، ثانی صفتِ آخرت ہے اور یہ عذاب شدید ہے اس کے لئے جس نے نافرمانی کی اور مغفرت و رضوان اس کے لئے جو مطیع ہوا، جہاں تک (و ما الحياة الدنيا) ہے تو یہ ماسبق کی تاکید ہے یعنی جو اس کی طرف مائل ہوا، متقی جو ہے تو اس کے لئے یہ آخرت تک پہنچنے کا ذریعہ ہے! غزالی نے احیاء میں حضرت مستورد کی یہ حدیث نقل کر کے لکھا جانو کہ اہلِ دنیا کی غفلت میں مثال ایک کشتی پر سوار لوگوں کی سی ہے جو ایک سرسبز جزیرہ میں پہنچے وہاں قضائے حاجت کیلئے لنگر انداز کیا جہاز کے کپتان نے وارننگ دی کہ تاخیر نہ کریں اور بقدرِ ضرورت ہی قیام کریں اور یہ بھی بتلایا کہ وہ وقتِ مقرر پر جہاز کے لنگر اٹھا دے گا تو بعض نے تو مبادرت کی اور سرعت سے واپس آ گئے انہیں کھلی اور اچھی جگہ ملی (یعنی جہاز میں) وہ آرام سے بیٹھ گئے باقیوں کے کئی گروہ ہوئے کچھ اس جزیرہ کے بارونق ازہار (یعنی پھول)، جابجا موجود انہار، پاکیزہ اثمار اور جواہر و معادن سے محظوظ ہونے میں مستغرق ہوئے پھر ہوش آئی تو جہاز کی طرف بھاگے انہیں جہاز تو مل گیا مگر پہلی جیسی نشستیں نہ ملیں لیکن بہرحال سوار ہو گئے، دوسرا گروہ بھی جزیرے کی رعنائیوں میں کھو گیا لیکن پھر جہاز کی طرف پلٹنے کی بجائے ان جواہر و معاون کی فکر میں لگ گیا کہ انہیں کسی طور اکٹھا کر کے ساتھ لے جائیں وہ انہیں جمع کرنے اور ڈھو کر جہاز تک لے جانے میں مشغول ہوئے کہ آخر جب پہنچے تو تنگ سی جگہ ملی پھر جو جواہرات وغیرہا کے ذخائر اٹھائے ہوئے تھے ان کی وجہ سے بھی تنگی ہوئی مگر انہیں چھوڑنا طبیعت نے گوارا نہ کیا پھر جلد ہی یہ پھول مرجھا گئے اور پھل خشک ہو گئے اور ایسی سخت ہوائیں چلنا شروع ہوئیں کہ اس سب کچھ کو سمندر میں پھینکنا پڑا حتی کہ صرف نقدِ جان لے کر نجات پا سکا،

تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہوا جو جنگل میں اندر تک چلے گئے اور کپتان کی نصیحت اور وارننگ کو بالکل نظرانداز کیا پھر اس کے کوچ کر جانے کی صدا بھی سنی اب ہوش آیا تو ساحل کو لپکے مگر جہاز جا چکا تھا تو انہیں وہیں رہنا پڑا حتی کہ ہلاک ہو گئے، چوتھا گروہ ایسا ہوا کہ جن پر ایسی غفلت چھائی کہ کپتان کی ندا بھی نہ سنی اور جہاز روانہ ہو گیا پھر ان میں سے بعض کو درندے پھاڑ کھا گئے بعض بے سمت راہوں میں چل چل کر مر کھپ گئے بعض بھوک کے ہاتھوں دم توڑ گئے اور بعض کو سانپوں نے ڈس لیا، کہتے ہیں یہ دنیا کی اصل وحقیقت اور عاجل حظوظ میں ان کی مشغولیت اور عاقبتِ امر سے غفلت کی مثال ہے آخر میں لکھا سونا چاندی اور ازہار و ثمار جمع کرنے والوں کو عاقل و بصیر سمجھنا کس قدر قبیح ہے جبکہ مرنے کے بعد ان میں سے کچھ بھی اس کے ہمراہ نہیں جاتا۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ

(فرمانِ نبوی : دنیا میں اجنبی یا مسافر کی مانند رہو)

حدیث کے کچھ الفاظ کو عنوانِ ترجمہ بنایا تا کہ اشارہ دیں کہ ان کا مرفوع ہونا ثابت ہے جس نے موقوفا ان کی روایت کی وہ تقصیر کے مرتکب ہوئے ہیں۔

- 6416حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الْمُنْذِرِ الطُّفَاوِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ الأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنِي مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ قَالَ أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِمَنْكِبِي فَقَالَ كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ إِذَا أَمْسَيْتَ فَلاَ تَنْتَظِرِ الصَّبَاحَ وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلاَ تَنْتَظِرِ الْمَسَاءَ وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرَضِكَ ، وَمِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اکرم نے میرے کندھے کو پکڑ کر فرمایا دنیا اس طرح بسر کرو جیسے کوئی پردیسی ہو یا راہ چلتا مسافر اور ابن عمرؓ کہتے تھے کہ جب صبح ہو تو شام کے منتظر مت رہو اور شام ہو تو صبح کے منتظر نہ ہو اور اپنی صحت میں بیماری کا سامان تیار کر لے اور زندگی میں موت کا کچھ سامان تیار کر لے

(عن الأعمش حدثني مجاهد) عقیلی نے اس لفظ یعنی (حدثني مجاهد) کا انکار کیا کہتے ہیں اعمش نے (عن مجاهد) کے لفظ کے ساتھ روایت نقل کی ہے ان کے اصحاب نے یہی ان سے نقل کیا، اسی طرح طفاوی کے اصحاب نے بھی ان سے، ابن مدینی اس تصریح میں متفرد ہیں کہتے ہیں اعمش نے مجاہد سے اس کا سماع نہیں کیا دراصل اسے لیث بن ابوسلیم عنہ سے اخذ کیا تو اس کی تحدیث میں تدلیس کی ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں حسن بن قزعہ (حدثنا محمد بن عبد الرحمن الطفاوی عن الأعمش عن مجاهد) کے الفاظ سے اس کی تخریج کی، کہتے ہیں حسن نے کہا مجھ سے یحی بن معین نے صرف اس حدیث کی بابت پوچھا اسے ابن حبان نے روضۃ العقلاء میں نقل کیا محمد بن ابوبکر مقدمی عن طفاوی سے بھی عنعنہ کے ساتھ، کہتے ہیں ایک مدت تک یہی خیال کیا کہ اعمش نے مجاہد سے اس کی تدلیس کی ہے دراصل لیث کے حوالے سے اس کا سماع کیا ہے حتی کہ ابن مدینی کو سنا کہ طفاوی سے اسے نقل کرتے ہوئے تصریح بالتحدیث کرتے ہیں، ان کا اشارہ اسی روایتِ باب کی طرف ہے بقول ابن حجر احمد اور ترمذی نے ثوری عن لیث بن ابوسلیم عن مجاہد سے اسے نقل کیا ہے اور لیث اور ابویحی دونوں ضعیف ہیں، عمدہ اعمش کا طریق ہے، اس حدیث کے کئی اور طرق بھی ہیں نسائی نے اسے عبدہ بن ابولبابہ عن ابن عمر سے مرفوعا تخریج کیا اس سے روایتِ باب کی تقویت ثابت ہے کیونکہ اس کے رواۃ رجالِ صحیح میں سے ہیں اگرچہ عبدہ کا ابن عمر سے سماع مختلف فیہ ہے۔

(أخذ رسول الله الخ) اس میں لیث کی ترمذی کے ہاں روایت کے ابہام کا ازالہ ہے کہ اس میں ہے: (أخذ ببعض جسدي) بعض اصول ہیں (منکبي) تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے۔ (کن في الدنیا الخ) طیبی کہتے ہیں أو برائے شک نہیں بلکہ تخییر اور اباحت کیلئے ہے احسن یہ ہے کہ (بل) کے معنی میں سمجھا جائے تو ناسک کو ایک اجنبی راستہ کے سالک سے تشبیہ دی جہاں اس

کا کوئی گھر نہیں کہ اس میں پناہ لے یا اس میں ساکن ہو پھر اس سے مترقی ہو کر عابرِ سبیل کی مثال دی کیونکہ اجنبی کبھی دیارِ غربت میں گھر حاصل کر سکتا ہے بخلاف عابرِ سبیل کے جو کسی اور شہر کا راہی و قاصد ہے اور ابھی بڑی مسافت پڑی اور راستہ بھی پر خطر ہے تو وہ ایک لحظہ بھی اقامت اختیار کرنا پسند نہ کرے گا اسی لئے آگے ان کا یہ قول ذکر کیا کہ شام ہو تو صبح کا انتظار نہ کرو اور صبح ہو تو شام کا نہ کرو اور (عد نفسك الخ) یعنی چلتے ہی رہو اور سستی نہ کرو اس لئے کہ اگر رکے یا سستی کی تو راستے کی پر خطر وادیوں میں ہلاک ہو جاؤ گے، یہ ہے مشبہ بہ کا معنی، جہاں تک مشبہ ہے یعنی آپ کا قول (خُذْ من صحتك لمرضك) یعنی زندگی صحت و مرض سے خالی نہیں اگر صحیح ہو تو (فَسِرْ سَيْرَ القصد) اور ہمت و طاقت کے بقدر کام لو جب تک قوت قائم ہے اور زیادہ مسافت طے کرو کہ اگر دوسری حالت ہوئی تو رفتار میں فرق آئے گا تو اس کی تلافی تم پہلے ہی کر چکے ہو گے، عبدہ نے عبداللہ سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (أُعْبُدِ الله كأنك تَرَاهُ وَ كُنْ في الدنيا الخ) لیث نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (و عُدَّ نفسك مِنْ أهل القبور) (یعنی اپنے آپکو اہلِ قبور میں سے سمجھو) سعید بن منصور کی روایت میں ہے: (و كأنك عابر سبيل) بقول ابن بطال اجنبی شخص لوگوں کے ساتھ زیادہ بے تکلف نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح سے مستوحش (یعنی اجنبی سا) رہتا ہے کیونکہ کوئی اس سے مانوس و متعارف نہیں لہذا وہ ڈرا اور سہا سہا سا ہوتا ہے اس طرح مسافروں کی حالت ہے سفر طے نہیں کر سکتا مگر جب تک ذی عزیمت، اَثقال (بوجھ) سے ہلکا پھلکا اور قطعِ سفر سے موانع پر غیر متثبت پھر زادِ راہ بھی پاس ہو اور سواری بھی کہ منزلِ مقصود تک پہنچ جائے تو ان کے ساتھ تشبیہ دی، اس میں دنیا میں ایثارِ زہد اور اخذِ بلغہ (یعنی بقدرِ ضرورت لینے) کا اشارہ ہے جیسے مسافر زیادہ سامان اپنے ہمراہ نہیں رکھتا اور نہ اس کی ضرورت ہوتی ہے بس وہی جو منزل تک پہنچانے کیلئے کافی ہو اسی طرح دنیا میں رہنا چاہئے کہ زیادہ بھیڑ بھاڑ جمع نہیں کرنا، بعض علماء نے کہا یہ حدیث دنیا تیاگ دینے، اسے حقیر سمجھنے، قناعت اختیار کرنے اور زہد اختیار کرنے کے ضمن میں اصل ہے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ دنیا کی طرف میلان نہ رکھو اور اسے وطن (حقیقی) نہ سمجھ بیٹھو اور نہ ذہن میں خیال آئے کہ یہاں ہمیشہ رہنا ہے اس سے اتنا ہی تعلق ہونا چاہئے جتنا غریب الدیار شخص کو اس مقام سے ہوتا ہے جہاں عارضی طور سے اترا ہے، بعض نے کہا عابرِ سبیل وہ جو اپنے وطنِ مالوف کی طرف جاتے ہوئے کہیں سے گزر رہا ہے تو انسان کی دنیا میں مثال اس غلام کی سی ہے جسے اس کے آقا نے کسی کام کو کسی دوسری جگہ بھیجا ہے تو اس کے لئے سزاوار یہ ہے کہ جلد از جلد وہ کام انجام دے کر لوٹ آئے اور کسی ایسی شیٔ کے ساتھ تعلق نہ جوڑے جو اس کے کام سے غیر متعلق ہے، بعض نے کہا مراد یہ کہ مومن دنیا میں اپنے آپ کو بمنزلہِ اجنبی سمجھے اس کا دل دیارِ غربت میں کسی شیٔ کے ساتھ معلق نہ ہونا چاہئے بلکہ ہمہ وقت سوچوں میں اس کا حقیقی وطن رہنا چاہئے جس کی طرف جانا ہے اور دنیا میں رہنے کا ایسا ڈھنگ ہو کہ بس حاجت پوری کرے اور اصلی وطن کی طرف واپسی کا سامان، یہ ہے غریب الدیار کی حالت یا مسافر کی طرح جو اثنائے سفر کسی جگہ مستقر نہیں ہوتا بلکہ بلدِ اقامت کی طرف دائم السیر (یعنی مسلسل چلنے والا) ہے، عابر السبیل کا مسافر پر عطف باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے، طیبی کا جواب گزرا کرمانی نے یہ جواب دیا کہ یہ عطفِ عام علی الخاص کی قبیل سے ہے اس میں نوع من الترقی ہے کیونکہ مسافر کے تعلقات بنسبت اجنبی مقیم کے تعلقات کے کم ہوتے ہیں۔

(و كان ابن عمر يقول الخ) لیث کی روایت میں ہے: (و قال ابن عمر إذا أصبحت)۔ (من صحتك)

یعنی زمانہِ صحت سے۔ (لمرضك) لیث کی روایت میں ہے: (لسقمك)یعنی زمانہِ صحت میں طاعت کے اعمال اس قدر کرلو کہ کبھی اگر حالتِ مرض میں کوتاہیاں بھی ہوں (اور لازماً ہوتی ہیں) تو تدارک ہو پائے۔ (و من حیاتك لموتك)لیث کی روایت میں ہے: (قبل موتك) اس میں مزید یہ ہے: (فإنك لا تدری یا عبد الله ما اسمك غداً) (یعنی اے اللہ کے بندے نہ جانے کل تمہارا کیا نام ہو[یعنی زندہ یا مردہ؟]) یعنی کیا شقی کے نام سے پکار ہوگی (یعنی روز قیامت جیسا کہ قرآن میں ہے) یا سعید کے نام سے! اس سے اس کا اسمِ خاص مراد نہیں کہ وہ تبدیل نہ ہوگا، بعض نے کہا مراد یہ کہ کل تک زندہ بھی رہے گا یا نہیں (کہ لوگ اس کا نام لے کر آواز دیں) اس کی اس قدرِ موقوف کا محصلِ معنی الرقاق کی پہلی حدیثِ ابن عباس میں گزرا ہے، ان کی ایک مرفوع حدیث میں بھی یہ وارد ہے اسے حاکم نے تخریج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک شخص کو وعظ کرتے ہوئے فرمایا: پانچ چیزوں کو پانچ سے قبل غنیمت سمجھو: بڑھاپے سے قبل جوانی کو، بیماری سے قبل صحت کو، فقر سے قبل مالداری کو، مشغولیت سے قبل فراغت کو اور موت سے قبل زندگی کو، اسے ابن مبارک نے الزہد میں صحیح سند کے ساتھ عمرو بن میمون سے مرسلاً نقل کیا، بعض علماء نے کہا ابن عمر کی یہ کلام حدیثِ مرفوع سے ہی ماخوذ ہے اور وہ قصرِ امل کی نہایت کو متضمن ہے اور یہ کہ عاقل کو چاہئے کہ جب شام کرے تو صبح کا انتظار نہ کرے (یعنی یہ نہ خیال کرے کہ یقینی صبح کرے گا) اور صبح ہو تو شام کا انتظار نہ کرے بلکہ سمجھے کہ اس سے قبل ہی اس کی اجل آسکتی ہے، کہتے ہیں آپ کا قول: (خذ من صحتك الخ) یعنی ایسے اعمال بجالاؤ جو مرنے کے بعد تجھے نفع دے سکیں اور ایامِ صحت میں عملِ صالح کی طرف مبادرت کرو کہ کبھی اگر مرض نے آن گھیرا تو ممکن ہے صالح اعمال کی ادائیگی سے معذور ہو جاؤ تو جس نے اس بابت تفریط کی تو ڈر ہے کہ معاد کو بغیر زاد کے پہنچے، صحیح میں گزری یہ حدیث اس کے معارض نہیں: (إذا مرض العبد أو سافر کتب الله له ما کان یعمل صحیحا مقیما) کیونکہ یہ اس کے حق میں وارد ہے جو زمانہِ صحت میں عمل صالح کرتا ہے اور یہ تحذیر اس کے حق میں جس نے زمانہ صحت میں کوئی نیک اعمال نہیں کمائے پھر جب بیمار ہوا تو ترکِ عمل پر نادم ہوا اور اب بوجہ بیماری قاصر ہے تو اس کی ندامت اسے کچھ نفع نہ دے گی

حدیث سے ثابت ہوا کہ معلم اثنائے تعلیم متعلم کے اعضاء مَس کر سکتا ہے اسی طرح واعظ بھی، یہ تانیس اور توجہ مبذول کرانے کی غرض سے، ایک کا تخاطب مگر مراد سبھی کا ہونا بھی ثابت ہوا اسی طرح نبی اکرم کی یہ حرص کہ امت کیلئے ایصالِ خیر کریں، ترکِ دنیا کی ترغیب اور صرف ضروریات پر اقتصار بھی ثابت ہوا۔

اسے ترمذی نے بھی نقل کیا۔

4 - باب فِي الأَمَلِ وَطُولِهِ (ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾ ﴿ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾ وَقَالَ عَلِيٌّ ارْتَحَلَتِ الدُّنْيَا مُدْبِرَةً وَارْتَحَلَتِ الآخِرَةُ مُقْبِلَةً وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بَنُونَ فَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الآخِرَةِ وَلاَ تَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلاَ حِسَابَ وَغَدًا حِسَابٌ وَلاَ عَمَلَ ﴿بِمُزَحْزِحِهِ﴾ بِمُبَاعِدِهِ (اللہ کا فرمان: جو آگ سے دور کر دیا گیا اور جنت میں داخل کر دیا گیا وہ کامیاب ہوا اور نہیں دنیا کی زندگی مگر

دھوکے کا سامان، اور فرمایا: انہیں چھوڑو کہ کھائیں اور موج میلہ کریں امید انہیں غفلت میں رکھے عنقریب وہ جان لیں گے، حضرت علی نے [ایک مرتبہ] کہا: دنیا جانے والی اور آخرت آنے والی ہے اور انسانوں میں دونوں کے بیٹے [یعنی چاہنے والے] موجود ہیں تم آخرت کے بیٹوں میں سے بنو دنیا کے بیٹو سے نہیں کہ آج [یعنی دنیا] عمل کی جگہ ہے حساب کی نہیں اور کل حساب ہے عمل نہیں)

امل ان اشیاء کی امید جو نفس کو مرغوب ہیں مثلاً طولِ عمر اور کثرتِ مال، یہ معنی کے لحاظ سے تمنا سے قریب ہے بعض نے دونوں کا یہ فرق کیا ہے کہ امل جس کیلئے کوئی سبب متقدم ہوا ہو (یعنی کوئی ایسا تحرک ہوا ہے جس کی وجہ سے امید بندھی) جبکہ تمنا اس کے بر خلاف ہے، بعض نے کہا انسان امید سے جدا نہیں ہوتا اگر جس وجہ سے یہ امید بندھی ہے وہ فائت ہو جائے تب تمناؤں کا ذکر کرتا رہتا ہے، کہا جاتا ہے امل انسان کا کسی ایسی شیٔ کی تحصیل کا ارادہ جس کا حصول ممکن ہے اگر یہ اس سے فائت ہو جائے تب اس کی تمنا کرتا ہے۔ (و قوله تعالىٰ فَمَنْ زحزح الخ) نسفی کے ہاں یہی ہے کریمہ وغیرہا کے ہاں (الغرور) تک ذکر کیا، ابو ذر کے نسخہ میں (فقد فاز) تک ہے، یہاں مطلوب وہ جوان کی روایت سے ساقط ہوا اور وہ ہے اس امر کی طرف اشارہ کہ متعلق الامل کوئی شیٔ نہیں کیونکہ وہ متاعِ غرور ہے، دنیا کو اس متاع سے تشبیہ دی جسے دھوکے سے اور جھانسا دے کر بیچ دیا پھر خریدنے کے بعد خریدار پر انکشاف ہوا کہ وہ تو فاسد اور ردی ہے تو شیطان ہے وہ جھانسا دینے والا اور وہ غَرور ہے جس سے غُرور ناشیٔ ہے، شاذ قراءت میں یہاں غین کی زبر کے ساتھ پڑھا گیا ہے یعنی (متاع الشیطان) یہ بھی جائز ہے کہ مفعول کے معنی میں ہو ای (المخدوع) تب دونوں قراءت باہم متفق ہوئیں۔ (بمزحزحه بمباعده) مراد یہ کہ (زحزح) کا اس آیت میں یہ معنی ہے، اصلِ زحزحہ ازالہ ہے تو جو کسی شیٔ سے مزال ہوا وہ اس سے دور کیا گیا، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ کے ساتھ اس آیت کی مناسبت یہ ہے کہ آیت کے شروع میں ہے: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) اور آخر میں ہے: (و ما الحيوة الدنيا) یا (فَمَنْ زُحْزِحَ) کی مناسبت اس آیت سے ہے: (وَ مَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ) [البقرة : ۹۶] اور اس آیت سے: (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ) [البقرة : ۹۶]۔

(و قوله ذرهم الخ) کریمہ وغیرہا نے (يعلمون) تک ذکر کیا جمہور کے نزدیک یہ آیت عام ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ صرف کفار کے بارہ میں ہے اور اس میں امر برائے تہدید ہے اس میں دنیا کے لذائذ میں انہماک سے زجر ہے۔ (و قال علىٰ الخ) حضرت علی سے یہ قطعہ موقوفا اور مرفوعا دونوں طرح منقول ہے اس کے شروع میں کچھ وہ ہے جو صریحاً ترجمہ کے مطابق ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ کے ہاں مصنف اور ابن مبارک کے ہاں الزہد میں کئی طرق کے ساتھ اسماعیل بن ابو خالد اور زبید الایامی کے حوالوں کے ساتھ (عن رجل من بنی عامر) سے منقول ہے، ابن ابوشیبہ کی روایت میں اس کا نام مہاجر عامری ذکر کیا، حلیہ میں بھی ابو مریم عن زبید عن مہاجر بن عمیر مذکور ہے کہتے ہیں حضرت علی نے کہا: (إِنَّ أَخْوَفَ ما أَخَافُ عليكم اتباع الهوىٰ و طول الأمل فأما اِتِّباع الهَوىٰ فيَصُدُّ عن الحق و أما طُولُ الأمل فَيُنْسِي الآخرة أَلَا و إِنَّ الدنيا ار تحلت الخ) (یعنی سب سے زیادہ تمہاری بابت جس چیز سے ڈرتا ہوں وہ خواہش کی پیروی اور طولِ امل ہے، خواہش کی اتباع تو حق سے روکتی ہے جبکہ طولِ امل آخرت کو بھلا دیتی ہے، آگاہ رہو کہ دنیا جا رہی ہے) مہاجر مذکور وہی عامری ہیں جن کا ذکر ہوا، میں ان کا حال نہ جان سکا، یہ مرفوعا بھی وارد ہے چنانچہ ابن ابی الدنیا نے کتاب (قصر الأمل) میں یمان بن حذیفہ عن علی بن ابی حفصہ مولی علی عن علی بن ابو طالب سے (

أن رسول الله ﷺ قال إن أشد ما أتخوَّفُ عليكم خصلتين) نقل کیا آگے اس سابق الذکر کا ہم معنی ذکر کیا، یمان اور ان کے شیخ غیر معروف ہیں یہ حضرت جابر کی ایک حدیث میں بھی ہے اسے ابو عبداللہ بن مندہ نے منکدر بن محمد بن منکدر عن ابیہ عن جابر سے مرفوعا نقل کیا، منکدر ضعیف ہیں، علی بن ابو علی لہبی نے ابن منکدر سے ان کی متابعت کی مگر وہ بھی ضعیف ہیں، اس حدیث کے بعض طرق میں ہے: (فاتباع الهوى يَصرِفُ قلوبكم عن الحق و طول الأمل يصرف هِمَمَكم إلى الدنيا) استرسال مع الامل (یعنی بے جا امیدیں لگا لینا) کی ذم میں حضرت انس سے بھی ایک مرفوع حدیث مروی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أربعة من الشقاء: جمود العين و قسوة القلب و طول الأمل والحرص على الدنيا) (یعنی چار چیزیں بدبختی میں سے ہیں: آنکھ کا خشک رہنا، دل کی قسوت، طولِ امل اور دنیا کی حرص) اسے بزار نے تخریج کیا اسی طرح عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا مروی ہے: (صلاح أول هذه الأمة بالزهادة و اليقين و هلاك آخرها بالبخل و الأمل) (یعنی اس امت کے اوائل لوگوں کی درستگی دنیا سے بے رغبتی اور یقین کے ساتھ تھی جبکہ آخر کے لوگوں کی ہلاکت بخل اور امیدوں میں ہے) اسے طبرانی اور ابن ابو الدنیا نے نقل کیا، بعض نے کہا قصرِ امل حقیقتِ زہد ہے مگر یہ صحیح نہیں بلکہ یہ اس کا سبب ہے کیونکہ جس نے قصرِ امل کی وہ زاہد ہوا، طولِ امل سے طاعت سے سستی، توبہ کرنے سے ٹال مٹول، دنیا میں رغبت، آخرت کا نسیان اور دل کی قساوت متولد ہے کیونکہ دل کی رقت وصفاء موت وقبر، ثواب وعقاب اور روزِ قیامت کے اہوال کی تذکیر سے ہوتی ہے جیسے فرمایا: (فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ)[الحدید: ۱۶] بعض نے کہا جس کی امیدیں کم ہوئیں اس کی پریشانیاں بھی قلیل ہوئیں اور دل روشن ہوا کیونکہ جو موت کا استحضار رکھے گا نیکی میں بڑھ چڑھ کر کوشش کرے گا اور وہ قلیل پر راضی ہوگا، ابن جوزی کہتے ہیں امل لوگوں کیلئے مذموم ہے مگر علماء کیلئے نہیں کیونکہ اگر یہ نہ ہوتی تو وہ اس قدر تصنیف وتالیف نہ کرتے، بعض نے کہا امل سب بنی آدم کی جبلت میں ہے جیسا کہ اگلے باب کی حدیث میں آرہا ہے: (لا يزال قلب الكبير شابا في اثنتين حُبُّ الدنيا و طول الأمل) امل میں ایک سرِ لطیف ہے کہ اگر امل نہ ہوتو کوئی یہاں خوش نہ رہے اور نہ کسی کا دل دنیا کا کوئی سا بھی عمل انجام دینے پر خوش ہو دراصل مذموم اس میں استرسال اور امرِ آخرت کیلئے عدم استعداد ہے تو جو اس سے سالم رہے وہ اس کے ازالہ کا مکلف نہ ہوگا۔ (فإن اليوم عمل ولا حساب الخ) ازرہِ مبالغہ یوم کو نفسِ عمل اور محاسبہ قرار دیا یہ جیسے ان کا قول ہے: (نهاره صائم) دونوں جگہ تقدیر ہے: (لا عمل فيه ولا حساب فيه) انہیں زبر بغیر تنوین اور پیش مع تنوین دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔

- 6417 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُنْذِرٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ خَطَّ النَّبِيُّ ﷺ خَطًّا مُرَبَّعًا وَخَطَّ خَطًّا فِي الْوَسَطِ خَارِجًا مِنْهُ وَخَطَّ خُطَطًا صِغَارًا إِلَى هَذَا الَّذِي فِي الْوَسَطِ مِنْ جَانِبِهِ الَّذِي فِي الْوَسَطِ وَقَالَ هَذَا الإِنْسَانُ وَهَذَا أَجَلُهُ مُحِيطٌ بِهِ أَوْ قَدْ أَحَاطَ بِهِ وَهَذَا الَّذِي هُوَ خَارِجٌ أَمَلُهُ وَهَذِهِ الْخُطَطُ الصِّغَارُ الأَعْرَاضُ فَإِنْ أَخْطَأَهُ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا وَإِنْ أَخْطَأَهُ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ایک مربع شکل بنائی اور اس میں ایک خط اس شکل سے باہر نکلتا ہوا

کھینچا اور اس خط پر دونوں طرف سے چھوٹی چھوٹی لائنیں بنائیں اور فرمایا یہ (مربع کے اندر) انسان ہے اور مربع اس کی موت ہے جو چاروں طرف سے انسان کو گھیرے ہوئے ہے اور لمبی لائن جو مربع سے باہر نکل گئی ہے، یہ انسان کی آرزو (امید) ہے اور یہ چھوٹی لائنیں آفات اور عوارض (بیماریاں) ہیں، اگر ایک آفت سے بچ گیا تو دوسری میں پھنس گیا اور اگر میں اس آفت سے بھی بچ گیا تو تیسری میں مبتلا ہو گیا۔

یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں جو اپنے والد سعید بن مسروق سے راوی ہیں منذر، ابن یعلی ثوری ہیں اسماعیلی کی روایت میں فقط ابو یعلی ہے عبداللہ، ابن مسعود ہیں ثوری سے اوپر تک تمام رواۃ کوفی ہیں۔ (خط النبی الخ) خط بمعنی اسم وشکل اور مربع جس کے چاروں زاویے مستوی ہوں۔ (و خط خطا فی الوسط الخ) اس خطِ نبوی کی درجِ ذیل یہ صفتیں ذکر کی گئیں ہیں،

اول: ایک مربع جس کے وسط سے باہر کی جانب ایک لائن کھینچی اس پہ (کنگھی کی طرح) کچھ دندانے بنائے، کچھ ڈبے کے اندر اور کچھ باہر، دوم: مستطیل ڈبہ جس کے وسط سے باہر کی جانب ایک لمبی لائن اور ڈبے سے باہر اس لائن پہ یک رخے کچھ دندانے بنائے، سوم: مربع ڈبہ جس کے اندر ایک لائن جو ڈبے کے اندر ہی ختم ہوئی اور اس کے اختتام پہ عرض کی جانب کچھ لکیریں کھینچیں، چہارم مربع ڈبہ جس کے وسط سے باہر کی جانب ایک لائن نکالی جس کے آخر میں باہر (یک رخی کنگھی کی مانند) دندانے بنائے،

ابن تین نے یہ صفت ذکر کی: ایک مستطیل ڈبہ جس کے اندر ایک طرف ایک چھوٹا سا مربع ڈبہ جس کے اندر (إنسان) لکھا: اور مستطیل ڈبے کے اندر اس کے بالمقابل چار چھوٹی لائینیں، اور مستطیل ڈبے کی چاروں لکیروں کو اجل کا نام دیا (گویا اجل نے انسان کو چاروں جوانب سے گھیرے میں لے رکھا ہے جس سے بچنا محال ہے)

اول صفت معتمد ہے کہ سیاقِ حدیث اسی پر متنزل ہے۔ تو (هذا الإنسان) کے ساتھ اندرونی نقطہ کی طرف اشارہ ہے اور (هذا أجله المحيط به) سے مربع خانہ کی طرف اور (و هذا الذى هو خارج أمله) سے اشارہ منفرد مستطیل لائن کی طرف ہے یہ لائینیں بطور مثال کھینچی تھیں (کہ یہ انسان کی امیدیں ہیں) معین تعداد مطلوب نہ تھی مابعد کی حدیثِ انس میں یہ مذکور اس کا موید ہے: (إذا جاء ه الخط الأقرب) کہ اس کے ساتھ محیط بہ لائن کی طرف اشارہ کیا اور بلاشبہ جو اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے وہ خارج عنہ کی نسبت اس سے اقرب ہے۔ (خططاً) خاء مضموم ہے اکثر کے نزدیک پہلی طاء بھی، اس پر زبر بھی جائز ہے (هذا إنسان) مبتدا موخر، یعنی بطور تمثیل قرار دیا کہ یہ جو لائن ہے یہ انسان ہے۔

(و هذه الخطط) مستملی اور سرخسی کے ہاں: (و هذه الخطوط) ہے۔ (الأعراض) عرض کی جمع جس کے ساتھ دنیا میں منقطع ہوتا ہے خیر میں ہو یا شر میں (یعنی سامان اور متاعِ دنیا) عرض سکون (راء) کے ساتھ ضدِ طول ہے مقابلِ نقدین (یعنی جو سامان کرنسی کے بالمقابل پیش کیا جائے) پر بھی اس کا اطلاق ہے، یہاں مراد اول ہے۔ (نهشه) اى أصابه، یہ چار اشارات باعث اشکال سمجھے گئے ہیں جبکہ لائنیں فقط تین ہیں، کرمانی نے جواب دیا کہ داخلی لائن کے دو اعتبار ہیں تو جو (خانہ کے) اندر کا حصہ ہے وہ انسان ہے اور باہر کا حصہ اس کی امل اور اعراض سے مراد اسے لاحق ہونے والی آفات کہ اگر اس سے سالم رہے تو اس سے نہ رہے گا اور اگر اس سے بچ گیا تو اگلی سے نہ بچے گا اور بالفرض اگر سب سے بچا رہا کہ کبھی کسی دکھ، مصیبت یا نقصان وغیرہ نے نہ گھیرا تب موت تو ہے ہی، حاصل یہ کہ جو بالسبب نہ مرا اسے (ایک روز) بالاجل تو مرنا ہی ہے! حدیث میں قصرِ امل پر تحریص وتحریض ہے اور یہ کہ اچانک موت کیلئے

تیار رہے، نہش کے ساتھ تعبیر کیا جو زہریلی شئ کے کاٹے اور ڈسنے کو کہتے ہیں اہلاک واصابت میں مبالغہ کیلئے۔

اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے (الزهد) نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

- 6418 حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ خَطَّ النَّبِيُّ ﷺ خُطُوطًا فَقَالَ هَذَا الأَمَلُ وَهَذَا أَجَلُهُ فَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ جَاءَهُ الْخَطُّ الأَقْرَبُ

ترجمہ: انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے چند خطوط کھینچے اور فرمایا یہ (دائرہ سے نکلتا ہوا خط انسان کی) آرزو کی مثال ہے، وہ اسی آرزو میں سرگرداں رہتا ہے کہ موت آجاتی ہے۔

شیخ بخاری ابن ابراہیم ہیں، اسماعیلی کی حسن بن سفیان عن عبدالعزیز بن سلام عنہ سے روایت میں نسبت مذکور ہے ہمام سے مراد ابن یحیی ہیں روایتِ اسماعیلی میں نسبت بھی مذکور ہے۔ (عن إسحاق) اسماعیلی کے ہاں (حدثنا إسحاق) ہے یہ حضرت انس کے ماں جائے بھائی کے بیٹے تھے۔ (فینما هو كذلك) اسماعیلی کی روایت میں: (يأمل) بھی ہے بیہقی کے ہاں الزہد میں ایک دیگر واسطہ کے ساتھ اسحاق سے اس سے اتم سیاق نقل کیا اس میں ہے: (خَطَّ خطوطا و خطَّ خطانا حية ثم قال: هل تدرون ما هذا؟ هذا مثل ابن آدم و مثل التمنى و ذلك الخط الأمل بينما يأمل إذ جاءَهُ الموت) کئی خطوط کھینچ کر پھر دو پر گفتگو میں اختصاراً اقتصار کیا تیسرا خط انسان ہے چوتھا آفات کا، ترمذی نے حضرت انس کی یہ روایت حماد بن سلمہ عن عبیداللہ بن ابوبکر بن انس عن انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (هذا ابن آدم و هذا أجله) اور اپنا ہاتھ اپنی گدی کے پاس رکھا پھر اسے بسط کیا اور فرمایا: (و ثَمَّ أمله و ثَمَّ أجله) یعنی اس کی اجل اس کی امل سے اقرب ہے، ترمذی کہتے ہیں اس باب میں ابو سعید سے بھی روایت ہے بقول ابن حجر اسے احمد نے علی بن علی عن ابوالمتوکل عنہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ غرزَ عُودا بين يديه ثم غرز إلى جنبه آخر ثم غرز الثالث فأبعده ثم قال: هذا الإنسان و هذا أجله و هذا أمله) (یعنی آپ نے ایک لکیر اپنے آگے کھینچی، ایک اس کے پہلو پھر ایک اس سے ذرا دور اور فرمایا یہ انسان، یہ اس کی اجل اور یہ اس کی امل ہے) یہ سب احادیث اس امر میں متوافق ہیں کہ امل کی نسبت انسان سے اجل قریب ہے۔

علامہ انور (من جانبه الذی فی الوسط) کی بابت لکھتے ہیں یہ ناقص تعبیر ہے اس سے اولیٰ وہ جو دوسری جگہ ذکر ہوا کہ یہ خطوط باہر سے اندر کی طرف تھے۔

اسے نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

- 5 باب مَنْ بَلَغَ سِتِّينَ سَنَةً فَقَدْ أَعْذَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ فِي الْعُمُرِ

(نیکی کے ضمن میں ساٹھ سال کے آدمی کا قلتِ عمر کا عذر باقی نہ رہا)

لِقَوْلِهِ (أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ) (فرمانِ خداوندی: کیا ہم نے تمہیں اتنی عمر نہ دی تھی کہ سدھر سکتا

وہ جو ایسا کرلے؟ اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی آیا)

نسفی کی روایت میں: (يعني الشيب) بھی ہے یہ صرف ابو ذر کے نسخہ میں ہے، اہلِ تفسیر نے (النذیر) کی بابت اختلاف کیا تو اکثر کی یہی رائے ہے کہ اس سے مراد بڑھاپا ہے کیونکہ اس کی آمد سنِ کہولت اور اس کے مابعد ہوتی ہے اور یہ عہدِ شباب کی مفارقت کی علامت ہے جو مظنۂ لہو ولعب ہے، حضرت علی کہا کرتے تھے کہ اس سے مراد نبی اکرم ہیں، (نعمر کم) کے معنی وتفسیر میں بھی کئی اقوال ہیں ایک یہ کہ جب چالیس برس کا ہو جائے، اسے طبری نے مسروق وغیرہ سے نقل کیا گویا اس کا اخذ قولہ تعالیٰ: (بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً) سے کیا، دوم یہ کہ چھیالیس برس کا جب ہو، اسے ابن مردویہ نے مجاہد عن ابن عباس سے اسی آیت کی تفسیر میں نقل کیا اس کے رواۃ رجالِ صحیح ہیں ماسوائے ابن خثیم کے، وہ صدوق ہیں مگر ان میں ضعف ہے، سوم ستر برس اسے ابن مردویہ نے عطاء عن ابن عباس سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہتے ہیں: (نزلت تعييراً لأبناء السبعين) (یعنی یہ ستر سال کے لوگوں کو عبرت دلانے نازل ہوئی) اس کی اسناد میں یحیی بن میمون ہیں جو ضعیف ہیں، چہارم ساٹھ برس، اس کے قائل نے حدیثِ باب سے تمسک کیا اس کے بعض طرق میں تصریح بالمراد ہے چنانچہ مستخرج میں ابونعیم نے سعید بن سلیمان عن عبد العزیز بن ابو حازم عن ابیہ عن سعید بن ابوسعید عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (العمر الذي أعذَرَ اللهُ فيه لابن آدم ستون سنة: أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ الخ) اسے ابن مردویہ نے بھی حماد بن زید عن ابی حازم عن سہل بن سعد سے اس کا مثل نقل کیا، پنجم ساٹھ اور ستر کے درمیان تردد کے ساتھ، اسے ابن مردویہ نے ابومعشر عن سعید عن ابی ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (مَنْ بلغ ستين أو سبعين سنة الخ) اسے انہوں نے معتمر بن سلیمان عن معمر عن رجل من غفار یقال لہ محمد عن سعید عن ابی ہریرہ سے بھی نقل کیا اس میں ہے: (من بلغ الستين و السبعين) محمد غفاری ابن معن ہیں جن کے طریق سے بخاری نے اسے تخریج کیا، اس لفظ میں ان پر اختلاف کیا گیا ہے جیسے سعید مقبری پر بھی، اس بارے اصح الاقوال وہ جو حدیثِ باب میں واقع ہوا اس میں یہ حدیث بھی داخل ہے: (مُعْتَرَكُ الْمَنَايَا ما بين ستين إلى سبعين) (یعنی موتوں کے شکار [عموما] ساٹھ اور ستر سال کے درمیان کی عمر کے لوگ ہیں) اسے ابویعلی نے ابراہیم بن فضل عن سعید عن ابو ہریرہ سے روایت کیا، ابراہیم ضعیف ہیں۔

- 6419 حَدَّثَنِي عَبْدُ السَّلاَمِ بْنُ مُطَهَّرٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَعْذَرَ اللَّهُ إِلَى امْرِءٍ أَخَّرَ أَجَلَهُ حَتَّى بَلَّغَهُ سِتِّينَ سَنَةً ، تَابَعَهُ أَبُو حَازِمٍ وَابْنُ عَجْلاَنَ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ

ترجمہ: فرمایا اللہ نے اس شخص کی حجت تمام کر دی جسے ساٹھ سال کی عمر کو پہنچا دیا.

عبد السلام کے شیخ عمر بن علی، مقدمی ہیں اسی اسناد کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ کی ایک اور حدیث بھی گزری ہے وہاں ذکر کیا تھا کہ عمر مدلس ہیں اور عنعنہ کے ساتھ اسے وارد کیا ہے بخاری کا اس بارے عذر بھی بیان کیا تھا کہ انہوں نے بھی عبد الرزاق عن معمر عن رجل من بنی غفار عن سعید مقبری سے نحوہ نقل کیا، یہ مبہم شخص محمد بن معن ہیں تو یہ عمر بن علی کیلئے قوی متابعت ہے اسے اسماعیلی نے ایک اور واسطہ کے ساتھ بھی معمر سے تخریج کیا ان کے شیخ کو یہاں ایک وہم بھی لگا جس کے ذکر کا یہ مقام نہیں۔

(أعذر الله) اِعذار ازالہِ عذر ہے معنی یہ کہ اس کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا کہ مثلا کہے اگر میری حیات دراز کی جاتی تو میں ضرور وہ کچھ کرتا جس کا حکم دیا گیا تھا، کہا جاتا ہے: (أعْذَرَ إليه) جب عذر میں اقصی الغایت تک پہنچ جائے اور اسے اس میں متمکن کرے جب تمکن کے باوجود کہ اس کی اتنی عمر ہوئی ترکِ طاعت میں اس کے لئے کوئی عذر نہیں تو تب اس کے لئے ماسوائے استغفار، طاعت اور کلی طور پر آخرت کی طرف توجہ کرنے کے کوئی چارہ کار نہ ہونا چاہئے، اللہ کی طرف اِعذار کی نسبت مجازی ہے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ بندہ کیلئے کوئی عذر نہیں چھوڑتے جس کا وہ سہارا لے سکے حاصل یہ کہ اتمامِ حجت کے بعد ہی اللہ تعالیٰ کسی کا معاقبہ کرتا ہے۔

(أخر أجله) یعنی اسے طولِ عمری عطا کی۔ (ستين سنة) معمر کی روایت میں ہے: (لقد أعذر الله إلى عبدٍ أحْياه حتى يبلغ ستين سنة أو سبعين سنة)۔ (تابعه أبو حازم الخ) ابوحازم جو کہ سلمہ بن دینار ہیں کی روایتِ متابعت اسماعیلی نے ان کے بیٹے عبدالعزیز کے طریق سے تخریج کی جو کہتے ہیں: (حدثني أبي عن سعيد المقبري عن أبي هريرة) حفاظ نے یہی عبدالعزیز سے نقل کیا ہارون بن معروف نے مخالفت کی تو مقبری اور ابوہریرہ کے درمیان (عن أبيه) کا حوالہ بھی ذکر کیا اسے بھی اسماعیلی نے نقل کیا، یہ مزید اتصالِ اسانید سے ہے اسے احمد اور نسائی نے یعقوب بن عبدالرحمٰن عن ابوحازم عن سعید مقبری عن ابوہریرہ سے نقل کیا، جہاں تک محمد بن عجلان کا طریق ہے تو اسے احمد نے سعید بن ابوایوب عن محمد بن عجلان عن سعید بن ابی سعید مقبری عن ابی ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ أتَتْ عليه ستون سنةً فقد أعْذَرَ الله إليه في العمر) ابن بطال کہتے ہیں ساٹھ کو اسلئے حد بنایا کہ یہ معترک (یعنی موت کی شکارگاہ) سے قریب ہے اس عمر میں تو توبہ، رجوع الی اللہ اور خشوع ہو جانا چاہئے اور موت کا منتظر رہنا چاہئے تو یہ اللہ کی طرف سے اعذار در اعذار ہے اور یہ اس کا اپنے بندوں کے ساتھ لطف ہے کہ حالتِ جہل کے بعد انہیں حالتِ علم کی طرف منتقل کیا پھر ان کا اِعذار کیا اور واضح حجج کے بعد ہی ان کا معاقبہ کیا اگرچہ حبِ دنیا اور طولِ امل ان کی فطرت میں شامل ہے لیکن اس ضمن میں انہیں مجاہدہِ نفس کا حکم ہے تاکہ اطاعت کا جو امر ملا اس کا امتثال کریں اور معصیت سے جو نہی کی گئی اس سے وہ منزجر ہوں، حدیث میں اس امر کا اشارہ ہے کہ ساٹھ سال کا ہو جانا اجل پوری ہونے کا مظنہ ہے کہ اب کسی بھی وقت موت آسکتی ہے اس سے بھی اصرح جو ترمذی نے بسندِ حسن ابوطلحہ بن عبدالرحمٰن عن ابوہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ میری امت کی عمریں ساٹھ اور ستر کے درمیان میں ہیں کم ہی ہوں گے جو اس سے متجاوز ہوں، بعض حکماء کہتے ہیں اکثر ساٹھ اور ستر کے درمیان پہنچ کر قویٰ کمزور ہو جاتے ہیں، عمر کے چار مراحل ہیں عہدِ طفلی، پھر عہدِ شباب پھر کہولت پھر شیخوخت اور یہ اس فانی زندگی کا آخری مرحلہ ہے اور اس میں نقص وانحطاط طاری ہو جاتا ہے اب کلی طور سے آخرت کی طرف توجہ کرنی چاہئے اب قوت ونشاط کی پہلی والی کیفیت کی واپسی محال ہے، اس سے بعض شافعیہ نے استنباط کیا کہ جس کے ساٹھ سال پورے ہو جائیں اور اس نے استطاعت کے باوجود حج نہ کیا تو وہ مقصر اور گناہگار ہے اگر اسی عالم میں وفات پا گیا۔

- 6420 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو صَفْوَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لاَ يَزَالُ قَلْبُ الْكَبِيرِ شَابًّا فِى اثْنَتَيْنِ : فِى حُبِّ الدُّنْيَا وَطُولِ الأَمَلِ ۔ قَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِى

يُونُسُ وَابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ وَأَبُو سَلَمَةَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا بوڑھے شخص کا دل دو چیزوں (کی خواہش) میں جوان ہوتا ہے: حبِ دنیا اور طولِ امید۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (في حب الدنيا و طول الأمل) امل سے یہاں مراد طولعمری کی محبت ہے اگلی حدیثِ انس اس کی مفسر ہے، دل کو شاب اس وجہ سے کہا کہ (اس عمر میں) مال کی محبت اس میں مستحکم ہو جاتی ہے (جیسے جوانی میں قوتیں مستحکم ہوتی ہیں) یا یہ مشاکلت اور مطابقت کے باب سے ہے۔ (قال ليث الخ) سعید سے مراد ابن مسیّب ہیں تو یہ ابوسلمہ بھی حضرت ابو ہریرہ سے اس کے راوی ہیں، لیث جو کہ ابن سعد ہیں کی روایت اسماعیلی نے ان کے کاتب ابو صالح کے حوالے سے موصول کی ہے البتہ انہوں نے (الدنيا) کی بجائے (المال) کہا، ابن وہب کی روایت مسلم نے حرملہ عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کی: (قَلْبُ الشيخ شابٌّ علىٰ حُبِّ اثنتين: طول العمر و حُبُّ المال) (یعنی بوڑھے کا دل دو چیزوں پر جوان ہے: طولعمری [کی خواہش] اور حبِ مال) اسے اسماعیلی نے بھی ایوب بن سوید عن یونس سے ابن وہب کے سیاق کی مانند نقل کیا بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے شروع میں یہ زیادت بھی نقل کی: (إن ابن آدم يضعف جسمه و ينحل لحمه من الكبر و قلبه شابٌّ) (یعنی بڑھاپے کی وجہ سے ابن آدم کا جسم کمزور ہو جاتا اور اسکا گوشت ڈھلک جاتا ہے لیکن دل جوان رہتا ہے)۔

- 6421 حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْبَرُ ابْنُ آدَمَ وَيَكْبَرُ مَعَهُ اثْنَانِ حُبُّ الْمَالِ وَطُولُ الْعُمُرِ۔ رَوَاهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ

ترجمہ: آدمی چوں پیر شد حرص جواں مے گردد [نیند در وقتِ سحر گاہ گراں مے گردد]

ابو ذر کے ہاں شیخ بخاری غیر منسوب ہیں دیگر نے (ابن إبراهيم) ذکر کیا، ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (يكبر ابن آدم) باء کی زبر کے ساتھ ای (يطعن في السن)۔ (و يكبر معه) باء کی پیش کے ساتھ ای (يعظم) زیر کی جائز ہے، اول میں پیش بھی جائز ہے کثرت سے تعبیر کرتے ہوئے اور یہ عددِ سنین کی عظم کے ساتھ کثرت۔ (و طول العمر) مسلم کی ابوعوانہ عن قتادہ سے روایت میں ہے: (يهرم ابن آدم و يشب معه اثنتان: الحرص على المال و الحرص على العمر) (یعنی ابن آدم بوڑھا ہوتا ہے لیکن دو خصلتیں اسکی جوان ہو جاتی ہیں: مال کی حرص اور عمر کی حرص) پھر اسے معاذ بن ہشام عن ابیہ سے اس کا مثل نقل کیا۔

(رواه شعبة عن قتادة) اسے مسلم نے محمد بن جعفر عن شعبہ سے: (يحدث عن أنس بنحوه) کے ساتھ موصول کیا احمد نے اس کی محمد بن جعفر سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی: (يهرم ابن آدم و يشب منه اثنتان) اس تعلیق کا فائدہ اس میں توہمِ انقطاع کو دور کرنا ہے کیونکہ قتادہ مدلس ہیں اور یہاں عنعنہ کیا لیکن شعبہ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایات نقل کرتے ہیں جن کی بابت وثوق ہو کہ ان کا سماع کیا ہے تو ان کی بابت تصریح اور عنعنہ ایک برابر ہے بخلاف دیگر رواۃ کے، نووی کہتے ہیں یہ مجاز و استعارہ ہے اس کا معنی ہے کہ بوڑھے کا دل مال کی محبت سے لبریز اور وہ اس میں مستحکم ہے ایامِ شباب میں جوانی کے استحکام کی مانند، یہی معنی درست ہے بعض نے کوئی اور مفہوم بیان کیا مگر وہ غیر مرتضی ہے گویا عیاض کے اس قول کی طرف اشارہ کیا کہ اس حدیث میں مطابقت

اور بدیع الکلام (جو دونوں بلاغت کی اقسام میں سے ہیں) کی غایت ہے اس کی تفصیل یہ کہ بوڑھے کی شان یہ ہونی چاہئے کہ اس کی آرزوئیں اور دنیا کی اس کی حرص اس کے جسم کے پرانا اور کمزور ہو جانے پر کمزور ہوں کہ اب جام عمر بھرنے کو ہے اور اس کے لئے سوائے موت کے انتظار کے اب کوئی مصروفیت نہیں مگر جب معاملہ اس کے برعکس ہو تو یہ مذموم ہوا، کہتے ہیں شاب کے ساتھ تعبیر کثرتِ حرص اور بُعدِ امل کا اشارہ ہے کہ جو عموما جوانی کے عہد میں ہوتی ہیں اس کے ہی وہ لائق ہیں کیونکہ بڑی عمر کی حرص، کثرتِ مال اور دوامِ استماع کی امیدیں اسی عمر میں ہوتی ہیں، قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث سے طولعمری اور کثرتِ مال کی حرص کی کراہت ثابت ہوتی ہے کہ یہ حرص رکھنا قابلِ تعریف امر نہیں، بعض نے کہا ان دو امور کے ساتھ تخصیص میں حکمت یہ ہے کہ انسان کو سب سے محبوب شئ اس کا اپنا نفس ہوتا ہے وہ اس کے بقاء میں راغب ہے تو طولعمری وہ اسی لئے چاہتا اور اس کی خواہش رکھتا ہے اسی طرح مال کی محبت بھی کیونکہ مال اگر ہوگا تو وہ لمبی عمر سے مستفید ہوگا اور اس کے تقاضے پورے کرے گا اور اس کے ساتھ اس کی صحت قائم رہے گی تبھی پورا پورا حظ اٹھائے گا تو جب اسے ان کے نفاد و فنا کا احساس ہوتا ہے تو اس کی ان کے لئے محبت اور رغبت شدید تر ہوتی جاتی ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ارادوں کا منبع و مرکز دل ہے بخلاف ان کے جنہوں نے سر (یعنی ذہن) قرار دیا، یہ بات مازری نے کہی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کرمانی کا قول ہے کہ بخاری کو چاہئے تھا کہ یہ حدیث سابقہ باب کے تحت نقل کرتے یعنی باب (فی الأمل وطوله) بقول ابن حجر اس باب کے ساتھ اس کی مناسبت بعید و خفی نہیں۔

علامہ انور (یکبر ابن آدم و یکبر معه الخ) کے تحت لکھتے ہیں قیاس یہ تھا کہ جوں جوں عمر بڑھے مال میں اس کی رغبت کم ہوتی جائے لیکن وہ تو عالم شباب کی نسبت بھی زیادہ رغبت والا ہوتا جاتا ہے۔

6 - باب الْعَمَلِ الَّذِي يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللَّه (وہ عمل جسے فقط رضائے الٰہی کیلئے کیا جائے)

فِيهِ سَعْدٌ

سبھی کے ہاں یہ ترجمہ ثابت ہے لیکن ابن بطال کی شرح سے یہ ساقط ہوا حضرت عتبان کی یہ حدیث سابقہ کے تحت ذکر کی پھر اس کی ساتھ مناسبت ڈھونڈھنا شروع ہوئے تو لکھا بخاری کو ڈر ہوا کہ یہ گمان کر لیا جائے کہ جو ساٹھ سال کا ہو گیا اور ساری عمر گناہ ہی کمائے ہیں تو خیال کرے کہ یہ وعید اب بالضرور اس پر نافذ ہونے والی ہے تو یہ حدیث وارد کی جو اس امر پر مشتمل ہے کہ کلمہ اخلاص بھی اپنے قائل کو (آخر کار) نفع پہنچائے گا، اس امر کا یہ اشارہ ہے کہ یہ ارشاد کسی خاص اہلِ عمر یا اہلِ عمل کے ساتھ مختص نہیں، کہتے ہیں اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ توبہ کسی بھی وقت کی جاسکتی اور وہ مقبول ہے الا یہ کہ اس حد تک انسان پہنچ جائے جس کی بابت اس کا عدم قبول مروی ہے یعنی غرغرہ کے مرحلہ تک، ابن منیر نے بھی ان کی تبع کی اور لکھا اس سے مستفاد ہے کہ اَعذار قاطع توبہ نہیں دراصل اس سے قطعِ حجت ہے جسے اللہ تعالی نے اپنے فضل سے لوگوں کیلئے کیا اس کے باوجود امید باقی ہے بدلیل اس حدیثِ عتبان کے، ابن حجر کہتے ہیں اصول میں واقع پر یہ مذکورہ مناسبت دراصل اس باب کی سابقہ باب کے بعد لانے کی ہے۔

(فیہ سعد) سب کے ہاں یہ ہے نسفی اور اسماعیلی وغیرہما کے ہاں یہ ساقط ہے میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ان سے مراد ابن

ابي وقاص ہیں ، ان کی مشار الیہ یہ حدیث المغازی وغیرہ میں عامر بن سعد عن ابیہ سے ان کی بیماری کے قصہ میں جب نبی اکرم ان کی عیادت کرنے تشریف لائے اور انہوں نے اجازت مانگی کہ سارے مال کی وصیت کردیں مگر آپ نے فرمایا: (الثلث و الثلث كثير) اس میں آپ کا انہیں یہ فرمان بھی مذکور تھا: (إنك لن تخلف فتعمل عملا تبتغي به وجة الله إلا ازْدَدْتَ به درجةً و رِفعةً) یہ سیاق باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزرا ہے۔

- 6422حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ وَزَعَمَ مَحْمُودٌ أَنَّهُ عَقَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ وَعَقَلَ مَجَّةً مَجَّهَا مِنْ دَلْوٍ كَانَتْ فِي دَارِهِمْ

أطرافه 77، 189، 839، 1185، - 6354 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

- 6423 قَالَ سَمِعْتُ عِتْبَانَ بْنَ مَالِكٍ الْأَنْصَارِيَّ ثُمَّ أَحَدَ بَنِي سَالِمٍ قَالَ غَدَا عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَنْ يُوَافِيَ عَبْدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ

.أطرافه 667، 686، 838، 840، 1186، 4009، 4010، 5401، 6938 (ترجمہ کیلئے جلد ۸،ص:۷۴۲)

شیخ بخاری مروزی اور ان کے شیخ ابن مبارک ہیں۔ (فقال لن يواخي) اختصار کیا ، آپ کا یہ قول ان کے ہاں آنے کے فوری بعد نہ تھا بلکہ جیسا کہ گزرا کئی امور انجام دیئے گھر میں داخل ہو کر تشریف فرما ہوئے نماز ادا کی پھر انہوں نے درخواست کی کہ کھانے تک یہیں رہیں پھر مالک بن دخشم کے بارہ میں آپ نے سوال کیا منجملہ باتوں کے آخر میں یہ بھی فرمایا تھا ، کئی جگہ اسے مطولاً نقل کیا ہے مثلا اوائل الصلاۃ کے ابواب صلاۃ التطوع میں باب (إذا زار قوما فصلى عندهم) کے تحت انہی معاذ بن اسد کے واسطہ سے اسی سندِ باب کے ساتھ اس کا ایک حصہ ذکر کیا تھا۔ (حرم الله عليه النار) سابقہ جگہ میں (حرمه الله على النار) تھا بقول کرمانی معنی ایک ہی ہے کہ دونوں امر کے مابین تلازم ہے (یعنی چھری خربوزے پر گرے یا خربوزہ چھری پر ، نتیجہ ایک ہوگا) لفظِ اول حقیقت ہے کیونکہ آگ اس سب کو کھا جاتی ہے جو اس میں ڈالا جائے اور تحریم فاعل کے مناسب ہے تو لفظ ثانی مجاز ہے۔

- 6424حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرٍو عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى مَا لِعَبْدِي الْمُؤْمِنِ عِنْدِي جَزَاءٌ إِذَا قَبَضْتُ صَفِيَّهُ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا ثُمَّ احْتَسَبَهُ إِلَّا الْجَنَّةُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے جس مومن بندے کی محبوب چیز میں نے دنیا سے اٹھا لی اور اس نے اس پر صبر کیا تو اس کی جزا میرے یہاں جنت کے سوا اور کچھ نہیں۔

یعقوب بن عبد الرحمٰن سے مراد اسکندرانی ہیں عمرو سے مراد ابن عمرو مولی المطلب ہیں۔ (عند ی جزاء) یعنی ثواب ، اسماعیلی کی حسن بن سفیان سے روایت میں جزاء کا لفظ نہیں دیکھا اسی طرح ابو نعیم کی سراج سے روایت میں دونوں قتیبہ سے۔ (صفيه)

یعنی محبوب مصافی (یعنی جس سے خالص محبت کی جائے) جیسے اولاد اور ہر وہ جو انسان کو محبوب ہے، قبض سے مراد قبضِ روح ہے یعنی موت۔ (ثم احتسبه إلا الجنة) جوہری کہتے ہیں اگر اولاد میں سے کوئی بڑی عمر کا ہو کر فوت ہو تو (احتسب) کا لفظ ہے اور اگر صغیراً فوت ہو تو (أفرطه) کہا جاتا ہے اور یہاں یہ تفصیل مراد نہیں بلکہ مراد یہ کہ اس کی موت پر صبر کیا اللہ سے اس پر اجر کی امید رکھتے ہوئے، اصلِ حسبہ اجرت ہے اور احتساب کا معنی ہے اللہ سے خالصاً طلبِ اجرت، اس کے ساتھ ابن بطال نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ جس کا ایک بچہ فوت ہوا وہ اس شخص کے ساتھ ملتحق ہے جس کے تین یا دو بچے فوت ہوئے اور صحابی کا قول جو باب (فضل من مات له ولد) کتاب الجنائز کی روایت میں گزرا کہ ہم نے ایک کی بابت آپ سے استفسار نہ کیا، ایک فوت ہونے والا بچہ اپنے والد کیلئے حصولِ فضل سے مانع نہیں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعد میں کسی نے یہ پوچھ بھی لیا ہو اور آپ نے اثبات کیا ہو یا بعد میں آپ کو علم دے دیا گیا ہو کہ ایک کے مرنے پر صبر و احتساب کرنے والا بھی اس اجر کا مستحق ہے بقول ابن حجر الجنائز میں اس کی بابت سائل کا نام گزرا اور جس روایت میں مذکور ہوا کہ: (ثم لم نسأله عن الواحد) تب میرے لئے سائل عن واحد کا وقوع نہ ہوا تھا احمد کے ہاں حضرت جابر کی حدیث میں پایا کہ ہم نے کہا یا رسول اللہ اور دو؟ فرمایا اور دو بھی! حضرت جابر سے اس کے راوی محمود بن اسد کہتے ہیں میں نے حضرت جابر سے کہا اگر آپ لوگ ایک کے بارہ میں پوچھتے تو آنجناب ایک بھی فرما دیتے وہ کہنے لگے بخدا میرا بھی یہی خیال ہے، اس کے رواۃ ثقہ ہیں، احمد اور طبرانی کے ہاں حضرت معاذ سے مرفوعا مروی ہے کہ فرمایا: (أوجبَ ذو الثلاثة فقال له معاذ و ذو الاثنين ؟) فرمایا اور ذو الاثنین (یعنی دو والا بھی) طبرانی کی روایت میں یہ بھی ہے: (أو واحد) مگر اس کی سند ضعیف ہے ان کی کبیر اور اوسط میں حضرت جابر بن سمرہ سے مرفوعا روایت ہے: (من دُفِنَ له ثلاثةٌ فصَبر) اس میں ہے کہ ام ایمن نے کہا اور ایک؟ آپ خاموش رہے پھر فرمایا اے ام ایمن جس نے ایک کو دفن کیا پھر صبر و احتساب سے کام لیا اس کے لئے بھی جنت واجب ہوئی ان دونوں کی سند میں ناصح بن عبد اللہ ہے جو نہایت ضعیف ہے، حدیثِ باب سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ صفی اعم ہے کہ وہ ولد ہو یا دیگر، ولد کو مفرداً بھی ذکر کیا اور اس کی وفات پر صبر و احتساب کا مظاہرہ کرنے پر جنت کا ثواب مرتب ہونا ذکر کیا، اس میں داخل ہے جو احمد اور نسائی نے قرہ بن ایاس سے نقل کیا کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اس کے ہمراہ اس کا بیٹا بھی تھا اسے مخاطب کر کے فرمایا کیا اس سے محبت ہے؟ کہا جی ہاں پھر ایک عرصہ اسے نہ پایا تو اس کی بابت پوچھا لوگوں نے کہا یا رسول اللہ اس کا بیٹا فوت ہو گیا ہے، (پھر جب وہ آئے تو) فرمایا کیا تمہیں پسند نہیں کہ ابوابِ جنت میں سے کسی باب پر نہ آؤ مگر تم وہاں اسے اپنا منتظر پاؤ، ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ کیا یہ اس کیلئے خاص ہے یا ہم سب کیلئے؟ فرمایا بلکہ تم سب کیلئے، اس کی سند شرطِ صحیح پر ہے ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

7 - باب مَا يُحذَرُ مِنْ زَهرَةِ الدُّنيَا وَالتَّنَافُسِ فِيهَا

(دنیا میں جی لگانے اور اسکے حصول میں مقابلہ بازی سے الحذر)

زهرة الدنيا سے مراد اس کی بہجت و رونق اور حسن و جمال، اس کے تحت سات احادیث نقل کی ہیں۔

6425 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَمْرَو بْنَ عَوْفٍ وَهُوَ حَلِيفٌ لِبَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ كَانَ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ إِلَى الْبَحْرَيْنِ يَأْتِي بِجِزْيَتِهَا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ صَالَحَ أَهْلَ الْبَحْرَيْنِ وَأَمَّرَ عَلَيْهِمُ الْعَلَاءَ بْنَ الْحَضْرَمِيِّ فَقَدِمَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِمَالٍ مِنَ الْبَحْرَيْنِ فَسَمِعَتِ الْأَنْصَارُ بِقُدُومِهِ فَوَافَتْهُ صَلَاةَ الصُّبْحِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا انْصَرَفَ تَعَرَّضُوا لَهُ فَتَبَسَّمَ حِينَ رَآهُمْ وَقَالَ أَظُنُّكُمْ سَمِعْتُمْ بِقُدُومِ أَبِي عُبَيْدَةَ وَأَنَّهُ جَاءَ بِشَيْءٍ قَالُوا أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَأَبْشِرُوا وَأَمِّلُوا مَا يَسُرُّكُمْ فَوَاللَّهِ مَا الْفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ وَلَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا وَتُلْهِيَكُمْ كَمَا أَلْهَتْهُمْ

طرفاه 3158، - 4015 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۴۴۸)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں موسی بن عقبہ اپنے سے راوی کے چچا ہیں۔(أن عمرو الخ)ان کی نسب کا بیان کتاب الجزیہ میں گزرا، سند میں تین تابعین اور دو صحابی ہیں سب کے سب مدنی ہیں۔(فوافقت) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں(فوافت) ہے۔(فو الله ما الفقر أخشى الخ) فقر کی زبر کے ساتھ، اس پر پیش بھی جائز ہے ضمیر مقدر مان کر ای (ما الفقر أخشاه عليكم) اول راجح ہے بعض نے اس کا جواز شعر کے ساتھ خاص کیا، محتمل ہے کہ اس خشیت کا سبب آپ کا یہ علم ہو کہ دنیا ان کیلئے کھول دی جائے گی اور انہیں مالداری حاصل ہوگی یہ بات آپ کی غیبی اخبار کے زمرہ میں بھی ذکر کی گئی ہے، طیبی کہتے ہیں یہاں تقدیم کا فائدہ اہتمام بشان الفقر ہے مشفق والد کی خواہش ہوتی ہے کہ مرنے سے قبل اولاد کیلئے مال وغیرہ کی بابت خیال کرے لیکن آپ نے باور کرایا کہ اگرچہ شفقت کے اعتبار سے آپ صحابہ کرام کیلئے والد کی مانند ہیں مگر مال کے سلسلہ میں آپ کا نقطہ نظر عام آباء کی نسبت مختلف ہے، آپ کو ان کی نسبت فقر کا اندیشہ نہیں جیسے عام والد کو ہوتا ہے بلکہ آپ تو مالداری سے ڈرتے ہیں جس کا عام والد اپنی اولاد کیلئے طالب ہے (یعنی اس کے اضرار و مفاسد کے پیش نظر) فقر سے مراد عہدی فقر جو صحابہ کرام پر طاری تھا، جنس بھی محتمل ہے مگر اول اولی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے یہ اشارہ دیا کہ فقر کی مضرت (یعنی نقصانات) مالداری کی مضرت کی نسبت کم ہے کیونکہ عموما فقر کا مضرت دنیوی اور مالداری کا مضرت دینی ہے۔

(فتنافسوها) تاء کی زبر کے ساتھ اصل میں تتنافسوا تھا ایک تاء کو حذف کر دیا، تنافس منافست سے ہے یہ کسی شئ میں رغبت اور اس کے ساتھ انفرادیت کی خواہش اور اس پر مغالبت ہے (یعنی دھونس جمانا) اس کی اصل (الشيء النفيس في نوعه) ہے، کہا جاتا ہے: (نافست في الشيء منافسة ونفاسة و نفاساً) اور (نفس الشيء نفاسة أي صار مرغوبا فيه) اور (نُفِسْتَ به أي بُخِلْتَ) اور (نفست عليه أي لم أره أهلا لذلك) (یعنی اسے اسکا اہل خیال نہیں کرتا)۔

(فتهلككم) یعنی اس لئے کہ مال مرغوب فیہ ہے تو نفس اس کی طلب میں مرتاح ہوتا ہے اور (دیگر کو) اس سے منع کرتا ہے جس سے عداوت پیدا ہوسکتی ہے جو آخر مقاتلت پر منتج ہوکر ہلاکت کا باعث ہوسکتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس میں بیان کیا کہ جس کیلئے زہرۂ دنیا مہیا کی گئی اسے چاہئے کہ اس کی سوئے عاقبت اور شرِ فتنہ سے ڈرے، اس میں کھو نہ جائے اور نہ کسی سے اس بارے منافس ہو، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ فقر غنیٰ سے افضل ہے کیونکہ فتنۂ دنیا غنی کے ساتھ مقرون ہے اور غنی فتنہ میں وقوع کا مظنہ ہے جو اکثر نفس کی ہلاکت کا پیش خیمہ ہوسکتا ہے جبکہ فقیر اس سب سے مامون ہے۔

علامہ انور (ما الفقر أخشى عليكم) کی بابت کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ تقدیم مفعول قصر کا فائدہ دیتا ہے، (ولكن أخشى الخ) کی نسبت کہتے ہیں لیکن یہاں قصرِ قلب کے افادہ کیلئے ہے، (و إني والله لأنظر إلى حوضي) کے تحت کہتے ہیں نظرالی الحوض کی طرف تعرض عربوں کی عادت پر کیا کہ وہ جب کسی منزل پر پڑاؤ ڈالتے سب سے قبل پانی کا اہتمام کرتے تھے تو فرمایا میں اپنے حوض کی طرف جانے والا ہوں تم بھی اپنا سفر پورا کر کے مجھے وہاں آن ملنا، پہلے کہہ چکا ہوں کہ حوضِ کوثر صراط کے بعد ہے۔

- 6426 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلاَتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ إِنِّي فَرَطُكُمْ وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ وَإِنِّي وَاللَّهِ لأَنْظُرُ إِلَى حَوْضِي الآنَ وَإِنِّي قَدْ أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الأَرْضِ أَوْ مَفَاتِيحَ الأَرْضِ وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي وَلَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا

طرفاه 1344، 3596، 4042، 4085، - 6590 (ترجمہ کیلئے جلد ۵،ص:۳۳۱)

آٹھ برس بعد شہدائے احد کی نماز جنازہ پڑھنے کے بارہ میں حدیثِ عقبہ کتاب الجنائز اور علامات النبوۃ میں مفصلا مشروح ہو چکی ہے۔

- 6427 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الأَرْضِ قِيلَ وَمَا بَرَكَاتُ الأَرْضِ قَالَ زَهْرَةُ الدُّنْيَا فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ هَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ فَصَمَتَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ ثُمَّ جَعَلَ يَمْسَحُ عَنْ جَبِينِهِ فَقَالَ أَيْنَ السَّائِلُ .قَالَ أَنَا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ لَقَدْ حَمِدْنَاهُ حِينَ طَلَعَ ذَلِكَ قَالَ لاَ يَأْتِي الْخَيْرُ إِلاَّ بِالْخَيْرِ إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ وَإِنَّ كُلَّ مَا أَنْبَتَ الرَّبِيعُ يَقْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُلِمُّ إِلاَّ آكِلَةَ الْخَضِرَةِ أَكَلَتْ حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا اسْتَقْبَلَتِ الشَّمْسَ فَاجْتَرَّتْ وَثَلَطَتْ وَبَالَتْ ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ حُلْوَةٌ مَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ فَنِعْمَ الْمَعُونَةُ هُوَ

وَمَنْ أَخَذَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ الَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ

.طرفاه 921، 1465، - 2842 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۵۸)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں امام مالک سے بتمامہ اس حدیث کی روایت پر ابن وہب، اسحاق بن محمد اور ابو قرہ نے ان کی متابعت کی ہے جبکہ معن بن عیسی اور ولید بن مسلم نے مالک سے اس کا ایک ایک حصہ روایت کیا ہے یہ موطا میں موجود نہیں دارقطنی نے الغرائب میں اسے درج کیا ہے۔ (قال رسول الخ) کتاب الزکاۃ میں گزری ہلال بن ابو میمونہ عن عطاء بن یسار کی روایت کے شروع میں تھا کہ انہوں نے ابو سعید کو سنا آنحضرت سے بیان کرتے تھے کہ نبی اکرم ایک دن منبر پر بیٹھے ہم آپ کے گرد بیٹھ گئے تو فرمایا: (إن مما أخاف عليكم من بعدى ما يفتح عليكم) سرخسی کے نسخہ میں ہے: (إنى مما أخاف)، (ما يفتح) میں ما محلِ نصب میں ہے کہ اسمِ ان ہے جبکہ (إن مما) میں (مما) محلِ رفع میں ہے کیونکہ یہ خبر ہے۔ (زهرة الدنيا) ہلال نے (و زينتها) بھی مزاد کیا یہ عطف تفسیری ہے، (زھرہ) زاء کی زبر اور ہائے ساکن کے ساتھ ہے حسن وغیرہ سے شاذ قراءت میں ہاء کی زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بعض نے دونوں کو ہم معنی کہا جیسے (جَهَرة) اور (جَهْرة) بعض نے کہا ہائے متحرک کے ساتھ زاھر کی جمع ہے جیسے فاجر/ فجرۃ، یہ (زهرة الشجر) سے ماخوذ ہے جو اس کا نُور (یعنی پھول) ہے (تو چونکہ یہ بھی اشجار کی زینت ہیں اسی طرح دنیا کی زینت) اور مراد جو اس میں انواعِ متاع، پیسے، ثیاب اور زروع وغیرہ ہیں جن کے حسن کے ساتھ لوگ مفتخر ہوتے ہیں حالانکہ یہ قلتِ بقاء کے ساتھ متصف ہیں۔

(فقال رجل) نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (هل يأتى) ہلال کی روایت میں ہے: (أو يأتى) واوِ مفتوحہ کے ساتھ ہمزہ برائے استفہام اور واو کسی مقدر شیٔ پر عاطفہ ہے ای (أ تصير النعمة عقوبة) کیونکہ زهرة الدنيا اللہ کی طرف سے نعمت ہے تو کیا نعمت نقمت ہو سکتی ہے؟ یہ استفہامِ استرشاد ہے نہ کہ انکار، (بالشر) میں باء (يأتى) کیلئے صلہ ہے۔ (ظننت) کشمیہنی کے ہاں (ظننا) ہے، روایتِ ہلال میں (فرأينا) ہے ضمِ راء اور کسرِ ہمزہ کے ساتھ کشمیہنی کے ہاں (فأرينا) ہے ہمزۂ مضموم کے ساتھ۔

(ينزل عليه) یعنی وحی نازل ہو رہی ہے گویا آپ کی اس وقت طاری ہونے والی کیفیت سے یہ سمجھے جو نزول وحی کے اثناء آپ کی ہو جایا کرتی تھی۔ (يمسح الخ) دارقطنی کی روایت میں (العرق) بھی ہے ہلال کے ہاں (الرحضاء) ہے راء کی پیش اور حاء کی زبر کے ساتھ اس کا معنی بھی پسینہ ہے، بعض نے بہت زیادہ پسینہ آنا کہا بعض نے بخار کا پسینہ قرار دیا، رحض کا اصل غسل ہے اسی لئے خطابی نے اس کی یہ تفسیر کی کہ ایسا پسینہ جو بوجہ کثرت جلد کو تر کر دے۔

(قال أبو سعيد لقد حمدناه الخ) مستملی کے نسخہ میں ہے: (حين طلع ذلك) ہلال کی روایت میں ہے: (و كأنه حمده) حاصل یہ کہ اولا صحابہ کرام نے (یہ سوال کرنے پر) انہیں کچھ ملامت کی تھی جب نبی اکرم کو ساکت دیکھا کیونکہ خیال ہوا کہ اس نے یہ سوال کر کے آپ کو ناراض کر دیا ہے لیکن جب آخر کار ظاہر ہوا کہ ان کا یہ سوال مزید استفادہ کا سبب بن گیا تو انہیں ستائشی نظروں سے دیکھا، آنجناب کی بابت جو کہا: (و كأنه حمده) اسے قرینۂ حال سے ماخوذ کیا۔ (لا يأتى إلا بالخير) دارقطنی کی روایت میں تین مرتبہ اس کا تکرار ہے، ہلال کی روایت میں ہے: (إنه لا يأتى الخير بالشر) اسی سے ماخوذ ہوگا کہ رزق

چاہے جتنا بھی کثیر ہو وہ جملۂ خیر سے ہے اس کیلئے شر اس صورت میں عارض ہوتا ہے جب مستحقین سے اس کا بخل کیا جائے اور غیر مشروع میں انفاق کر کے اسراف کیا جائے اور ہر شیٔ جس کی بابت اللہ نے لکھ دیا کہ خیر ہے وہ شر نہیں ہو سکتی اسی طرح بالعکس لیکن مرزوق بالخیر پر ڈر ہے کہ اس کے تصرف کے سبب کوئی شر کا باعث و جالب اس کے لئے عارض ہو، سعید بن منصور کے ہاں سعید مقبری کے مرسل میں ہے: (أو خیر ھو ؟ ثلاث مرات) یہ استفہامِ انکار ہے یعنی مال خیرِ حقیقی نہیں ہے اگرچہ اسے خیر ہی کہا گیا ہے کیونکہ خیرِ حقیقی وہ جو انفاق فی الحق سے اس کے لئے عارض ہو جیسا کہ اس میں شرِ حقیقی جو امساک عن الحق اور اخراج فی الباطل سے اس کے لئے عارض ہوا۔ (إن ھذا المال خضرۃ الخ) یہ ضرب المثل کی مانند ہے۔

(إن ھذا المال) دارقطنی کی روایت میں ہے: (و لکن ھذا المال الخ) اس کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا کی ظاہری صورت حسین اور دل کو لبھانے والی ہے! عرب ہر مشرق (یعنی چمکدار) شیٔ پر ناضر اور اخضر کا اطلاق کر لیتے تھے ابن انباری کہتے ہیں آپ کا قول: (المال خضرۃ حلوۃ) مال کی صفت نہیں یہ دراصل برائے تشبیہ ہے گویا فرمایا مال (کالبقلۃ الخضراء الحلوۃ) یا (خضرۃ حلوۃ) میں تاء اس اعتبار سے جو مال زھرۃ الدنیا پر مشتمل ہوتا ہے یا (فائدۃ المال) کے معنی پر یعنی (الحیاۃ بہ أو العیشۃ) یا مال سے یہاں مراد دنیا ہے کیونکہ یہ اس کی زینت سے ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (اَلْمَالُ وَ الْبَنُوْنَ زِیْنَۃُ الْحَیَاۃِ الدُّنْیَا)[الکھف: ۴۶] سنن میں مخرج حدیثِ ابو سعید میں یہ واقع ہوا : (الدنیا خضرۃ حلوۃ) تو دونوں حدیثیں باہم متوافق ہوئیں یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں میں تاء برائے مبالغہ ہو۔

(و إن کل ما أنبت الربیع) ربیع سے مراد جدول (پانی کا نالہ)، انبات کی اس کی طرف نسبت مجازی ہے حقیقت میں مُنبت تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ہلال کی روایت میں ہے: (و إن مما ینبت) مما تکثیر کیلئے ہے (من) برائے تبعیض نہیں تا کہ یہ (کل ما أنبت) والی روایت کے موافق ہو، یہ سب کلام دنیا کیلئے بطورِ مثل واقع ہوئی، سعید مقبری کے مرسل میں اس کی تصریح مذکور ہے۔(یقتل حبطا أو یلم) حبط کثرتِ اکل کے سبب پیٹ کا پھولنا ہے، کہا جاتا ہے: (حبطت الدابۃ) جب کسی سرسبز چراگاہ میں جا پہنچے اور خوب چرے اتنا کہ پھول کر مر جائے، خاء کے ساتھ بھی یہ مروی ہے تخبُّط سے جو بمعنی اضطراب ہے اول معتمد ہے۔(إلا) تشدید کے ساتھ بطورِ استثناء ہمزہ کی زبر کے ساتھ بھی مروی ہے اور لامِ مخفف برائے استفتاح۔(آکلۃ) مد اور کسر کاف کے ساتھ (الخضر) خاء کی زبر اور ضادِ مکسور کے ساتھ، اکثر کے نزدیک یہ گھاس کی ایک قسم ہے جو مواشی کو مرغوب ہے اس کی واحد خضرۃ ہے کشمیہنی کے ہاں خاء کی پیش اور سکونِ ضاد کے ساتھ ہے آخر میں ہاء مزاد ہے، سرخسی کے نسخہ میں (الخضراء) ہے خاء کی زبر اور سکونِ ضاد کے ساتھ، دیگر کے ہاں خاء پر پیش اور ضاد کی زبر ہے، خضرۃ کی جمع۔

(خاصرتاھا) خاصرۃ کی تثنیہ، کشمیہنی کے ہاں مفرد کا صیغہ ہے۔(أتت) روایتِ ہلال میں (استقبلت) ہے۔ (و ثلطت) ثاء اور لام کی زبر کے ساتھ، ابن تین نے کسرِ لام کے ساتھ ضبط کیا یعنی جو کچھ پیٹ میں تھا رقیق بنا کر نکال دیا، دارقطنی نے: (ثم عادت فأکلت) بھی مزاد کیا، معنی یہ کہ جب سیر ہو جائے تو طبیعت میں گرانی ہو جاتی ہے تو اسے دور کرنے میں تحیل کا مظاہرہ کرتا ہے کہ جگالی کرے تو آسودگی میں ازدیاد ہوتا ہے پھر وہ سورج کی طرف رخ کر کے گرمائش حاصل کرتا ہے تو اس کا خروج سہل ہو

جاتا ہے جب ایسا ہو جائے تو انتفاخ زائل ہو جاتا اور حالت نارمل ہو جاتی ہے، یہ برخلاف ان کے جو اس سے متمکن نہ ہو پائے تو انتفاخ انہیں مار ڈالتا ہے، ازہری کہتے ہیں اس حدیث کا کلی اور درست مفہوم اکٹھا کر کے پڑھنے سے سمجھ آتا ہے وگرنہ اس کے معنی کی سمجھ قریب نہیں، اس میں دو مثالیں بیان کی گئی ہیں ایک دنیا جمع کرنے میں افراط کرنے والے کی جو صحیح طور سے اس کے اخراج سے مانع ہے، یہ جو گزرا کہ حبطاً مارا جاتا ہے، دوسری اس کے جمع اور انتفاع کرنے میں حدِ اعتدال سے کام لینے والے کی اور وہ آكلة الخضر ہے تو خضر احرار البقول میں سے نہیں جنہیں ربیع اگاتی ہے یہ تو فقط دانہ اور سبزہ ہے اور دانہ مافوق البقل اور دون الشجر ہوتا ہے جسے مویشی چرتے ہیں تو مواشی میں سے آكلة الخضر کی مثال ان کیلئے ہے جو اخذِ دنیا اور اس کے جمع کرنے میں اعتدال سے کام لیتے ہیں حرص انہیں اس کے ناحق جمع کرنے اور اس کے مستحق سے اس کے امساک پر آمادہ نہیں کرتی تو وہ اس کے وبال سے نجات پاتا ہے آكلة الخضر کی مانند اور یہ وہ مویشی جن سے عام لوگ مالوف و مانوس ہیں، خضر نباتِ اخضر ہے بعض نے کہا خضر وہ جو گھاس پھوس سے آگے والی شکل اگتی ہے جسے مویشی آہستہ آہستہ چباتے ہیں اس سے انہیں کوئی الم لاحق نہیں ہوتی، ابن حجر کہتے ہیں یہ آخری بات محلِ نظر ہے کیونکہ حدیث کا سیاق سب کیلئے وجودِ حبط کو مقتضی ہے مگر ان کیلئے جن کیلئے مداومت واقع ہو اس طرح انہیں کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا، یہ مراد نہیں کہ آكلة الخضر کو اس کے اکل سے بالکل بھی ضرر لاحق نہیں ہوتا، اس سے مستثنی ہوا وہ جو اس وصفِ مذکور کے ساتھ خضر کا آکل ہے نہ کہ ہر آكلة الخضر، شائد یہ قائل اس روایت پر مطلع ہوا ہے: (يقتل أو يلم إلا آكلة الخضر) مابعد کا ذکر نہیں کیا تو اسی مختصر کو مدِ نظر رکھتے ہوئے شرح کر دی۔

(فنعم المعونة) ہلال کی روایت میں ہے: (فنعم صاحب المسلم هو)۔ (كالذي يأكل ولا يشبع) ہلال نے یہ زیادت بھی کی: (و يكون شهيدا عليه يوم القيامة) محتمل ہے کہ حقیقۃً اس کے خلاف گواہ بنے اس طور کہ اللہ تعالیٰ اس میں قوتِ گویائی پیدا فرما دے، مجاز ہونا بھی ممکن ہے اور مراد فرشتۂ مقرر کی گواہی! حدیثِ ہذا سے تین اصناف کیلئے تمثیل ماخوذ ہے اس لئے کہ سب مواشی تغذیہ کیلئے گھاس چرتے ہیں تو یا تو اتنا ہی چرتے ہیں جتنی ضرورت ہو یا پھر زائد از ضرورت، اول زہاد ہیں، ثانی کیفیت کے جو ہیں وہ یا تو (زائد کے) اخراج کیلئے کوئی حیلہ کریں گے کہ اگر وہ باقی رہا تو باعثِ ضرر ہے تو اگر اخراج کر لیا تو ضرر زائل اور نفع مستمر ہو گا یا پھر اس کی کوئی پرواہ نہ کریں گے، تو اول قسم کے لوگوں کا رویہ دنیا کی بابت ایسا ہی ہے جو ہونا چاہئے، ثانی جو اس میں اس کے برخلاف عامل ہیں، طیبی کہتے ہیں اس سے چار اصناف ماخوذ ہیں تو جو اس میں اتنا منہمک ہوا اور افراط سے کام لیا حتی کہ اس کی پسلیاں پھول گئیں مگر بس نہ کیا تو اسے بسرعت ہلاکت لاحق ہو سکتی ہے، دوم جس نے اکل تو اسی مذکورہ انداز میں کیا اور دفعِ مرض کا کوئی حیلہ تو کیا مگر اس کے استحکام کے بعد تو وہ مغلوب ہونے اور ہلاک ہونے سے بچ نہ پائے گا، سوم جس نے بھی اسی طور سے اکل کیا لیکن باعثِ ضرر کے ازالہ میں مبادرت کی اور کوئی ایسا حیلہ کیا کہ غذا ہضم ہو گئی تو وہ سلامت رہا، چہارم وہ جس نے بغیر افراط اور انہماک کے اکل کیا صرف اس پر اقتصار کیا جس سے سدِ حاجت اور امساکِ رمق ہو

تو اول کافر کی اور ثانی عاصی کی مثال ہے جو توبہ سے غافل ہے صرف اس وقت اس کا خیال آیا جب وقت گزر چکا تھا، ثالث اس کی جس نے توبہ میں مبادرت کی اور اس وقت کی جب وہ قبول کر لی جاتی ہے اور چوتھی مثال دنیا سے بے رغبتی کرنے والے اور

آخرت میں راغب کی ہے، اس بعض کا حدیث میں ذکرِ مصرح نہیں مگر اس سے اس کا اخذ محتمل ہے، (فنعم المعونة) کلامِ متقدم کے ضمیمہ کے بطور ہے اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (إن عمل فيه بالحق) اس میں اس کے عکس کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ برا دوست ہے اس کا جو اس ضمن میں بغیر الحق کا عامل ہو اسی طرح آپ کا قول: (كالذي يأكل و لا يشبع) (فنعم المعونة هو) کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے اور (يكون شهيدا عليه) یعنی اس کے خلاف حجت اس کے حرص، اسراف اور ایسے مصارف میں اس کے انفاق کی جو اللہ کو ناپسند ہیں

الزین بن منیر لکھتے ہیں اس حدیث میں کئی وجوہِ تشبیہات بہت بدیع ہیں اول: مال اور اس کی بڑھوتی کی نباتات اور اس کے اگنے کے ساتھ تشبیہ، ثانی اکتساب و اسباب میں منہمک کی ان چوپاؤں کے ساتھ تشبیہ جو گھاس پھوس کھانے میں منہمک ہیں، ثالث اس کا اکثار و ادخار کرنے والے کی شرہ فی الاکل (یعنی کھانے کے بہت حریص) اور جسم بھر کے کھانے والے کے ساتھ تشبیہ، رابع نفسِ انسانی کو مال کی عظمت کے باوجود اس سے بالکل دور اور مبالغہ کی حد تک بخل کرنے والے کی چوپاؤں کے گوبر کے ساتھ تشبیہ، تو اس میں شرعاً اس کے استقذار کی طرف بدیع اشارہ ہے، خامس اسے جمع کرنے سے باز رہنے والے کی بکری کے ساتھ تشبیہ جب وہ سورج کی طرف رخ کر کے آرام دہ حالت میں پہلو کے بل بیٹھ کر جگالی کرتی ہے، یہ سکون وسکینت کے لحاظ سے اس کی بہترین حالت ہوتی ہے اس میں اس کے اپنے مصالح کا ادراک عیاں ہوتا ہے، سادس مال کی کسی ایسے دوست کے ساتھ تشبیہ جس کی بابت اندیشہ رہتا ہے کہ کسی بھی وقت دشمنی پر اتر آئے کیونکہ مال کی محبت بخل کرنے اور مستحقین میں اس کے انفاق سے مانع ثابت ہو سکتی ہے جس کے سبب اس کا مالک عقاب کا سزاوار بن سکتا ہے ثامن: ناحق اس کے جامع کی ایسے شخص کے ساتھ تشبیہ جو کھاتا جاتا ہے مگر سیر نہیں ہوتا، غزالی لکھتے ہیں مال سانپ کی مانند ہے جس میں نافع تریاق بھی ہے اور قاتل زہر بھی تو اگر کسی عارف کے ہاتھ لگے جو اس کے شر سے بچ سکے اور تریاق نکال سکے تو یہ نعمت ہے لیکن اگر غبی کے ہاتھ لگے تو گویا اس کی مہلک بلاء سے مڈھ بھیڑ ہوگئی

حدیث سے امام کا خطبہِ جمعہ کے علاوہ بھی کسی موعظت وغیرہ کیلئے منبر پر بیٹھنا، لوگوں کا ارد گرد بیٹھنا اور دنیا میں منافست سے تحذیر کا ثبوت ملا، کسی باعثِ اشکال امر میں عالم سے استفہام، دفعِ معارضت کیلئے طلبِ دلیل اور مال کو خیر کا نام دینا بھی ثابت ہوا یہ آیت بھی اس کی مؤید ہے: (وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْد)[العادیات: ۸] اسی طرح یہ آیت: (إِنْ تَرَكَ خَيْراً)[البقرة: ۱۸۰] حکمت کے ساتھ ضرب المثل بیان کرنے کا بھی ثبوت ملا اگرچہ لفظ میں کسی ناگوار چیز کا ذکر ہو مثلاً بول وغیرہ، تو یہ اس کے ذکر پر مرتب ہونے والے لائق بالمقام معنی کے مدنظر نظر انداز کیا جا سکتا ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ نبی اکرم کئی دفعہ سوال ہونے پر وحی کے منتظر ہوتے تھے تاکہ جواب مرحمت فرمائیں، یہ صحابہ کرام کے گمان پر، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کا یہ سکوت اس لئے ہو کہ جواب دینے کیلئے مناسب اور جامع الفاظ سوچتے ہوں، ابن درید نے آپ کے الفاظ: (إن مما ينبت الربيع الخ) کو ایسی کلامِ وجیز ومفرد شمار کیا ہے کہ اس کے مفہوم پر مشتمل کلام آپ سے قبل نہیں کہی گئی (اور نہ آپ کے بعد) جس کسی کی کلام میں بھی اس جیسی بات مذکور ہوئی اس نے اس کلامِ نبوی سے اخذ کیا، اس سے جواب میں ترکِ عجلت بھی مستفاد ہوئی اگر معاملہ تامل کا محتاج ہو، متعنت فی السوال (یعنی خوامخواہ قسم کے پریشان کن سوال کرنے والا) پر لوم اور سوال کی عمدگی پر تعریف وتوصیف بھی ظاہر ہے، اس جواب کے بذریعہ وحی ہونے کی تائید

اس مذکور سے ملتی ہے کہ آپ پسینہ پونچھتے ہوئے سائل کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ یہی نزولِ وحی کے وقت آپ کی حالت ہوتی تھی جیسا کہ بدء الوحی میں یہ الفاظ گزرے: (و إن جبينه ليَتفَصّدُ عرَقا)

غنی کی فقیر پر تفضیل بھی عیاں ہے مگر اس کی کوئی حجت نہیں کیونکہ اس کے ساتھ ان حضرات کیلئے تمسک ممکن ہے جو دونوں میں سے کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے، تعجب ہے کہ نووی نے کہا اس میں غنی کو فقیر سے راجح قرار دینے والوں کیلئے حجت ہے جبکہ قبل ازیں انہوں نے (لا يأتي الخير إلا بالخير) کی تشریح یہ کی تھی کہ مراد یہ کہ خیرِ حقیقی سبب نہیں بنتی مگر خیر کا ہی لیکن یہ زهرة الدنیا خیرِ حقیقی نہیں اس وجہ سے جو اس میں فتنہ، منافست اور آخرت کی طرف کمالِ توجہ سے اشتغال ہے بقول ابن حجر اس پر یہ ان حضرات کیلئے حجت ہے جو فقر کی غنی پر تفضیل کے قائل ہیں، تحقیق یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی قول کی اس میں حجت نہیں، اس میں مساکین، یتامیٰ اور مسافروں کو عطاء کرنے کی ترغیب ہے یہ بھی کہ حرام طریقوں سے مال کمانے والا برکت سے محروم ہے کیونکہ اسے اس شخص سے تشبیہ دی گئی ہے جو کھاتا ہے مگر سیر نہیں ہوتا، اس میں اسراف، کثرتِ اکل اور اس کی حرص کی ذم بھی ہے اور یہ کہ حرام طریقوں سے اکتسابِ مال اور اس سے اخراجِ حق کا امساک اس کے محق (یعنی ہلاکت) کا سبب ہے تو یہ غیر مبارک بن جائے گا جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (يَمۡحَقُ اللّٰهُ الرِّبَا وَ يُرۡبِي الصَّدَقَاتِ)[البقرة : ٢٧٦]۔

- 6428 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بۡنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنۡدَرٌ حَدَّثَنَا شُعۡبَةُ قَالَ سَمِعۡتُ أَبَا جَمۡرَةَ قَالَ حَدَّثَنِي زَهۡدَمُ بۡنُ مُضَرِّبٍ قَالَ سَمِعۡتُ عِمۡرَانَ بۡنَ حُصَيۡنٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَيۡرُكُمۡ قَرۡنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمۡ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمۡ قَالَ عِمۡرَانُ فَمَا أَدۡرِي قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَعۡدَ قَوۡلِهِ مَرَّتَيۡنِ أَوۡ ثَلاَثًا ثُمَّ يَكُونُ بَعۡدَهُمۡ قَوۡمٌ يَشۡهَدُونَ وَلاَ يُسۡتَشۡهَدُونَ وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤۡتَمَنُونَ وَيَنۡذِرُونَ وَلاَ يَفُونَ وَيَظۡهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ

أطرافه 2651، 3650، - 6695 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۱۰۵)

(سمعت أبا جمرة) یہ ضبعی نصر بن عمران ہیں شعبہ نے ابوحمزہ سے بھی یہ حدیث نقل کی ہے لیکن وہ مسلم کے ہاں ہے بخاری نے اسے تخریج نہیں کیا بخاری میں شعبہ کی اس صورت کے ساتھ ابوحمزہ سے روایت نہیں مگر نصر سے ہے، یہ حدیث الشہادات میں مشروحا گزری ہے اسی طرح فضائلِ صحابہ کے اوائل میں، اسی طرح آمدہ حدیث بھی۔

- 6429 حَدَّثَنَا عَبۡدَانُ عَنۡ أَبِي حَمۡزَةَ عَنِ الأَعۡمَشِ عَنۡ إِبۡرَاهِيمَ عَنۡ عَبِيدَةَ عَنۡ عَبۡدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَيۡرُ النَّاسِ قَرۡنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمۡ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمۡ ثُمَّ يَجِيءُ مِنۡ بَعۡدِهِمۡ قَوۡمٌ تَسۡبِقُ شَهَادَتُهُمۡ أَيۡمَانَهُمۡ وَأَيۡمَانُهُمۡ شَهَادَتَهُمۡ

أطرافه 2652، 3651، - 6658 (سابقہ).

(عن أبي حمزة) یہ محمد بن میمون سکری ہیں، ابراہیم نخعی جبکہ عبیدہ، ابن عمرو ہیں

- 6430 حَدَّثَنِي يَحۡيَى بۡنُ مُوسَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا إِسۡمَاعِيلُ عَنۡ قَيۡسٍ قَالَ سَمِعۡتُ

خَبَّابًا وَقَدِ اكْتَوَى يَوْمَئِذٍ سَبْعًا فِي بَطْنِهِ وَقَالَ لَوْلاَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِالْمَوْتِ إِنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ ﷺ مَضَوْا وَلَمْ تَنْقُصْهُمُ الدُّنْيَا بِشَيْءٍ وَإِنَّا أَصَبْنَا مِنَ الدُّنْيَا مَا لاَ نَجِدُ لَهُ مَوْضِعًا إِلاَّ التُّرَابَ

أطرافه 5672، 6349، 6350، 6431، - 7234 (اسی کے سابقہ نمبر پر اسکا ترجمہ ہوا)

حدیثِ خباب جسے دوطرق سے وارد کیا اول میں دوسرے کی نسبت کچھ زیادت ہے اصل میں یہ ایک ہی حدیث ہے بعض رواۃ نے وہ کچھ ذکر کیا جو دیگر نے نہیں کیا، کچھ ابہام ہے جس کی تصریح شعبہ نے کی، ان کی اسماعیل بن ابو خالد سے یہی روایت کتاب المرضی کے آخر میں مشروحاً گزری ہے احمد نے وکیع سے اسی سند کے ساتھ متن میں زیادت کی تو شروع میں راوی کا قول ذکر کیا کہ ہم حضرت خباب کی عیادت کو گئے وہ اپنی ایک دیوار بنا رہے تھے تو کہا: (إن المسلم یؤجر فی کل شیء إلا ما یجعله فی التراب) اس زیادت کی شرح وہیں گزری، دونوں طرق میں اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد ہیں قیس، ابن ابو حازم ہیں وکیع اور اوپر کے تمام راوی کوفی ہیں دوسری سند میں یحی سے مراد قطان ہیں جو بصری ہیں۔

- 6431 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنِي قَيْسٌ قَالَ أَتَيْتُ خَبَّابًا وَهُوَ يَبْنِي حَائِطًا لَهُ فَقَالَ إِنَّ أَصْحَابَنَا الَّذِينَ مَضَوْا لَمْ تَنْقُصْهُمُ الدُّنْيَا شَيْئًا وَإِنَّا أَصَبْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ شَيْئًا لاَ نَجِدُ لَهُ مَوْضِعًا إِلاَّ التُّرَابَ

أطرافه 5672، 6349، 6350، 6430، - 7234 (سابقہ)

- 6432 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ عَنْ سُفْيَانَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خَبَّابٌ قَالَ هَاجَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

أطرافه 1276، 3897، 3913، 3914، 4047، 4082، - 6448

سفیان سے مراد ثوری ہیں شیخ بخاری اور مابعد کے تمام راوی کوفی ہیں۔ (عن شقیق الخ) الھجر ۃ میں یحی قطان عن اعمش کے طریق سے (سمعت أبا وائل حدثنا خباب) ذکر کیا تھا

(قصه) ابو ذر کے ہاں یہی ہے، یہ قاف کی زبر اور صاد کی تشدید کے ساتھ ہے مراد یہ کہ راوی نے حدیث بیان کی اور اس کے ساتھ اشارہ ہے جو (الھجرة إلی المدینة) کے شروع میں بتمامہ اس کی انہی محمد بن کثیر کے حوالے سے تخریج کی اسے یحی قطان عن اعمش کی روایت کے ساتھ مقرون کیا یہاں مذکور کے بعد یہ عبارت بھی ذکر کی: (فواقع أجرنا علی الله تعالیٰ فمِنّا مَن مضیٰ لم یأخذ من أجره شیئا منهم مصعب بن عمیر) اس کا ذکر الجنائز میں گزرا وہاں لکھا تھا کہ اس کی شرح یہاں کیلئے مؤخر کی ہے، الھجر ۃ میں دوجگہ ذکر ہوئی اسی طرح غزوہ احد کے باب میں بھی دوجگہ، الھجر ہ میں المغازی پر احالہ کیا تھا لیکن وہاں اس کی شرح سے تعرض میرے لئے میسر نہ ہوا، آٹھ ابواب کے بعد باب (فضل الفقر) میں بھی یہ آئے گی۔

- 8 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلاَ يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ جَمْعُهُ سُعُرٌ قَالَ مُجَاهِدٌ الْغَرُورُ الشَّيْطَانُ

(فرمانِ خداوندی: اے لوگو بے شک اللہ کا وعدہ برحق ہے تمہیں دنیا کی زندگی دھوکہ میں نہ رکھے اور نہ کوئی دھوکہ دینے والی چیز اللہ سے غافل کر دے، بے شک شیطان تمہارا دشمن ہے اسے دشمن ہی سمجھو بے شک وہ اپنے گروہ کو بلاتا ہے تاکہ وہ اہلِ نار میں سے ہوں، سعیر کی جمع سُعر ہے، بقول مجاہد غرور سے مراد شیطان ہے)

(جمعه سعر) سین وعین کی پیش کے ساتھ، بعیر کی جمع یہ فعیل بمعنی مفعول ہے سَعر سے، جو آگ کے انگارے کو کہتے ہیں۔ (و قال مجاهد الغرور الخ) یہ اثر یہاں صرف کشمیہنی کے نسخہ میں ہے اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کیا ہے یہ اس آیت کی تفسیر میں ہے: (وَ لَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللّٰهِ الْغَرُوْر) یہ فعول بمعنی فاعل ہے، کہا جاتا ہے: (غررت فلانا أى أصَبْتُ غُرَّتَهُ و نِلتُ ما أردْتُ منه) غرہ حالتِ بیداری میں غفلت ہے اور غرور (كُلُّ مَا يَغُرُّ الإنسان)، شیطان کے ساتھ اس لئے مفسر کیا گیا کیونکہ وہ اس ضمن میں رأس ہے۔

- 6433حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقُرَشِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي مُعَاذُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ ابْنَ أَبَانَ أَخْبَرَهُ قَالَ أَتَيْتُ عُثْمَانَ بِطَهُورٍ وَهُوَ جَالِسٌ عَلَى الْمَقَاعِدِ فَتَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ وَهُوَ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ مِثْلَ هَذَا الْوُضُوءِ ثُمَّ أَتَى الْمَسْجِدَ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ جَلَسَ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ قَالَ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَغْتَرُّوا

أطرافه 159، 160، 164، - 1934 (ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۱۲۱)

شیبان سے ابن عبد الرحمٰن، یحی سے ابن ابی کثیر اور محمد بن ابراہیم، تیمی ہیں ان کے دادا حارث بن خالد ہیں جو صحابی تھے۔(معاذ بن عبد الرحمن) یعنی ابن عثمان بن عبید اللہ تیمی ان کے دادا عثمان حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے بھائی ہیں عبد الرحمٰن کے والد صحابی ہیں مسلم نے ان سے روایت نقل کی ہے شارب الذہب کے لقب سے ملقب تھے ابن زبیر کے ہمراہ قتل ہوئے، اوزاعی کی یحی سے روایت میں: (عن محمد بن إبراهيم عن شقيق بن سلمة) واقع ہوا، یہ ولید بن مسلم کی نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں روایت ہے عبد الحمید بن حبیب کی اوزاعی سے روایت میں بجائے شقیق کے (عن عيسى بن طلحة) ہے، اطراف میں مزی لکھتے ہیں ولید کی روایت اصوب ہے بقول ابن حجر شیبان کی روایت اوزاعی کی روایت سے ارجح ہے کیونکہ نافع بن جبیر اور عبد اللہ بن ابو سلمہ نے محمد بن ابراہیم تیمی کی ان کی معاذ بن عبد الرحمٰن سے روایت میں موافقت کی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں طرق محفوظ ہوں کیونکہ محمد بن ابراہیم صاحبِ حدیث ہیں تو شائد معاذ اور عیسی دونوں سے اس کا سماع کیا، دونوں ان کے رہط سے اور ان کے شہر مدینہ کے ہیں جبکہ

شقیق نہ ان کے رہط کے اور نہ مدینہ کے رہائشی تھے۔ (أن ابن أبان أخبره) بقول عیاض ابو ذر، نسفی اور سب کے ہاں یہی ہے مگر ابن سکن نے (أن حمران بن أبان اخبره) نقل کیا اکیلے جرجانی کے نسخہ میں (أن أبان اخبره) ہے، یہ خطا ہے بقول ابن حجر ابو ذر سے ایک معتمد نسخہ میں (أن ابن أبان) ہے اسے احمد نے حسن بن موسیٰ عن شیبان سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ تخریج کیا، ان کے ہاں یہ واقع ہوا: (أن حمران بن أبان أخبره)۔

(فأحسن الوضوء) نافع بن جبیر عن حمران سے: (فأسبغ) مذکور ہوا، الطہارہ میں ایک اور طریق کے ساتھ حمران سے اس اسباغِ مذکور کی صفت مذکور ہوئی اس میں تثلیث (یعنی تین تین دفعہ دھونے) کا ذکر ہے اور عروہ کا یہ قول بھی: (إن هذا أسبغ الوضوء)۔ (من توضأ مثل الخ) وہاں اس کی توجیہہ ذکر ہوئی اور اس کا تعاقب بھی، ورودِ روایت لفظِ (مثل) کے ساتھ کی نفی کے ساتھ اور یہ کہ (نحو) کے لفظ سے اس کے ورود میں حکمت ہر ایک پر آنجناب کے وضوء کی مثل کے اتیان کا متعذر ہونا ہے۔

(ثم أتى المسجد الخ) تو دو رکعت کی مطلقا ادائیگی کا بیان کیا، یہ کتاب الطہارۃ میں گزری زہری کی روایت کا نحو ہے، مسلم نے اپنی روایت میں نافع بن جبیر عن حمران کے طریق سے مقیداً ذکر کیا ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ثم مشى إلى الصلاة المكتوبة فصلاها مع الناس أو في المسجد) (یعنی پھر وہ فرض نماز کی طرف چلا تو جماعت اسے مل گئی یا مسجد میں پڑھی [گویا جماعت کا وقت نکل جانے کے بعد بھی افضل یہی ہے کہ مسجد میں جا کر ادا کرے اسکا ایک فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر کئی اور لوگ بھی آ جائیں تو دوسری جماعت کرائی جاسکتی ہے]) ہشام بن عروہ عن ابیہ عن حمران کی روایت میں ہے: (فيصلي ركعة) ان سے ایک اور طریق میں ہے: (فيصلي الصلاة المكتوبة) مزید یہ بھی: (إلا غَفَرَ الله له ما بينهما و بين الصلاة التي تليها) تلی سے مراد اس سے قبل کی نماز، تو یہ بھی ایک روایت کے مطلق الفاظ: (غفر الله له ما تَقَدَّمَ مِنْ ذنبه) کی تقیید ہے کہ یہ تقدمِ زمان اس سے پچھلی نماز اور اس کے مابین سے مختص ہے، اس سے بھی اصرح مسلم کے ہاں ابو صخرہ عن حمران کی روایت جس کے الفاظ ہیں: (ما مِنْ مُسلم يَتَطَهَّرُ فيُتِمُّ الطهورَ الذى كُتِبَ عليه فيُصَلِّى هذه الصلوات الخمس إلا كانت كفارةً لِمَا بينهن) عروہ عن حمران کے طریق سے گزرا: (إلا غفر له ما بينه و بين الصلاة حتى يصليها) ان کی عمرو بن سعید بن عاص عن عثمان سے بھی اس کا نحو ہے اس میں یہ قید بھی مذکور ہے کہ کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو، اس کی توجیہہ کتاب الطہارۃ میں واضحاً ذکر کی، حاصل یہ کہ حمران کی حضرت عثمان سے اس میں دو حدیثیں ہیں ایک حدیثِ نفس کے ترک کے ساتھ مقید ہے اور یہ مطلقا دو رکعتیں یعنی فرض ہونے کی قید نہیں اور دوسری جماعت کے ساتھ یا مسجد میں فرض نماز ادا کرنے میں، اس میں حدیثِ نفس کے ترک کی تقیید مذکور نہیں۔

(قال و قال النبی ﷺ لا تغتروا) اس کی شرح کتاب الطہارہ میں پیش کر دی تھی جس کا حاصل یہ تھا کہ اس غفران کو تمام گناہوں کی نسبت اس کے عموم پر محمول نہ کرو کہ (اگر ایسا کیا تو) نماز کے ذریعہ ان کے غفران پر اتکال کرتے ہوئے گناہوں میں مسترسل ہو جاؤ (یعنی اپنے آپکو کھلا چھوڑ دو) تو وہ نماز مکفرِ ذنوب ہے جو بارگاہِ ایزدی میں مقبول ہو اور کسی کیلئے اس پر مطلع ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں، بقول ابن حجر میرے لئے ایک اور توجیہہ بھی ظاہر ہوئی ہے وہ یہ کہ مکفر بالصلاۃ ذنوب جو کہ صغائر ہیں، کے باعث

دھوکہ میں نہ پڑو کہ کبائر کا ارتکاب کرنے لگو یہ گمان کرتے ہوئے کہ نمازوں سے گناہ تو مٹا ہی دیئے جاتے ہیں کہ یہ تکفیر تو صغائر کے ساتھ خاص ہے یا مراد یہ کہ صغائر کا استکثار نہ کرو کہ ان پر مصر (یعنی مسلسل کرتے) رہنے سے یہ کبائر بن جاتے ہیں تو نمازیں ایسے گناہوں کی تکفیر نہیں کرتیں یا یہ اہلِ طاعت کے ساتھ خاص ہے تو معاصی میں منہمک اشخاص اس کے حقدار نہیں ہیں۔

مولانا انور (و قال النبی ﷺ لا تغتروا الخ) کی بابت لکھتے ہیں بخاری نے یہ حدیثِ عثمان متعدد مرتبہ نقل کی ہے مگر یہ الفاظ صرف یہیں ہیں اس سے مراد مغفرتِ مذکورہ کا اطلاق پر حمل ہے حالانکہ یہ ادائیگیِ فرائض کے ساتھ مشروط ہے تو حدیث فضائلِ اعمال میں وارد ہے نہ کہ فرائض میں تو جب مغفرت کو لفظ میں مطلق رکھا تو یہ موضع موضعِ اغترار ہوا تو اس سے تحذیر کرتے ہوئے فرمایا: (لا تغتروا)۔

اس حدیث کو مسلم نے (الطھارۃ) اور نسائی نے (الصلاۃ) میں نقل کیا۔

- 9 باب ذَهَابِ الصَّالِحِينَ (نیک لوگوں کا دنیا سے اٹھتے جانا)

(و یقال الذھاب الخ) یہ صرف سرخسی کے نسخہ میں ہے مراد یہ کہ ذھاب کا لفظ مضی (یعنی گزرنا) اور مطر (بارش) کیلئے مشترک ہے بعض اہلِ لغت کہتے ہیں ہلکی بارشوں کو ذہاب کہتے ہیں یہ ذِھْبَة کی جمع ہے۔

- 6434 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ بَيَانٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ مِرْدَاسٍ الأَسْلَمِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَذْهَبُ الصَّالِحُونَ الأَوَّلُ فَالأَوَّلُ وَيَبْقَى حُفَالَةٌ كَحُفَالَةِ الشَّعِيرِ أَوِ التَّمْرِ لاَ يُبَالِيهِمُ اللَّهُ بَالَةً -قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يُقَالُ حُفَالَةٌ وَحُثَالَةٌ .

طرفه - 4156 (ترجمہ کیلئے جلد ۶، ص: ۲۱۰)

یحی بخاری کے قدمائے شیوخ میں سے ہیں کتاب الحیض میں ایک روایت ان سے بالواسطہ بھی گزری ہے۔ (عن بیان) یہ ابن بشر ہیں قیس، ابن ابو حازم اور مرداس اسلمی، ابن مالک ہیں اسماعیلی نے: (رجل من أصحاب النبیؐ) کا اضافہ بھی کیا، یہ ان کے ہاں محمد بن فضیل عن بیان سے ہے، کتاب المغازی کے غزوہ حدیبیہ میں ایک اور طریق سے گزرا کہ یہ بیعتِ رضوان میں شامل تھے، مسلم نے الوحدان میں یہ ذکر کیا، اس موضوع کے دیگر مصنفین نے بھی بیان کیا کہ ان سے صرف قیس بن ابو حازم نے ہی روایت کیا ہے مزی کی تہذیب میں ان کے حالات کے ذکر میں ہے کہ زیاد بن علاقہ بھی ان سے راوی ہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ ایک دیگر مرداس ہیں ابو علی بن سکن نے الصحابہ میں انہیں ان مرداس بن مالک سے علیحدہ ذکر کیا ہے اور کہا یہ مرداس بن معاویہ ہیں بخاری، رازی اور بستی بھی ان حفاظ میں شامل ہیں جنہوں نے دونوں کا تفرقہ کیا ابن سکن نے اسی کو راجح قرار دیا۔

(یذھب الصالحون الخ) اسماعیلی کی عبد الواحد بن غیاث عن ابو عوانہ کی روایت میں (یقبض) ہے مراد قبضِ ارواح، ان کی خالد طحان عن بیان سے روایت میں ہے: (یذھب الصالحون أسلافا و یقبض الصالحون الأول فالأول) دوسرا جملہ پہلے کی تفسیر ہے: (حثالۃ أو الخ) اس بابت شک کا اظہار ہے کہ یہ ثاء کے ساتھ ہے یا فاء کے، عبد الواحد کے ہاں جزم کے ساتھ (حثالۃ) ہے۔ (کحثالۃ الشعیر أو التمر) شک ہونا بھی محتمل ہے اور توزیع ہونا بھی، عبد الواحد کی روایت میں بغیر شک

کے (کحثالة الشعیر) ہے! ایک روایت میں ہے: (حتی لا یبقی إلا مثل حثالة التمر و الشعیر) ابوذر کے علاوہ دیگر نے امام بخاری سے آخر میں ان کا یہ قول بھی مزاد کیا: (قال أبو عبد الله وهو البخاری یقال الخ) خطابی لکھتے ہیں حثالہ فاء اور ثاء دونوں کے ساتھ، کا معنی ہے ہر شیٔ کا ردی، بعض نے کہا شعیر و تمر سے جو جھاڑ پونچھ آخر میں رہ جاتی ہے، پر اس کا اطلاق ہے بقول ابن تین: (الحثالة سَقَطٌ مِن الناس) (یعنی ناکارہ لوگ) اس کا اصل جو گندم، جو اور قشور (چھلکوں) وغیرہ سے بھوسا نکال دیا جاتا ہے، داودی کہتے ہیں چھاننے کے دوران جو کچھ نکل جاتا ہے اسی طرح تناول کرنے کے بعد جو کھجور سے تھوڑا بہت باقی رہ جائے، بقول ابن حجر مجھے اس حدیث کا فزاریہ زوجہ عمر کے حوالے سے شاہد بھی ملا ہے اس کے الفاظ ہیں: (تذهبون الخیر فالخیر حتی لا یبقی منکم إلا حثالة کحثالة التمر ینزو بعضهم علی بعض نزو المعز) (یعنی بالتدریج خیر جاتی رہے گی حتی کہ تم میں صرف ناکارہ قسم کے لوگ ہی رہ جائیں گے جیسے ردی کھجور اور یہ ایک دوسرے سے اسطرح لڑتے بھڑتے رہیں گے جیسے بکریاں لڑتی ہیں) اسے ابوسعید بن یونس نے تاریخ مصر میں نقل کیا اس میں اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں مگر اسی کے حکم میں ہے۔

(لا یبالیهم الخ) خطابی کہتے ہیں یعنی ان کی قدر کو رفیع نہ کرے گا اور نہ ان کے لئے کوئی وزن قائم کرے گا، کہا جاتا ہے : (بَالَیتُ بفلان و ما بالیت به مبالاةً و بالیةً و بالة) بعض نے کہا بالة کا اصل (بالیة) ہے یا تخفیفا حذف کر دی گئی، خطابی کا قول متعقب ہوا کہ بالیة بالیت کا مصدر نہیں ہے وہ دراصل اس کا اسمِ مصدر ہے! قابسی کہتے ہیں میں نے وقف میں بالة سماعت کیا ہے مجھے نہیں علم کتب میں کیا ہے؟ اصل ہے: (بالیت بالاة) گویا وقف میں الف حذف کر دیا گیا یہی کہا مگر ابن تین نے تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اس کے مصدر کے بطور (بالاة) مسموع نہیں، کہتے ہیں اگر قابسی کو علم ہوتا اس کا جو خطابی نے نقل کیا کہ بالہ مصدرِ مصار ہے تو اس تکلف کے محتاج نہ ہوتے بقول ابن حجر المغازی میں عیسی بن یونس عن بیان کی روایت سے: (لا یعبأ الله بهم شیئا) کے الفاظ گزرے، عبدالواحد کی روایت میں ہے: (لا یبالی الله عنهم) یہی خالد طحان کی روایت میں ہے! (عن) یہاں باء کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے: (ما بالیت به و ما بالیت عنه) یعبأ کا معنی بھی یہی ہے، اس کا اصل عب ء سے ہے جو ثقل ہے (یعنی بوجھ) گویا اس کے ہاں ان کا کوئی وزن نہیں، فزاریہ کی مشار الیہ حدیث کے آخر میں مذکور ہے: (علی أولئك تقوم الساعة) (یعنی انہی پر قیامت قائم ہوگی) ابن بطال کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ صالحین کی موت قیامت کی نشانیوں میں سے ہے، اس میں اہل خیر کی اقتدا کی ندب بھی ثابت ہوئی اور ان کی مخالفت سے تحذیر اس خشیت سے کہ ان کا مخالف کہیں ان لوگوں میں سے نہ ہو جائے جن کی اللہ کو کوئی پرواہ نہیں، یہ بھی عیاں ہوا کہ آخر الزمان میں صرف اہلِ شر ہی باقی رہ جائیں گے اس سے یہ امر مجوز قرار پایا کہ (ایسا ہو سکتا ہے کہ) زمین کسی بھی عالم کے وجود سے خالی رہ جائے اور محض اہل جہل ہی کا راج ہو، اس کی تائید کتاب الفتن میں آمدہ ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (حتی إذا لم یبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا) اس بارے بسطِ کلام وہیں ہوگی۔

- 10باب مَا یُتَّقَی مِنْ فِتْنَةِ الْمَالِ (مال کے فتنہ سے بچتے رہنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَی ﴿ إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ﴾

فتنۂ مال سے مراد اس کے سبب (طاعت سے) غافل ہوجانا۔ (و قول الله تعالىٰ إنما أموالكم الخ) یعنی قیام بالطاعت سے تمہیں مشغول کر دینا گویا اس کے ساتھ اشارہ ترمذی، ابن حبان اور حاکم کی۔ اور اسے انہوں نے صحیح قرار دیا، کعب بن عیاض سے روایت کردہ حدیث کی طرف ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے ہر امت کیلئے کوئی فتنہ رہا ہے اور میری امت کا فتنہ مال ہے، سعید بن منصور کے ہاں جبیر بن نفیر کے مرسل سے اس کا شاہد بھی ہے اس کا مثل نقل کیا اور مزید یہ بھی: (و لو سیل لابن آدم وادیان مِنْ مالٍ لتمنیٰ إليه ثالثا) اس سے مناسبت خوب ظاہر ہوتی ہے، سیل بصیغۂ مجہول، کہا جاتا ہے: (سالَ الوادی) جب اس کا پانی جاری ہو، فتنۂ اولاد کے بارہ میں احمد اور اصحابِ سنن کی۔ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت بریدہ سے روایت ہے کہتے ہیں نبی اکرم خطبہ دے رہے تھے کہ حسنؓ و حسینؓ آئے دونوں نے سرخ قمیصیں پہنی ہوئی تھیں گرتے پڑتے آرہے تھے تو آپ منبر سے اتر آئے انہیں اٹھایا اور اپنے سامنے بٹھا دیا پھر فرمایا اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ و أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ) ظاہرِ حدیث یہ کہ خطبہ منقطع کرنے اور ان کی طرف اتر جانے کو فتنہ سمجھا جس کا سبب اولاد کی محبت بنا تو یہ مرجوح ہوا، توجیہہ یہ ہے کہ ایسا آپ کے غیر کے حق میں ہے آنجناب کا یہ فعل بیانِ جواز کیلئے تھا تو آپ کے حق میں یہ راجح ہی ہے، بیانِ جواز کیلئے کسی فعل کو کرنے سے لازم نہیں آتا کہ اس کا ترکِ فعل اولیٰ نہ ہو تو اس میں تنبیہہ ہے کہ فتنۂ اولاد کے کئی مراتب ہیں اور یہ ان کا ادنیٰ ترین تھا کبھی اس وجہ سے دیگر کا ارتکاب بھی ہو سکتا ہے تو اس کی تحذیر ہے۔

- 6435 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ وَالْقَطِيفَةِ وَالْخَمِيصَةِ إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ

طرفاه 2886، - 2887 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۲۰۱)

شیخ بخاری زِمّی ہیں انہیں ابن ابی کریمہ بھی کہا جاتا تھا بعض نے کہا یہ ان کے والد کی کنیت تھی بعض نے دادا کہا اور کنیت ہی ان کا اسم تھا صحیح میں ان سے بلا واسطہ اور خارج صحیح میں بالواسطہ روایت نقل کی ہے، ابوحصین کا نام عثمان بن عاصم ہے غیرِ ابوذر کے ہاں بجائے (عن) کے (حدثنا) ہے۔ (قال النبیؐ) اسماعیلی کی روایت میں (عن النبی) ہے کہتے ہیں ابو بکر کی اس کے مرفوع نقل کرنے پر شریک قاضی اور قیس بن ربیع نے ابوحصین سے موافقت کی ہے اسرائیل نے مخالفت کرتے ہوئے ابوحصین سے اسے موقوفا روایت کیا بقول ابن حجر اسرائیل ان سب سے اثبت ہیں لیکن جماعت کا اجتماع اس کا مقاوم ہے اس لحاظ سے یہاں جب وقف و رفع کے مابین تعارض ہوا تو رفع کو ترجیح حاصل ہے، یہ حدیث اسی سند و متن کے ساتھ کتاب الجہاد کے باب (الحراسة فی الغزو) میں گزری ہے یہ صحیح میں واقع نوادر میں سے ہے (کیونکہ عام طور سے بخاری ایک ہی سند و متن کا تکرار نہیں کرتے)۔

(تعس) عین کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے بمعنی (سقط) یہاں مراد (هلك) ہے بقول ابن انباری تعس شر ہے قرآن میں ہے: (فَتَعْساً لَهُمْ)[محمد: ۸] یعنی ان کیلئے شر لازم کیا، بعض نے اس کا معنی بُعد کیا اور بعض نے کہا : (تعسا لفلان) کا عکس و نقیض: (لعاً له) ہے تو تعسا اس کی خرابیِ عیش کی بددعا جبکہ لعا اس کے حق میں دعاء بالانتقاش (یعنی درستیِ حال کی دعا) ہے۔

(عبد الدینار) یعنی اس کا طالب، اسے جمع کرنے کا حریص اور اس کی حفاظت پر ہمہ وقت قائم ومستعد تو گویا اس کا خادم وغلام ہے، بعض نے کہا عبد کو خاص بالذکر اس لئے کیا تا کہ یہ دنیا کی محبت میں اور اس کی شہوات میں اس کے انہماک کا موذِن ہو اس اسیر کی طرح جو نجات کی کوئی راہ نہیں پاتا (مالك الدينار) نہیں کہا اور نہ (جامع) کا لفظ استعمال کیا کیونکہ ملک وجمع کے ضمن میں مذموم وہی جو قدرِ ضرورت سے زائد ہو۔ (إن أعطى الخ) یہ اس پر اس کی شدتِ حرص کا غماز ہے! بعض نے کہا اسے اس کا غلام اس کے شغف وحرص کے مدِ نظر قرار دیا تو جو ہوائے نفس کا غلام ہو اس کے حق میں: (إياك نعبد) صادق نہیں آتا اور نہ اس کے ساتھ متصف شخص صدیق کہلا سکتا ہے۔ (والقطيفة) یہ وہ ثوب جس کے خمل (یعنی رُواں) ہوں، خمیصہ مربع چادر کو کہتے ہیں یہ حدیث کتاب الجہاد میں عبد اللہ بن دینار عن ابو صالح کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ گزری ہے: (تَعِسَ عبدُ الدينار و عبدُ الدرهم و عبد الخميصة، تعس و انتكس و إذا شيك فلا انْتَقَش) انْتکس یعنی (عاوده المرض) (یعنی بار بار بیمار پڑے) تو تعس کی جو سقوط کے ساتھ تفسیر گزری، کے مدنظر مراد یہ ہوگی کہ جب گر کر اٹھتا ہے تو پھر گر پڑتا ہے، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ (انقلب على رأسه بعد أن سقط) (یعنی سر کے بل گر گیا) کہتے ہیں پھر میں نے طیبی کی شرح میں پایا (تعس و انتكس) کی بابت لکھتے ہیں اس میں دعاء علیہ کے ضمن میں ترقی ہے کیونکہ جب گرا تو اپنے منہ کے بل ہو گیا پھر منتکس یعنی سر کے بل ہو گیا (یعنی اچھی طرح گرا، گویا مال و دولت کے جمع کرنے میں پوری طرح ملوث ہوا) بعض نے کہا تعس منہ اور انتکاس سر کے بل گرنا ہے، روایتِ مذکورہ میں جو (و إذا شيك) ہے یعنی اگر کانٹا چبھ جائے تو کوئی ایسا نہیں پاتا جو منقاش (یعنی موچنا وغیرہ) کے ساتھ اسے نکال دے! یہی معنی (فلا انتقش) کا ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ طبیب اس کے نکال دینے پر قادر نہیں (یعنی اسی طرح مال ودنیا کی محبت اور اسے جمع کرنے میں ایسا لت پت ہوا ہے کہ اب اس کی بیماری کا کوئی علاج نہیں) اس میں اس کے خلاف سعی وحرکت سے اسے روکے رکھنے کی بددعا ہے (جیسے ہمارے ہاں کہتے ہیں: اللہ کرے کہ تو کچھ کرنے کے قابل نہ رہے) یعنی جو مال جمع کرنے میں طاعات سے غافل ہوا اللہ کرے کہ یہ اس کے کچھ کام نہ آئے، طیبی کہتے ہیں کانٹا نکالنے کا بطور خاص ذکر کیا کیونکہ اس کا نکالنا بالکل آسان ہوتا ہے تو جب اس کا انتفاء ہوا تو اس سے مافوق کا انتفاء تو بطریق اولیٰ ہوا۔ (لم يعط لم يرض) ابن ماجہ اور اسماعیلی کے ہاں ایک اور حوالے کے ساتھ ابو بکر بن عیاش سے رضا کے بدلے وفاء کا لفظ ہے، یہ عموماً ایک دوسرے کیلئے ملزوم ہیں۔

- 6436 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ

طرفه - 6437

ترجمہ: ابن عباسؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا فرمایا اگر بنی آدم کو دو وادیاں مال ودولت سے بھری ہوئی مل جائیں تو یہ تیسری کی تلاش (حرص) میں رہے گا اور ابنِ آدم کا پیٹ مٹی کے سوا کوئی چیز نہیں بھر سکتی ور جو اللہ کی طرف جھکتا ہے تو اللہ بھی اس پر مہربان ہوتا ہے۔

- 6437حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا مَخْلَدٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ سَمِعْتُ عَطَاءً يَقُولُ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ مِثْلَ وَادٍ مَالاً لَأَحَبَّ أَنَّ لَهُ إِلَيْهِ مِثْلَهُ وَلاَ يَمْلأُ عَيْنَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَلاَ أَدْرِي مِنَ الْقُرْآنِ هُوَ أَمْ لاَ .قَالَ وَسَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ ذَلِكَ عَلَى الْمِنْبَرِ

.طرفه - 6436 (سابقہ، اس میں پیٹ کی بجائے آنکھ مذکور ہے اس میں ہے کہ ابن زبیر نے یہ حدیث منبر پہ سنائی)

عطاء سے ابن ابورباح مراد ہیں دوسری روایت میں ابن جریج کے ان سے سماع کی صراحت موجود ہے، یہی حکمت ہے کہ عالی سند کے بعد نازل سند کا ایراد کیا کیونکہ پہلی میں ان کے اور ابن جریج کے مابین ایک واسطہ جبکہ دوسری میں دو واسطے ہیں دوسری سند کا ایک فائدہ آخر کی زیادت بھی ہے، دوسری سند میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں مروزی کے ہاں نسبت مذکور ہے۔

(سمعت النبی الخ) یہ ان احادیث میں سے ہے جن کے سماع کی نبی اکرم سے ابن عباس نے تصریح کی ہے ایسی روایات ان کی مرویات میں قلیل ہیں حالانکہ وہ مکثرین میں سے ہیں تو اکثر کا اخذ وتحمل انہوں نے کبار صحابہ کرام سے کیا تھا۔ (لو کان لابن آدم الخ) آمدہ روایت میں ہے: (لو أن الخ) اس کا نحو باب کی حدیثِ انس میں بھی ہے دونوں کے مابین اسی باب میں جمع بھی ہے اسی طرح جبیر بن نفیر کی مرسل روایات میں جس کا ذکر گزرا اور حدیثِ ابی میں جس کا آگے ذکر ہوگا۔ (من مال) آگے ابن زبیر کی حدیث میں اس کی تفسیر کے بطور: (من ذهب) مذکور ہے (اس زمانہ میں روپے پیسے سونے چاندی کے بنے ہوتے تھے) باب کی حدیثِ انس میں بھی ان کا مثل ہے اسی طرح احمد کے ہاں زید بن ارقم کی حدیث میں، وہاں (و فضة) بھی مزاد کیا اس کا اول حصہ ابن عباس کی پہلی روایت کے مثل ہے، فضائل القرآن کی روایتِ ابوعبیدہ میں تھا کہ ہم عہدِ نبوی میں قراءت کیا کرتے تھے (یعنی قرآن کی مثل یہ تلاوت کیا کرتے): (لو کان لابن آدم وادیان من ذهب و فضة لابتغی الثالث) انہی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (لو کان لابن آدم وادی النخل)۔ (لابتغی) یہ بمعنی طلب ہے، یہی زید بن ارقم کی حدیث میں ہے، دوسری روایت میں (أحب) ہے حدیثِ انس میں بھی یہی ہے حدیث انس میں کہا: (لتمنیٰ مثله ثم تمنیٰ مثله حتی یتمنی أودية)۔

(و لا یملأ جوف ابن آدم) اسماعیلی کی حجاج بن محمد عن ابن جریج سے روایت میں (نفس) کا لفظ ہے، مرسلِ جبیر میں ہے: (و لا یشبع جوف الخ) ابن زبیر کی روایت میں ہے: (و لا یسد جوف الخ) باب کی دوسری روایت میں ہے: (و لا یملأ عین الخ) حدیثِ انس میں ہے: (و لا یملأ فاه) اسی کا مثل احمد کی حدیثِ ابو واقد میں ہے ان کی زید بن ارقم سے روایت میں ہے: (و لا یملأ بطن) کرمانی کہتے ہیں حقیقت میں کوئی عضو مراد نہیں کہ اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہ تراب میں ہی منحصر نہیں کیونکہ اس کا غیر بھی اسے بھر سکتا ہے بلکہ یہ موت سے کنایہ ہے کیونکہ وہ امتلاء کو مستلزم ہے، گویا کہا وہ دنیا سے سیر نہیں ہوسکتا حتی کہ مر جائے تو تمام عبارات سے غرض ایک ہے تو یہ دراصل تفنن فی العبارت ہے بقول ابن حجر تفنن قرار دینا اچھا تھا اگر حدیث کے مخارج مختلف ہوتے لیکن یہاں چونکہ مخرج ایک ہے لہذا اسے تصرفِ رواۃ قرار دینا ہوگا، پھر پیٹ کی طرف امتلاء کی نسبت تو واضح ہے بطن بھی

اسی کے معنی میں! جہاں تک نفس ہے تو اس کے ساتھ ذات سے تعبیر کیا ہے، ذات بول کر مراد پیٹ لیا تو یہ اطلاق الکل بارادۃ البعض ہے اور جوفم کی طرف اس کی نسبت ہے تو اس لئے کہ یہی پیٹ کی طرف وصول کا راستہ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ نفس سے مراد عین ہو اور جو عین کا لفظ ہے تو چونکہ یہی طلب میں اصل ہے کیونکہ خوشکن اشیاء پر یہی پڑتی ہے تو انسان اسے قبضہ میں لینے کا حریص ہو جاتا ہے، اکثر روایات میں بطن کا لفظ ہے کیونکہ عام طور پر طلبِ مال سے غرض مستلذات کی تحصیل ہوتی ہے اور یہ اکثر اکل وشرب کیلئے ہوتی ہے (اور ان کا محل ومستقر بطن ہے) طیبی کہتے ہیں آپ کا قول: (ولا یملأ الخ) سابقہ کلام کی تذییل وتقریر کے بطور واقع ہوا ہے گویا کہا مٹی سے جو تخلیق کیا گیا ہے اسے سیر بھی مٹی ہی کر سکتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ صرف تراب کے ذکر میں حکمت یہ ہو کہ آدمی کی طمع مرنے تک پوری نہیں ہوتی تو مرنے کے بعد اسے دفن کیا جاتا اور اوپر منوں مٹی ڈال دی جاتی ہے جس سے اس کا پیٹ، منہ اور آنکھ ہر چیز بھر جاتی ہے اس کے جسم کا کوئی عضو اس سے محروم نہیں رہتا۔

(و یتوب الله علی من تاب) یعنی اللہ تعالیٰ اس جیسے حریص (اور مال جمع کرنے کے شوقین) کی توبہ بھی قبول کرتا ہے جیسے دیگر کی کرتا ہے، کہا گیا اس میں جمعِ مال کے ضمن میں استکثار اور اس کی تمنا وحرص رکھنے کی طرف اشارہ ہے، یہ واضح کرنے کے لئے کہ جو اس کا ترک کر دے اسے تائب باور کیا جائے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ (تاب)لغوی معنی کے لحاظ سے محتمل ہو یعنی رجوع کر لینا یعنی اس فعل وتمنی سے راجع ہوا، طیبی کہتے ہیں ممکن ہے اس کا مفہوم یہ ہو کہ انسان مال کی محبت پر مجبول ہے (یعنی یہ اس کی جبلت میں ہے) اور اس عادت سے کوئی سیر نہیں ہوتا مگر وہ جسے اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے اور نفس سے اس جبلت کے ازالہ کی توفیق دے اور ایسے کم ہی ہیں تو (و یتوب) کا اس کی جگہ وضع اس امر کا اشعار ہے کہ یہ جبلت مذموم اور مجری الذنب پر جاری ہے اور یہ کہ اس کا ازالہ اللہ تعالیٰ کی توفیق وتسدید ہی سے ممکن ہے اسی طرف قرآن کی اس آیت میں اشارہ کیا: (وَ مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [التغابن: ۱۶] تو نفس کی طرف شح کی اضافت میں دلالت ہے کہ یہ اس میں غریزہ ہے (یعنی جبلت) اور (و مَنْ یوق) میں اشارہ ہے کہ اس کا ازالہ ممکن ہے، پھر اس پر فلاح کو مرتب کیا، کہتے ہیں ذکرِ تراب سے بھی مناسبت اخذ کی جائے گی کیونکہ اس میں اشارہ ہے کہ انسان کی تراب سے تخلیق ہوئی ہے اور اس کی طبع سے قبض وبیس ہے اور اس کا ازالہ اس طرح ممکن ہے کہ اللہ کی طرف سے بارش ہو جس سے اس کی اصلاح ہوتا کہ خلالِ زکیہ اور خصالِ مرضیہ (یعنی پاکیزہ اور پسندیدہ صفات) اگیں، قرآن میں ہے: (وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِداً)[الأعراف: ۵۸] تو(و یتوب الله الخ) موقعِ استدراک میں واقع ہے یعنی یہ مشکل ودشوار کام ان کیلئے سہل ہو سکتا ہے جن کیلئے اللہ کرے۔(من القرآن أم لا) یعنی یہ مذکورہ حدیث، اس بارے حدیثِ ابی پر کلام کے اثناء بحث آئے گی۔

(قال و سمعت ابن الزبیر) قائل عطاء ہیں یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔(یقول ذلك علی المنبر) یعنی یہی حدیث، بظاہر اسی لفظِ مذکور کے ساتھ جو ابن عباس کی روایت میں ہے۔

- 6438حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ الْغَسِيلِ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ عَلَى الْمِنْبَرِ بِمَكَّةَ فِي خُطْبَتِهِ يَقُولُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ

إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ لَوْ أَنَّ ابْنَ آدَمَ أُعْطِيَ وَادِيًا مَلأً مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَانِيًا وَلَوْ أُعْطِيَ ثَانِيًا أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَالِثًا وَلاَ يَسُدُّ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلاَّ التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ

(سابقہ، اس میں ہے کہ اگر دوسری بھی مل جائے تو تیسری کی خواہش کرے)

(سليمان بن الغسيل) غسیل سے مراد حنظلہ بن ابو عامر اوسی، جو سلیمان ہذا کے دادا تھے ان کے والد کا نام عبد اللہ بن حنظلہ ہے، عبد اللہ صغار صحابہ میں سے ہیں حرہ کی جنگ میں شہید ہوئے یہ اس جنگ میں انصاریوں کے امیر تھے (یزید کے لشکر کے خلاف یہ جنگ ہوئی تھی اس کا تذکرہ گزرا ہے) ان کے والد حضرت حنظلہ احد کے معرکہ میں شہید ہوئے تھے یہ کبار صحابہ میں سے تھے ان کا والد ابو عامر راہب کے لقب سے معروف تھا اسی کے سبب (منافقین نے) مسجدِ ضرار بنائی تھی جس کا ذکر قرآن میں ہوا (تاکہ یہ وہاں ڈیرے جما کر اہلِ اسلام کے خلاف ریشہ دوانیوں کی سبیل کرے) عبد الرحمٰن بن سلیمان کا شمار صغار تابعین میں ہوتا ہے کیونکہ بعض صحابہ سے ان کی ملاقات ہوئی ہے، یہ بخاری کی اعلیٰ ترین اسانید میں سے ہے ثلاثیات کے حکم میں ہے اگرچہ (بظاہر) رباعی ہے عباس بن سہل مشہور صحابی سہل بن سعد کے بیٹے ہیں۔

- 6439 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَوْ أَنَّ لاِبْنِ آدَمَ وَادِيًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ وَلَنْ يَمْلأَ فَاهُ إِلاَّ التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ (ایضاً)

- 6440 وَقَالَ لَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ أُبَيٍّ قَالَ كُنَّا نَرَى هَذَا مِنَ الْقُرْآنِ حَتَّى نَزَلَتْ ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾

ترجمہ: حضرت ابیؓ کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو قرآن سمجھتے رہے حتی کہ سورۃ التکاثر نازل ہوئی

شیخِ بخاری اویسی ہیں صالح، ابن کیسان اور ابن شہاب، زہری ہیں۔ (أحب أن يكون) بغیر لام کے اور یہ جائز ہے ابن عباس کی روایت میں: (لأحب) گزرا۔ (و قال لنا أبو الوليد) یہ ہشام بن عبد الملک طیالسی ہیں ان کے شیخ حماد بن سلمہ کو ان محدثین میں شمار نہیں کیا گیا جن سے بخاری نے موصولا کوئی روایت نقل کی ہے بلکہ اطراف میں اس سند پر مزی نے علامتِ تعلیق ڈالی ہے اسی طرح تہذیب میں حماد بن سلمہ کے نام پر بھی تو اس جگہ پر متنبہ نہ ہو سکے، یہ اس امر کا غماز ہے کہ ان کے نزدیک (قال فلان) اور (قال لنا فلان) ایک برابر ہیں مگر یہ رائے جید نہیں کیونکہ (لنا) کا استعمال ظاہر فی الوصل ہے اگرچہ بعض نے قرار دیا کہ یہ برائے اجازت، برائے مناولت، یا بطورِ مذاکرہ اخذ کیلئے ہے تو یہ سب حکمِ موصول میں ہیں! بخاری کے اسلوب کے استقراء سے میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ وہ اس صیغہ کا اس وقت استعمال کرتے ہیں جب متن اس کتاب کے اُس موضوع میں ان کی شرط پر نہیں ہوتا گویا اس کا ظاہر وقف ہے یا سند میں کچھ وہ ہے جو احتجاج میں ان کی شرط کے مطابق نہیں تو اول کی امثلہ میں سے کتاب النکاح کے باب: (ما يحل من النساء و ما يحرم) میں ان الفاظ: (قال لنا أحمد بن حنبل حدثنا يحى الخ) کے ساتھ ابن عباس کی یہ روایت نقل کی: (حرم من النسب سبع و من الصهر سبع) الحدیث! تو یہ چونکہ ابن عباس کی کلام سے ہے لہذا موقوف

ہے اگر چہ اس کے لئے کچھ ایسا تلمح ممکن ہے جو اسے مرفوع کے ساتھ ملحق کر دے، ثانی کی امثلہ میں سے کتاب المزارعہ میں: (قال لنا مسلم حدثنا أبان العطار) کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیثِ انس مرفوع ذکر کی: (لا یغرس مسلمٌ غرسا الخ) تو ابان حماد بن سلمہ کی طرح ان کی شرط پر نہیں ہیں تو دونوں سے تخریج میں یہ صیغہ استعمال کیا، ان دونوں سے کئی اشیاء بغیر کسی واسطہ کے بھی نقل کی ہیں یہ بلاشبہ تعلیقات ہیں، یہ اظہر ہے اس امر میں کہ یہاں اس صیغۂ مذکور سے اسے مساق الاحتجاج میں ذکر نہیں کیا لیکن اس میں سرّ وہی جو میں نے بیان کیا، صحیح میں اس کی کثیر امثلہ ہیں تتبع کرنے والے کو معلوم ہو سکتی ہیں۔

(عن ثابت) یہ بنانی ہیں کہا جاتا ہے حماد بن سلمہ ثابت بنانی (سے روایت کرنے) میں اثبت الناس تھے مسلم نے ان سے تخریج کا اکثار کیا جبکہ حماد بن سلمہ کے ساتھ احتجاج کا اکثار نہیں کیا جیسے ان کے احتجاج میں اکثار ہے اس نسخہ کے ساتھ (بظاہر مفہوم یہ معلوم پڑتا ہے کہ انہوں نے حماد بن سلمہ عن ثابت سے تو بکثرت تخریج کیا ہے مگر حماد عن غیرہ سے تخریج کا معاملہ اس طرح نہیں)۔

(کنا نری) نون کی پیش کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے بمعنی (نعتقد) نظن کے معنی میں۔(ھذا) یہ بیان نہیں کیا کہ کس چیز کی طرف یہ اشارہ ہے البتہ اسماعیلی نے موسی بن اسماعیل عن حماد بن سلمہ سے روایت میں اس کی تبیین کی ہے اس کے الفاظ ہیں: (کنا نری ھذا الحدیث من القرآن: لو أن لابن آدم الخ) وہاں (وادیا ثالثاً) تک مذکور ہے آخری جملہ: (و یتوب الخ) مذکور نہیں۔(حتی نزلت الخ) موسی بن اسماعیل کی روایت میں مزید ہے: (إلی آخر السورۃ) انہی کی عفان اور احمد بن اسحاق حضرمی کے طریق سے ہے: (قالا حدثنا حماد بن سلمۃ) تو اس کا مثل ذکر کیا اس کے شروع میں ہے: (کنا نری أن ھذا من القرآن الخ)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نسخِ ابوذر میں ثابت عن انس کے واسطہ سے ابی بن کعب کی حدیث ابن شہاب عن انس کی حدیث سے قبل واقع ہے، دیگر نے اس کا عکس کیا اور یہی انسب ہے، ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا قول: (أَلْھَاکُمُ) لفظِ خطاب پر خارج ہوا ہے کیونکہ اللہ نے انسانوں کی فطرت میں مال اور اولاد کی محبت رکھی ہے تو انہیں اس ضمن میں استکثار کی رغبت ہوتی ہے اس کا لازمی نتیجہ اوامر ونواہی سے غفلت برتنے کی شکل میں نکلتا ہے حتی کہ اچانک موت چھاپ لیتی ہے، احادیثِ باب میں حرص وشرہ کی ذم ہے اسی لئے اکثر سلف نے تقلّل من الدنیا، قناعت بالیسیر اور رضا بالکفاف (یعنی تھوڑے اور گزارے کے لائق مال پر راضی ہونے) کی روش اختیار کی، صحابہ کے اس حدیث کو قرآن کا حصہ گمان کرنے کی وجہ اس کا جمعِ مال کے استکثار اور تقریع بالموت جو اس سارے تردُد کا قاطع ہے اور کسی کو اس سے مفر نہیں، کے مضمون پر مشتمل ہونا تھا پھر جب سورۃ التکاثر نازل ہوئی جس میں یہی مضمون مع زیادت کے باندھا گیا تھا تو جانا کہ سابقہ جو تھا وہ کلام نبوی تھی، بعض نے اس امر پر شرح کی ہے کہ یہ (حدیث نہیں بلکہ) قرآن کی آیت تھی جس کی تلاوت جب التکاثر نازل ہوئی منسوخ کر دی گئی البتہ حکم ومعنی برقرار رہا مگر یہ اولیٰ نہیں، اس میں کچھ نسخ وغیرہ نہیں! بقول ابن حجر جس بات کو انہوں نے رد کیا اس کی تائید ترمذی کی زر بن حبیش عن ابی بن کعب سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے ان سے فرمایا اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ تجھ پر قرآن پڑھوں تو سورۃ البینہ کی تلاوت فرمائی: (لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ أَھْلِ الْکِتَابِ الخ)اس میں یہ بھی پڑھا: (إِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْحَنِیْفِیَّۃُ السَّمِحَۃ)اس میں ہے کہ یہ بھی قراءت فرمائی: (لو أَنَّ لابن آدم وادیاً مِنْ مَال) یہ بھی ذکر کیا: (و یتوب اللہ علی من تاب) اس کی سند جید ہے، اس کے اور انس عن ابی کی اس حدیث کے مابین تطبیق یہ

ہے کہ محتمل ہے نبی اکرم نے سورۃ البینہ کی تلاوت کرنے کے بعد یہ کلام بھی (بطور حدیث) ذکر کی ہو، انہوں نے اسے سورت کا حصہ سمجھ لیا (حالانکہ اس کا خاتمہ اور انداز سورت کی آیات سے نہیں ملتا) انہیں نبی اکرم سے تفصیل جاننے کا موقع نہیں ملا حتی کہ سورۃ التکاثر کا نزول ہوا بہر حال احتمال منفی نہیں اسی طرح احمد نے اور فضائل القرآن میں ابو عبید نے ابو واقد لیثی سے نقل کیا کہ ہم نبی اکرم کے پاس جمع ہوتے اور آپ جو کچھ نازل ہوتا ہمیں سناتے، ایک دن فرمایا بے شک اللہ تعالیٰ نے کہا ہے: (إنما أنزلنا المالَ لِإقام الصلاة و إيتاءِ الزكاة و لو كان لابن آدم وادٍ لَأحبَّ أنْ يكون له ثان) پوری حدیث ذکر کی تو محتمل ہے کہ نبی اکرم نے ہی بتلایا ہو کہ یہ قرآن ہے یا یہ کہ احادیثِ قدسیہ میں سے ہو، اول پر یہ ان آیات میں سے ہے جزماً جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی اگرچہ حکم مستمر اور باقی ہے، اس احتمال کی تائید ابو عبید کی فضائل القرآن میں ابو موسی سے نقل کردہ یہ روایت بھی کرتی ہے کہتے ہیں میں نے سورۃ البراءۃ جیسی لکھی سورت کی قراءت (نبی اکرم سے) اخذ کی پھر میں ایک مدت غائب ہوا، اس سے مجھے یہ یاد ہے: (و لو أن لابن آدم وادِيَيْنِ مِنْ مالٍ لَتمنّىٰ واديا ثالثا) حضرت جابر کی روایت میں ہے: (كُنّا نقرأ لو أنَّ لابن آدم مِلْ ءَ وادٍ مالاً لأحبَّ إليه مثله)۔

مولانا انور (لو كان لابن آدم واديان الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ قرآن کی آیت تھی جو سورۃ ألهاكم التكاثر کے نزول کے بعد منسوخ ہوئی۔

- 11 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ هَذَا الْمَالُ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ (فرمایا: یہ مال۔ بظاہر۔ سرسبز و خوشگوار لگتا ہے)

وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ قَالَ عُمَرُ اللَّهُمَّ إِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ إِلَّا أَنْ نَفْرَحَ بِمَا زَيَّنْتَهُ لَنَا اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ أَنْ أُنْفِقَهُ فِي حَقِّهِ (اللہ تعالیٰ کا فرمان: لوگوں کیلئے مزین کی گئی ہے خواہشات کی محبت مثلاً عورتیں، بیٹے، اور ڈھیروں سونا اور چاندی اور نشان لگے گھوڑے اور چوپائے اور کھیت، یہ دنیا کا متاع ہے، حضرت عمر نے یہ دعا کی: اے اللہ ہمیں طاقت نہیں مگر اس کی کہ ان اشیاء سے محبت کریں جنہیں تو نے ہمارے لئے زینت بنایا ہے، اے اللہ میری اب تجھ سے طلب یہ ہے کہ اس مال کو حق جگہ میں خرچ کروں)

ترجمہ کے الفاظ کی حدیثِ ابو سعید کی شرح کے اثناء تشریح گزر چکی۔ (و قوله تعالىٰ: زُيِّنَ الخ) ابو ذر کے ہاں یہی ہے مروزی نے: (حُبُّ الشَّهَوَاتِ الآية)) نقل کیا اسماعیلی کے ہاں ابو ذر کی مثل اور مزید یہ بھی: (إلى قوله ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنيَا)، کہا گیا ہے (بالذي زُيِّنَ) کے ترکِ افصاح میں حکمت یہ ہے کہ یہ لفظ ان سب کو متناول ہے جن کی طرف تزین کی نسبت صحیح ہے اگرچہ علم اس امر کو محیط ہے کہ اللہ ہی حقیقۃً فاعل ہے اسی نے دنیا ایجاد کی اور جو کچھ اس میں ہے اور اسے انتفاع کیلئے مُعَدّ کیا اور دلوں کو اس طرف مائل کیا اسی طرف تزین کے ساتھ اشارہ ہے تاکہ اس میں حدیثِ نفس اور وسوسہِ شیطان بھی داخل ہو، اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت خلق، تقدیر اور تہیئہ کے اعتبار سے جبکہ شیطان کی طرف نسبت اس اعتبار سے جو اللہ نے انسان پر اسے تسلط عطا کر کے وسوسہ ڈالنے کا موقع دیا جس سے حدیثِ نفس ناشئ ہے، ابن تین کہتے ہیں آیت میں ابتدا نساء کے ساتھ کی کیونکہ مردوں کیلئے وہی سب سے بڑا فتنہ ہیں اسی سے حدیث میں ہے: (مَا تَرَكْتُ بعدي فتنةً أَضَرَّ عَلَى الرجال مِنَ النساء) (یعنی اپنے

بعد میں نے مردوں کیلئے عورتوں سے بڑھ کر فتنہ نہیں چھوڑا) کہتے ہیں ان کی تزیین کا معنی مردوں کا ان کے ساتھ اِعجاب اور ان کا بے دام غلام بن جانا ہے، قناطیر قنطار کی جمع ہے اس کی مقدار میں اختلافِ اقوال ہے بعض نے ستر ہزار دینار کہا، ایک قول سات ہزار کا اور ایک قول ہے کہ ایک سوبیس رطل (بارہ اوقیہ، چالیس تولہ کا ایک رطل ہوتا ہے) بعض نے سو رطل اور بعض نے بارہ سواوقیہ کہا، بعض نے کہا شیٔ کثیر مراد ہے، یہ (عقد الشيء و إحكامه) (یعنی کسی شیٔ کو مضبوطی اور عمدگی سے کرنا) سے ماخوذ ہے ابن عطیہ کے بقول آخری قول کو اصح الاقوال قرار دیا گیا ہے لیکن مختلف علاقوں کا قنطار وقیہ (اوقیہ کا مفرد) کی مقدار مختلف ہونے کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔

(و قال عمر اللهم إنا لا نستطيع الخ) یہ تعلیق ابوزید مروزی کے نسخہ سے ساقط ہے اس اثر میں اشارہ ہے کہ آیت میں مذکور تزیین کا فاعل (حقیقی) اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور تزیین کا معنی بنی آدم کے قلوب میں اس سب کی تحسین اور اس امر کو ان کی جبلت میں کرنا لیکن بعض ایسے ہیں جو اس جبلت کو اپنے اوپر حاوی کر کے اس میں منہمک ہو جاتے (اور فرائض سے غافل ہو جاتے) ہیں، یہ مذموم ہے بعض اس کے ساتھ ساتھ اوامر ونواہی کا بھی خیال رکھتے ہیں اور حدود سے متجاوز نہیں ہوتے اور یہ امر اللہ تعالیٰ کی توفیق ہی سے ممکن ہے تو اسے ذم متناول نہیں، بعض اس سے بھی مرتقی ہو کر زہد کی روش اختیار کر لیتے ہیں اور باوجود اس کی قدرت کے اس سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں تو یہ مقامِ محمود ہے اسی طرف حضرت عمر اپنے قول: (اللهم إني أسألك أنْ أُنفِقَهُ في حقه) کے ساتھ اشارہ کرتے ہیں، اس اثر کو دار قطنی نے غرائبِ مالک میں اسماعیل بن ابواویس عن مالک عن یحیی انصاری کے طریق سے موصول کیا ہے کہتے ہیں حضرت عمر کے پاس مشرق کی جانب سے مال آیا اسے (نفلِ کسری) (یعنی کسری کے خلاف فتوحات سے حاصل ہونے والا مالِ غنیمت) کہا جاتا تھا اسے ڈھانپ دینے کا حکم دیا پھر لوگوں کو اکٹھا کیا پھر اس کا کپڑا اٹھایا تو کثیر زیورات اور جوہر دمتاع تھے یہ دیکھ کر حضرت عمر رونے لگے اور اللہ کی حمد کرنا شروع کی لوگوں نے کہا آپ کیوں اے امیر المومنین روتے ہیں، یہ غنائم ہیں جو اللہ نے ان کے اہل سے چھین کر ہمیں عطا کی ہیں! فرمایا کسی قوم کے پاس ان کی کثرت نہیں ہوئی مگر نتیجۃً خون ریزیاں اور حرمتیں پامال ہوئیں،

کہتے ہیں مجھے زید بن اسلم نے بیان کیا کہ اس مال سے کچھ مناطق اور خواتم (یعنی پٹکے اور انگوٹھیاں) بچ گئے انہیں خزانہ میں رکھ دیا گیا، عبداللہ بن ارقم نے ان سے کہا کب تک آپ انہیں روکے رکھیں گے اور تقسیم نہ کریں گے؟ کہا کیوں نہیں جب مجھے فارغ پاؤ تو مجھے اطلاع کرانا، ایک دن موقع دیکھ کر انہوں نے یاددہانی کرائی تو ایک پتھریلی جگہ کچھ بچھا کر اس مال کو طلب کیا جو ایک ٹوکرے میں لایا گیا اسے وہاں ڈال دیا تو اسے کثیر پا کر یوں دست بدعا ہوئے: (اللهم أنت قلت: زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ) پوری آیت تلاوت کی پھر کہا ہم استطاعت نہیں رکھتے مگر یہ کہ محبت کریں اس سے جو ہمارے لئے مزین کئے گئے پس اے اللہ تو مجھے اس کے شر سے بچا اور مجھے توفیق دے کہ تیرے حق میں اس کا انفاق کروں، پھر سب کچھ تقسیم کر دیا کچھ بھی باقی نہ رکھا انہوں نے عبدالعزیز بن یحیی مدنی عن مالک عن زید بن اسلم عن ابیہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا ہے، یہ موصول ہے مگر عبدالعزیز تک، اس کی سند میں ضعف ہے اس کے آخر میں ایک اور قصہ بھی بیان کیا۔

علامہ انور (قال عمر اللهم إنا لا نستطيع الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی جب ہم اس امر کی طاقت نہیں رکھتے کہ اموال دبنین میں باہم تنافس سے باز رہ سکیں تو اے رب ہمیں توفیق دے کہ خیر کی راہوں میں اس کا انفاق کریں۔

- 6441حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَعْطَانِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي ثُمَّ قَالَ هَذَا الْمَالُ وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ قَالَ لِي يَا حَكِيمُ إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ فَمَنْ أَخَذَهُ بِطِيبِ نَفْسٍ بُورِكَ لَهُ فِيهِ وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافِ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِيهِ وَكَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى

أطرافه 1472، 2750، - 3143 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۸۶)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (ثم قال إن هذا المال الخ) اول قال کے فاعل نبی اکرم ہیں جبکہ (ربما قال سفیان) کے قائل علی ہیں۔ (قال لی یا حکیم) اس کے قائل صحابی رسول حکیم بن حزام ہیں، حکیم بغیر تنوین کے پیش کے ساتھ منادیٰ مفرد ہے جس سے حرفِ نداء محذوف کیا گیا، ظاہر سیاق یہ ہے کہ حکیم نے سفیان سے یہ کہا، مگر ایسا نہیں کیونکہ سفیان نے ان کا زمانہ نہیں پایا حکیم کی وفات اور سفیان کی پیدائش کے درمیان پچاس برس کا عرصہ ہے اسی لئے (حکیم) کو تنوین کے ساتھ نہ پڑھا جائے گا، مراد یہ کہ سفیان نے کبھی اس لفظ کے ساتھ: (ثم قال) ای النبی (إن هذا المال) اور کبھی اس لفظ کے ساتھ: (ثم قال لی یا حکیم : إن هذا المال الخ) تحدیث کیا، اکثر روایات میں حرفِ نداء کے اثبات کے ساتھ ہے صرف مروزی کے نسخہ سے یہ ساقط ہے۔(فمن أخذه بطيب الخ) کی تشریح کتاب الزکاۃ کے باب (الاستعفاف عن المسألة) میں گزری ہے اس کے آخری جملہ: (اليد العليا الخ) کی تشریح بھی کتاب الزکاۃ کے باب (لا صدقة إلا على عن ظهر غنى) میں ہوئی۔

- 12باب مَا قَدَّمَ مِنْ مَالِهِ فَهُوَ لَهُ (آدمی کا اصل مال وہی جو راہِ خدا دیدیا)

(ماله) اور (له) کی ضمیر انسانِ مکلف کیلئے ہے معلوم ہونے کے سبب حذف کیا اگر چہ پہلے اس کا ذکر موجود نہیں۔

- 6442حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّكُمْ مَالُ وَارِثِهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا مَالُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ قَالَ فَإِنَّ مَالَهُ مَا قَدَّمَ وَمَالُ وَارِثِهِ مَا أَخَّرَ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ نبی پاک نے فرمایا تم میں ایسا کون ہے جسے اپنے وارث کا مال اپنے مال سے زیادہ محبوب ہو؟ سب نے عرض کی یا رسول اللہ! ہم سب کو اپنا ہی مال محبوب ہے تو آپ نے فرمایا اپنا مال وہی ہے جو زندگی میں (فی سبیل اللہ) خرچ کر کے آگے بھیجا اور جو چھوڑ کر مر گیا وہ تو وارثوں کا ہے۔

راوی حدیث عبداللہ بن مسعود ہیں تمام رواۃ کوفی ہیں۔ (أيكم مال وارثه الخ) یعنی جو مال انسان چھوڑ جاتا ہے اگر چہ فی الحال وہ اس کی طرف منسوب ہے تو یہ ورثاء تک اس کے منتقل ہو جانے کے اعتبار سے ہے، مالک کی طرف اس کی نسبت حقیقی اور وارث کی طرف جبکہ مالک ابھی زندہ ہے، مجازی ہے۔ (ما قدم) یعنی جو اس کی طرف حالتِ حیات میں اور بعد از وفات منسوب کیا

جائے بخلاف اس مال کے جو وہ چھوڑ جائے ، اسے سعید بن منصور نے ابو معاویہ عن اعمش سے اسی سند و متن کے ساتھ نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی کی: (ما تعدون الصرعة فيكم) پوری حدیث اور یہ بھی: (ما تعدون الرقوب فيكم) حدیث ! ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں اس میں نیکی وتقرب کی راہوں میں مال خرچ کرنے کی تحریض ہے تا کہ آخرت میں اس کا فائدہ ملے کیونکہ جو کچھ وہ چھوڑ جائے گا اس کے والی وارث تو اس کے ورثاء ہو جائیں گے تو اپنے جس مال کو زندگی میں طاعت کے کاموں میں خرچ کر گیا صرف اسی کے ثواب کے ساتھ وہ مختص ہوا (اور وہی حقیقت میں اس کا مال ہوا) اور جسے معصیت میں خرچ کرتا رہا اس سے تو بالکل بھی آخرت کے دن منتفع نہ ہو پائے گا (بلکہ وہ تو اس کے لئے وبال بنے گا) حضرت سعد بن ابو وقاص سے فرمایا یہ قول: (إنك إنْ تَذر وَرَثتك أغنياءَ خيرٌ مِنْ أنْ تذرهم عالة) اس کے معارض نہیں کیونکہ حدیثِ سعد اس امر پر محمول ہے کہ سب کچھ ہی راہِ خدا میں تصدق کر دے یا اکثر حصہ حالت مرض میں (اولاد کیلئے چھوڑ کر جانا بھی تو صدقہ کی حیثیت میں ہے) اور ابن مسعود کی یہ حدیث اس شخص کے حق میں جو حالتِ صحت اور شُح میں تصدق کرے۔

13- باب الْمُكْثِرُونَ هُمُ الْمُقِلُّونَ (مالدار۔عموماً آخرت میں۔نادار ہوں گے)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾(اللہ کا فرمان: جو دنیا کی زندگی اور اسکی زینت کا خواہاں ہوا تو ہم اس کے سب اعمال کا بدلہ یہیں چکا دیتے ہیں اور کسی طرح کی کمی نہیں کی جاتی، ان کیلئے آخرت میں بجز آگ کے کچھ نہیں اور جو کچھ اس دنیا میں انہوں نے کیا وہ بیکار اور ضائع ہوا)

کشمیہنی کے ہاں (الأقلون) ہے حدیث دونوں الفاظ کے ساتھ وارد ہے، معرور عن ابی ذر کی روایت میں (الأخسرون) ہے بجائے (المقلون) کے، معنی یہی ہے کیونکہ حدیث میں قلت سے مراد قلتِ ثواب ہے اور جس کا ثواب قلیل ہوا وہ خاسر ہے بنسبت اس کے جس کا ثواب کثیر ہوا۔ (و قوله : من كان يريد الخ)ابوذر کے ہاں یہی ہے ابوزید کے ہاں (و زِينَتُها) کے بعد یہ بھی مذکور ہوا: (نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فيها) اسماعیلی کے ہاں بھی اس کا مثل ہے لیکن کہا: (إلى قوله : وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ) ، الآیۃ نہیں کہا، اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں دونوں آیتیں مذکور ہیں، حکمِ آیت میں اختلاف ہے بعض نے کہا یہ کفار کے بارہ میں اپنے عموم پر ہے اور ان مسلمانوں کے بارہ میں جو ریا کار ہیں، حضرت معاویہ نے اسی کے ساتھ استشہاد کیا تھا حضرت ابو ہریرہ کی بیان کردہ مجاہد، قاری اور متصدق کی بابت مرفوع حدیث کی صحت کیلئے کیونکہ ہر ایک سے اللہ تعالی فرمائے گا: (إنما عَجّلْتَ لِيُقَال فقد قِيْلَ) تو معاویہ رو پڑے جب اس حدیث کو سنا اور یہ آیت تلاوت کی ، اسے ترمذی نے مطولاً نقل کیا اس کی اصل مسلم میں ہے! بعض نے کہا بلکہ یہ صرف کفار کے حق میں ہے بدلیلِ حصر جو اگلی آیت میں مذکور ہوا: (أولئِكَ الَّذِيْنَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ)[هود: ۱۶] جبکہ مومن مآل کار شفاعت سے یا مطلق العفو سے جنت میں داخل ہو جائے گا، آیت میں مذکور وعید بالنار اور عمل کا احباط و بطلان تو صرف کافر کیلئے ہوتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ وعید اس عمل کی نسبت سے ہے جس میں ریا کا وقوع ہوا، اس کے

فاعل کہ یہ جزا ہے الا یہ کہ اللہ تعالی معاف فرما دے اس کے دیگر تمام صالح اعمال جن میں اس نے ریا نہیں کی، کا احباط نہ ہوگا، حاصل یہ کہ جس نے اپنے عمل کے ساتھ ثوابِ دنیا کی طلب کی اسے وہ معجلاً مل جائے گا اور آخرت میں اس کا بدلہ عذاب ہے اس وجہ سے کہ اس کا قصد فقط دنیا ہی میں بدلہ وثواب اور آخرت سے بالکل اعراض تھا، بعض نے کہا اس کا نزول صرف مجاہدین کی بابت ہوا، یہ ضعیف قول ہے بتقدیرِ ثبوت اس کا عموم ہر ریا کار کو شامل ہے اور فرمانِ خداوندی: (نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا) کا عموم۔ یعنی دنیا میں۔ مخصوص ہے ان کے ساتھ جن کے لئے اللہ مقدر کر دے کیونکہ دوسری جگہ ارشاد ہوا: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ)[الإسراء: ١٨] تو اسی تقیید پر مطلق کو محمول کیا جائے گا اسی طرح اس آیت کے اطلاق کو مقید کیا جائے گا: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ)[الشورىٰ : ٢٠] اس سے بعض کا کہا یہ اشکال مندفع ہو جاتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بے شمار کفار ایسے بھی ہیں جو تنگ دست ہیں نہ ان کے پاس کھلا مال ہے اور نہ ان کی صحت اچھی ہے عمر بھی طویل نہیں بلکہ کئی تو ایسے ہیں جو اس سب کے لحاظ سے منحوس الحظ ہیں جیسے وہ جن کی بابت کہا گیا: (خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) [الحج : ١١] باب میں مذکور آیت کی اس کی حدیث کے لئے مناسبت یہ ہے کہ حدیث میں اشارہ ہے کہ اس میں جو وعید ہے وہ تاقیت (یعنی عارضی طور) پر محمول ہے اس کے حق میں مسلمانوں میں سے جس کیلئے ان کا وقوع ہوا نہ کہ ہمیشہ کیلئے کیونکہ حدیث میں ہے کہ کبائر کے مرتکب مسلمان بھی (آخر کار) جنت میں داخل ہو جائیں گے، اس میں یہ نفی نہیں کہ وہ اس سے قبل معذب ہوں گے جیسا کہ آیت میں اس امر کی نفی نہیں کہ معصیتِ ریا کی سزا بھگت کر وہ جنت میں داخل نہ ہوگا۔

6443 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ خَرَجْتُ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْشِي وَحْدَهُ وَلَيْسَ مَعَهُ إِنْسَانٌ قَالَ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يَكْرَهُ أَنْ يَمْشِيَ مَعَهُ أَحَدٌ قَالَ فَجَعَلْتُ أَمْشِي فِي ظِلِّ الْقَمَرِ فَالْتَفَتَ فَرَآنِي فَقَالَ مَنْ هَذَا قُلْتُ أَبُو ذَرٍّ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ تَعَالَهْ قَالَ فَمَشَيْتُ مَعَهُ سَاعَةً فَقَالَ إِنَّ الْمُكْثِرِينَ هُمُ الْمُقِلُّونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا مَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ خَيْرًا فَنَفَحَ فِيهِ يَمِينَهُ وَشِمَالَهُ وَبَيْنَ يَدَيْهِ وَوَرَاءَهُ وَعَمِلَ فِيهِ خَيْرًا قَالَ فَمَشَيْتُ مَعَهُ سَاعَةً فَقَالَ لِي اجْلِسْ هَا هُنَا قَالَ فَأَجْلَسَنِي فِي قَاعٍ حَوْلَهُ حِجَارَةٌ فَقَالَ لِي اجْلِسْ هَا هُنَا حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكَ قَالَ فَانْطَلَقَ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى لَا أَرَاهُ فَلَبِثَ عَنِّي فَأَطَالَ اللُّبْثَ ثُمَّ إِنِّي سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُقْبِلٌ وَهُوَ يَقُولُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ فَلَمَّا جَاءَ لَمْ أَصْبِرْ حَتَّى قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ مَنْ تُكَلِّمُ فِي جَانِبِ الْحَرَّةِ مَا سَمِعْتُ أَحَدًا يَرْجِعُ إِلَيْكَ شَيْئًا قَالَ ذَلِكَ جِبْرِيلُ عَرَضَ لِي فِي جَانِبِ الْحَرَّةِ قَالَ بَشِّرْ أُمَّتَكَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا

دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ يَا جِبْرِيلُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ نَعَمْ وَإِنْ شَرِبَ الْخَمْرَ

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6268، 6444، 7487 (اس کا سابقہ حوالہ دیکھیں)

6443م -قَالَ النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ وَحَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ وَالْأَعْمَشُ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ رُفَيْعٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ بِهَذَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ حَدِيثُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ مُرْسَلٌ لَا يَصِحُّ إِنَّمَا أَرَدْنَا لِلْمَعْرِفَةِ وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ حَدِيثُ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ؟ قَالَ مُرْسَلٌ أَيْضًا لَا يَصِحُّ وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ .وَقَالَ اضْرِبُوا عَلَى حَدِيثِ أَبِي الدَّرْدَاءِ هَذَا، إِذَا مَاتَ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عِنْدَ الْمَوْتِ

ترجمہ: امام بخاری کہتے ہیں ابو صالح کی ابو درداء سے حدیث مرسل ہے صحیح نہیں ہم نے صرف معرفت کیلئے نقل کیا صحیح ابوذر کی حدیث ہے ان سے عطاء بن یسار عن ابو درداء کی حدیث بارے پوچھا گیا تو کہا وہ بھی مرسل ہے صحیح نہیں صحیح صرف ابوذر کی حدیث ہے اور ابو درداء کی یہ حدیث نظر انداز کردو، ابوذر کی حدیث کا معنی ہے جس نے موت کے وقت کلمہ پڑھا

جریر سے مراد ابن عبد الحمید ہیں جریر بن حازم نے بھی یہ حدیث روایت کی ہے مگر اعمش عن زید بن وہب سے، آگے اس کا ذکر ہوگا قتیبہ نے ابن حازم کا زمانہ نہیں پایا، عبد العزیز بن رفیع مکی ہیں کوفہ سکونت اختیار کی صغار تابعین میں سے ہیں بعض صحابہ مثلا حضرت انس سے ملاقات کی ہے۔ (عن أبی ذر) کتاب الاستئذان میں گزری اعمش بن زید بن وہب کی روایت میں تھا کہ بخدا ہمیں ابوذر نے ربذہ میں یہ حدیث بیان کی، یہ مدینہ سے عراق کے راستے میں تین مراحل کی مسافت پر ایک معروف مقام تھا حضرت عثمان کے حکم سے حضرت ابوذر یہاں مقیم ہوگئے تھے، اس کا قصہ کتاب الزکاۃ میں گزرا ہے یہیں حضرت عثمان کے دور میں ان کی وفات ہوئی۔ (خرجت لیس معه إنسان) یہ (وحدہ) کی تاکید ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس توہم کے رفع کیلئے کہا کہ ہوسکتا ہے غیر جنسِ بنی آدم سے کوئی آپ کے ہمراہ ہو مثلا کوئی فرشتہ یا جن، اعمش کی زید بن وہب سے روایت میں ابوذر کا قول مذکور تھا کہ میں حرہ کے مقام پر عشاء کے وقت نبی اکرم کے ہمراہ تھا، اس سے تعیینِ زمان و مکان ہوئی، یہ مدینہ کے شمال میں واقع تھا یہیں یزید بن معاویہ کے دور میں (شام کے یزیدی لشکر کی مدینہ والوں کے ساتھ) مشہور جنگ ہوئی تھی، بعض نے کہا حرہ ہر وہ زمین جس میں سیاہ کنکریاں ہوں اور اس لفظ کا اطلاق مدینہ کی تمام جہات میں بے آباد زمین پر ہوتا ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ معرور بن سوید کی ابوذر سے ایک روایت میں جو ہے کہ میں نبی اکرم کے پاس آیا آپ کعبہ کے سائے میں تھے اور فرماتے جاتے تھے: (هم الأخسرون و ربِّ الكعبة) تو ایک قصہ مکثرین ذکر کیا، یہ الگ قصہ ہے جو زمان و مکان کے لحاظ سے زیرِ نظر سے جدا ہے۔

(فی ظل القمر) یعنی جہاں چاند کی روشنی نہ پڑتی تھی تا کہ ان کا وجود مخفی رہے، وہ اس خیال سے چلتے رہے کہ اگر نبی اکرم کو ضرورت پڑ جائے تو وہ قریب ہی ہوں۔ (من هذا) گویا ایک وجود تو دیکھا مگر تمیز نہ فرما سکے کہ کون ہے۔ (جعلنی الله الخ)

آمدہ باب کی ابواحوص عن اعمش سے روایت میں ہے اسی طرح احمد کی ابو معاویہ عن اعمش سے: (فقلت لبيك يا رسول الله) الاستئذان کی حفص عن اعمش سے روایت میں تھا: (فقلت لبيك و سعديك)۔ (تعال) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (تعاله) ہائے سکت کے ساتھ، داؤدی کہتے ہیں ہائے سکت پر وقف کا فائدہ یہ ہے کہ تا کہ دو ساکنوں پر وقف نہ کرنا پڑے، اسے ابن تین نے نقل کیا، تعاقب کیا گیا کہ یہ غیر مطرد ہے ابو زید مروزی نے اپنے نسخہ میں اس باب میں سیاق حدیث کو بالاختصار ذکر کیا تو (ليس معه أحد) کے بعد الحدیث لکھ کر بس یہ جملہ ذکر کیا: (إن المكثرين الخ) اگلے باب میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (و قال النضر) یعنی ابن شمیل، اس تعلیق سے غرض تینوں مذکور شیوخ کی حدیثِ وہب سے تصریح کا بیان ہے، اول دونوں تدلیس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں حالانکہ شعبہ اگر بغیر تصریحِ تحدیث کے بھی نقل کریں تو تدلیس کا اندیشہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ اپنے انہی شیوخ سے روایات کو نقل کرتے ہیں جن میں تدلیس کا شائبہ نہیں ہوتا، جریر بن حازم عن اعمش کی روایت میں ایک فائدہ یہ بھی ملتا ہے کہ انہوں نے اعمش اور زید کے مابین ایک مبہم واسطہ کا اضافہ کیا ہے! دارقطنی نے العلل میں یہ ذکر کیا تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ وہ مزید اتصالِ اسانید کی نوع سے ہے (یعنی اس واسطہ کے بغیر بھی اعمش نے اس روایت کا سماع کیا ہے) اسماعیلی نے بخاری کے قول (بهذا) پر اعتراض کیا تو عبدا لعزیز بن رفیع کی روایت کی طرف اشارہ کیا جس کا اقتضاء یہ ہے کہ شعبہ کی یہ روایت ان کی روایت کی نظیر ہے، کہتے ہیں مگر روایتِ شعبہ میں مقلین اور مکثرین کا قصہ موجود نہیں اس میں بس حالتِ توحید میں مرنے والے کا ذکر ہے، لکھتے ہیں بخاری سے تعجب کہ کیسے اس کا اطلاق کر لیا پھر انہوں نے حمید بن زنجویہ حدثنا النضر عن شعبہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (إن جبريل بشرني أَنَّ مَنْ مَاتَ لا يُشْرِكُ بالله شيئا دَخَلَ الجنة قلت و إنْ زَنىٰ الخ) سلیمان یعنی اعمش سے کہا گیا یہ حدیث تو ابو درداء سے روایت کی جاتی ہے؟ کہنے لگے میں نے تو اسے ابو ذر سے سنا ہے پھر معاذ (حدثنا شعبة عن حبيب بن أبي ثابت و بلال و الأعمش و عبد العزيز بن رفيع سمعوا زيد بن وهب عن أبي ذر) کے طرق سے اس کی تخریج کی، اس میں بلال جو ابن مرداس فزاری ہیں کا واسطہ مزاد کیا، وہ کوفی شیخ ہیں ابو داؤد نے ان سے تخریج کیا ہے، صدوق لا باس بہ ہیں ابو داؤد طیالسی نے شعبہ سے نضر کی مانند نقل کیا یعنی بلال کے بغیر، اسماعیلی کے اس اعتراضِ مذکور پر ایک جماعت نے تتبع کی ہے ان میں مغلطائی اور مابعد کے کچھ حضرات ہیں، بخاری کی طرف سے اہل الحدیث کے طریقہ پر جواب واضح ہے کیونکہ ان کی مراد اصلِ حدیث ہے کہ حدیثِ مذکور اصل میں تین اشیاء پر مشتمل ہے تو تینوں میں سے ہر ایک پر حدیث کے لفظ کا اطلاق جائز اور سائغ ہے تو بخاری کے (بهذا) کہنے سے اصلِ حدیث مراد ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ ان کا سیاق، تو ان تین اشیاء میں سے اول یہ ہے: (ما يَسُرُّني أَنَّ لي أُحُداً ذَهبا) ابو ذر سے اسے بنحوہ احنف بن قیس نے بھی روایت کیا ہے، یہ الزکاۃ میں گزری اسی طرح نعمان غفاری، سالم بن ابو الجعد اور سوید بن حارث نے بھی، ان کی روایات احمد نے نقل کیں آنجناب سے اسے روایت کرنے والوں میں حضرت ابو ہریرہ بھی ہیں ان کی روایت آخر باب میں آرہی ہے، التمنی میں یہ ہمام عنہ کے طریق سے آئے گی! مسلم نے اسے محمد بن زیاد، احمد نے سلیمان بن یسار کلھم عن ابی ہریرہ سے نقل کیا، آگے تبیین کروں گا،

دوم مکثرین ومقلین کی حدیث اسے ابو ذر سے معرور بن سوید جیسا کہ اشارہ گزرا، اور نعمان غفاری نے بھی روایت کیا احمد

کے ہاں بھی ہے، سوم حدیث: (مَنْ مَاتَ لا يشرك الخ) اس کے بعض طرق میں: (و إنْ زَنىٰ الخ) بھی ہے اسے ابوذر سے ابوالاسود دؤلی نے بھی روایت کیا، یہ اللباس میں ذکر ہوئی، نبی اکرم سے اسے حضرت ابو ہریرہ نے بھی روایت کیا ہے آگے اس کا بیان آئے گا البتہ اس میں (و إن زنى الخ) نہیں، اسی طرح ابو درداء نے بھی جیسا کہ اسماعیلی کے حوالے سے اشارہ گزرا، اس میں ایک اور فائدہ بھی ہے کہ بعض رواۃ نے (زيد بن وهب عن أبى الدرداء) ذکر کیا اسی لئے حفص بن غیاث عن اعمش کی روایت میں گزرا کہ میں نے زید سے کہا مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ وہ ابو درداء ہیں (یعنی جنہوں نے یہ حدیث روایت کی) تو روایتِ شعبہ نے افادہ دیا کہ حبیب اور عبدالعزیز نے اعمش کی اس امر پر موافقت کی ہے کہ یہ زید بن وہب عن ابو درداء سے ہے، زید بن وہب عن ابو درداء کے حوالے سے اسے روایت کرنے والوں میں محمد بن اسحاق بھی ہیں اسے نسائی نے نقل کیا اسی طرح طبرانی کے ہاں حسن بن عبیداللہ نخعی بھی، اس میں ہے کہ ابو درداء نے کہا: (و إن زنى الخ) فرمایا: (و إنْ زنى الخ) تین دفعہ تکرار کیا تیسری مرتبہ میں یہ بھی فرمایا: (و إن رَغِمَ أنفُ أبى الدرداء) اگلے باب کے آخر میں ابو درداء سے اس کے بقیہ طرق کا ذکر کروں گا دارقطنی نے العلل میں انہیں ذکر کر کے لکھا عین ممکن ہے دونوں قول صحیح ہوں بقول ابن حجر دونوں کے بعض طرق میں وہ کچھ ہے جو دیگر میں نہیں۔

علامہ انور (قال أبو عبد الله هذا إذا مات قال لا إله الخ) کے تحت لکھتے ہیں مصنف کو جب زنا اور سرقہ کے ارتکاب کے باوصف باعثِ اشکال لگا تو اس امر پر محمول کیا کہ زنا اور سرقہ سے وہ گناہ مراد جن سے موت سے قبل توبہ کر لی تھی پھر یہ کلمۂ شہادت کہا تو یہ جنت میں داخل ہوگا، میرے لئے متبین یہ ہوا ہے کہ حدیث یہ بیان کرنے کیلئے ہے کہ مومنِ عاصی آخرکار جنت میں داخل ہو ہی جائے گا تو اسے اس طرح سے تعبیر کیا کیونکہ کافر تو کبھی بھی اس میں داخل نہ ہو سکے گا حتی کہ اونٹ سوئی کے ناکہ سے نکلے تو جب مومنِ عاصی اس میں داخل ہونے والا ہے اگرچہ تھوڑا سا عذاب بھگتنے کے بعد تو اطلاق فی التعبیر صحیح ہوا، تو جنت میں دخول یا آگ کی اس پر تحریم یہ سب حالِ کافر کے مدِ نظر ہے! چونکہ مومنِ مسرف کے بارہ میں لوگ یہ جانتے ہی ہیں اور ان کے اذہان میں یہ متقرر ہے تو یہ بات ان کے ہاں بدیہی کی مثل ہے تو خیال کیا کہ یہ محتاجِ تنبیہ نہیں حالانکہ آپ اگر ہمیں نہ بتلاتے تو ہم نہ جانتے (و مَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَا أنْ هَدَانَا اللهُ) تو میرے نزدیک یہی مراد ہے۔

14 - باب قَوْلِ النَّبِىِّ ﷺ مَا أُحِبُّ أَنَّ لِى مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا

(فرمایا: مجھے تو یہ بھی پسند نہیں کہ احد پہاڑ جتنا سونا مل جائے)

ترجمہ کے یہ الفاظ اکثر کی روایت میں نہیں دیکھے لیکن باب کی پہلی حدیث میں یہ ثابت ہیں۔

6444 - حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ قَالَ قَالَ أَبُو ذَرٍّ كُنْتُ أَمْشِى مَعَ النَّبِىِّ ﷺ فِى حَرَّةِ الْمَدِينَةِ فَاسْتَقْبَلَنَا أُحُدٌ فَقَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا يَسُرُّنِى أَنَّ عِنْدِى مِثْلَ أُحُدٍ هَذَا ذَهَبًا تَمْضِى عَلَىَّ ثَالِثَةٌ

وَعِنْدِی مِنْهُ دِینَارٌ إِلَّا شَیْئًا أُرْصِدُهُ لِدَیْنٍ إِلَّا أَنْ أَقُولَ بِهِ فِی عِبَادِ اللَّهِ هَکَذَا وَهَکَذَا وَهَکَذَا عَنْ یَمِینِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ثُمَّ مَشَی فَقَالَ إِنَّ الْأَکْثَرِینَ هُمُ الْأَقَلُّونَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ. إِلَّا مَنْ قَالَ هَکَذَا وَهَکَذَا وَهَکَذَا عَنْ یَمِینِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ وَقَلِیلٌ مَا هُمْ ثُمَّ قَالَ لِی مَکَانَکَ لَا تَبْرَحْ حَتَّی آتِیَکَ ثُمَّ انْطَلَقَ فِی سَوَادِ اللَّیْلِ حَتَّی تَوَارَی فَسَمِعْتُ صَوْتًا قَدِ ارْتَفَعَ فَتَخَوَّفْتُ أَنْ یَکُونَ قَدْ عَرَضَ لِلنَّبِیِّ ﷺ فَأَرَدْتُ أَنْ آتِیَهُ فَذَکَرْتُ قَوْلَهُ لِی لَا تَبْرَحْ حَتَّی آتِیَکَ فَلَمْ أَبْرَحْ حَتَّی أَتَانِی قُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتًا تَخَوَّفْتُ فَذَکَرْتُ لَهُ فَقَالَ وَهَلْ سَمِعْتَه قُلْتُ نَعَمْ قَالَ ذَاکَ جِبْرِیلُ أَتَانِی فَقَالَ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِکَ لَا یُشْرِکُ بِاللَّهِ شَیْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَی وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَی وَإِنْ سَرَقَ

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6268، 6443، 7487 (سابقہ)

شیخ بخاری ابوعلی بورانی جبکہ ابو احوص، سلام بن سلیم ہیں۔ (فاستقبلنا أحد) عبد العزیز کی روایت میں (فالتفت و رآنی) بھی ہے جیسا کہ گزرا، حفص کی روایت میں (أحداً) ہے بطور مفعول۔ (یا أباذر الخ) سالم بن ابو جعد اور منصور کی زید بن وہب سے احمد کے ہاں روایت میں ہے: (فقال یا أبا ذر أی جبل ھذا؟ قلت أحد) احنف کی الزکاۃ میں گزری روایت میں تھا : (یا أبا ذر أ تبصر أحدا ؟) کہتے ہیں میں نے سورج کی طرف دیکھا کہ دن کا کچھ زیادہ وقت باقی نہیں مجھے خیال ہوا کہ آپ احد کی طرف مجھے اپنے کسی کام سے بھیجنا چاہتے ہیں، میں نے کہا جی ہاں! (ما یسرنی الخ) حفص کی روایت میں ہے: (ما أحب أن لی أحدا ذھبا یأتی علیَّ یومٌ و لیلةٌ أو ثلاث عندی منه دینار) الاستئذان کی ابوشہاب عن اعمش سے روایت میں تھا: (ما أحب أنه تحول لی ذھبا یمکث عندی منه دینار فوق ثلاث) ابن مالک لکھتے ہیں یہ حدیث (حَوَّلَ بمعنی صَیَّرَ) اور اس جیسے عمل کرنے کے استعمال کو متضمن ہے، یہ استعمال صحیح ہے اکثر نحاۃ پر یہ مخفی رہا، یہ روایت (فعل) مالم یسم فاعلہ کیلئے مبنی وارد ہوئی ہے تو اول مفعول کو رفع دیا جو احد کی طرف راجع ضمیر ہے اور ثانی کو نصب دیا جو (ذھبا) ہے تو یہ اس بناء کے سبب مبتدا کو رفع اور خبر کو نصب دینے میں (صار) کے جاری مجری ہوا (یعنی صار واخواتھا جیسا عمل کیا) اھ، اس حدیث کے مختلف الفاظ نقل کئے گئے ہیں جبکہ یہ متحد المخرج ہے لہذا یہ رواۃ کا تصرف ہے تو لغت میں یہ حجت نہیں ہو سکتی (کیونکہ یہ پتہ لگانا دشوار ہے کہ حقیقت میں الفاظِ نبوی کیا تھے گویا اگر کسی حدیث کے ضمن میں متاکد ہو کہ یہی الفاظِ نبوی ہیں تو وہی لغت میں حجت ہوگی)، (مثل أحد) اور (تحول لی أحد) کے مابین تطبیق یہ ممکن ہے کہ مثلیت کو سونے سے کسی شیٔ پر محمول کیا جائے جس کا احد کے برابر وزن ہو (یعنی اس کی قیمت اتنے دینار ہو جو احد اگر سونے کا ہو جائے کے وزن پر ہوں) اور تحویل کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ اگر سونے میں منقلب ہو جائے تو یہ اس کے وزن کی بھی مقدار ہوئی حضرت ابوذر سے اس کے رواۃ نے بھی اختلاف الفاظ کیا ہے چنانچہ سالم اور منصور کی زید بن وہب سے روایتوں میں (قلت أحد) کے بعد ہے: (و الذی نفسی بیده ما یَسُرُّنی أنه ذھب قطعا أُنفِقُه فی سبیل الله أدَعُ منه قیراطا) سوید بن حارث عن ابوذر کی روایت کے الفاظ ہیں: (ما یسرنی أن لی أحدا ذھبا أَمُوتُ

يومَ أسوت و عندي منه دينارٌ أوْ نصف دينار) حديثِ ابو ہریرہ میں بھی اختلافِ الفاظ واقع ہوا، آگے ذکر ہوگا۔

(تمضي علی ثالثة) یعنی (لیلة ثالثة) ، کہا گیا تین کی قید اس لئے کہ اس سے کم وقت میں احد جتنا سونا تقسیم کرنا ممکن نہیں مگر اس کے لئے وہ روایت معکر ہے جس میں (یوم و لیلة) ہے تو اولیٰ یہ کہا جاتا ہے کہ تین ایام کی مدت زیادہ سے زیادہ کی ذکر کی جس میں اتنا سونا تقسیم کر دیں اور ایک دن اس کی کم از کم مدت۔(إلا شیئا أرصده الخ) أي أعده و أحفظه (یعنی اپنے پاس بچا رکھوں) یہ اِرصاد اعم ہے کہ غیر موجود قرض خواہ کیلئے ہو کہ جب آئے تو لے لے یا مؤجل ادائیگیِ قرض کیلئے کہ جب وعدہ کے مطلق لوٹانے کا وقت آئے تو لوٹا دیں، حفص اور ابو شہاب کی اعمش سے اکٹھی روایت میں ہے: (إلا دینار) رفع کے ساتھ، رفع اور نصب دونوں جائز ہیں کیونکہ مستثنیٰ منہ مطلق عام اور مستثنیٰ مقید خاص ہے تو نصب بھی متجہ ہے! رفع کی توجیہ یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ سیاقِ نفی میں ہے اسی طرح جوابِ لَوْ بھی تقدیرِ نفی میں ہے، جائز ہے کہ (أن لا یمرُّ علی) میں نفیِ صریح کو صرف علی الصفۃ ہی محمول کیا جائے، اس روایت میں (الشيء) مفسَّر بدینار ہے جبکہ سوید عن ابی ذر کی روایت میں موجود: (دینار أو نصف دینار) ہے، سالم اور منصور کے ہاں: (أدع منه قیراطا قال قلت قنطارا؟ قال قیراطا) اس میں یہ بھی ہے کہ پھر فرمایا: (یا أبا ذر إنما أقول الذي هو أقل) (یعنی میں کم از کم کی بات کرتا ہوں) احنف کی روایت میں تھا: (إلا ثلاثة دنانیر) تو اس کا ظاہر حصولِ مال کی محبت کی نفی ہے چاہے مع الانفاق ہو لیکن یہ مراد نہیں بلکہ مفہوم یہ ہے کہ بعض کے انفاق کرنے کی نفی اس پر مقتصر رہتے ہوئے، آپ سب کچھ خرچ کر دینا چاہتے ہیں مگر وہ جس کا استثناء کیا، سب طرق اسی پر دال ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ احمد کے ہاں سلیمان بن یسار عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (أنفق منه کل یوم في سبیل الله فیمرُّ بي ثلاثة أیام و عندي منه شيءٌ إلا شيءٌ أرصده لِدَیْنٍ) یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر ہو اور کراہت سے مراد صرف اپنی ضروریات میں اس کا انفاق ہو نہ کہ جو فی سبیل اللہ ہو، کہ یہ محبوب ہے۔

(إلا أن أقول به في عباد الله) یہ استثناء بعد از استثناء ہے تو اثبات کا فائدہ دیتا ہے، تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ مال کی محبت کی نفی عدم انفاق کے ساتھ مقید ہے تو انفاق کے ساتھ اس کے وجود کی محبت لازم ہوئی تو جب تک انفاق ہوتا رہے وجودِ مال مکروہ نہیں اور اگر وہ منتفی ہو تب اس کے وجود کی کراہت ثابت ہے اس سے کسی اور شیٔ کے حصول کی کراہت لازم نہیں جو احد کے برابر یا اس سے بھی اکثر ہو استمرارِ انفاق کے ساتھ (یعنی مال جتنا بھی آجائے مکروہ نہیں اگر اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرتا رہے)۔(هکذا و هکذا الخ) اسی طرح تین پر اقتصار کیا، یہ مبالغہ پر محمول ہے کیونکہ اصل میں تو انہی کو عطا کیا جاتا ہے جو سامنے ہوں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے اور اصلِ حدیث چار جہات کے ذکر پر مشتمل ہے، کہتے ہیں پھر البشرانیات کے جزوِ ثالث میں احمد بن ملاعب عن عمر بن حفص بن غیاث عن ابیہ کی روایت میں چاروں جہات کا ذکر پایا، بخاری نے بھی الاستئذان میں عمر بن حفص سے اس کا مثل نقل کیا ہے لیکن چار میں سے تین کے ذکر پر اقتصار کیا، ابو نعیم نے اسے سہل بن بحر عن عمر بن حفص سے نقل کرتے ہوئے دو پر اقتصار کیا۔

(ثم مشی ثم قال ألا إن الأکثرین الخ) الاستقراض میں ابو شہاب اور الاستئذان میں حفص کی روایت میں: (هم الأقلون) ہے دونوں جگہ ہمزہ کے ساتھ، سابقہ باب کی ابن رفیع سے روایت میں دونوں جگہ میم کے ساتھ تھا، اکثار سے مراد مال کا اکثار جبکہ اقلال آخرت کے ثواب کا اقلال ہے اور یہ اس شخص کے حق میں جو مکثِر مال ہے لیکن اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتا، احمد کی نعمان غفاری

عن ابوذر سے روایت میں ہے: (إن المكثرين الأقلون)۔

(إلا من قال الخ) ابوشہاب کی روایت میں تھا: (إلا من قال بالمال الخ) احمد کے ہاں ابو معاویہ عن اعمش سے روایت میں: (فَحَثَا عن يمينه و من بين يديه و عن يساره) بھی ہے تو یہ روایات (مجموعی لحاظ سے) چاروں جہات کے ذکر پر مشتمل ہیں اگرچہ ہرایک میں تین پر اقتصار ہے، ابن رفیع نے اپنی روایت میں چاروں کا ذکر کیا اس میں ہے: (يمينا و شمالا و بين يديه و وراء ه)، جہات میں (فوق) اور (أسفل) کا ذکر رہ گیا ان میں بھی اعطاء ممکن ہے البتہ نادرالوقوع ہے لہذا حذف کیا، بعض نے (وراء) کی تفسیر میں کہا کہ اس سے وصیت مراد ہے (یعنی مرنے کے بعد کسی کو دیئے جانے کی وصیت) یہ اس میں قید نہیں بلکہ کبھی صحیح (یعنی جو مریض نہیں کہ مرنے کا خدشہ ہو) اخفاء کا قصد کرتا ہے تو پیچھے والے کو مال دیتا ہے تا کہ اسے دیدے جو آگے ہے، (هكذا) مصدر محذوف کی صفت ہے ای (أشار إشارة مثل هذه الإشارة)، (من خلفه) بیانِ اشارہ ہے، یمین وشمال سے خاص کیا کیونکہ اعطاء میں غالب دونوں ہاتھوں کے ساتھ اس کا صدور ہے، ابن رفیع کی روایت میں مزید (و عَمِلَ فيه خيرا) بھی ہے، اس کے سیاق میں جناس تام ہے (أعطاه الله خيرا) میں اور (و عمل فيه خيرا) میں تو اول خیر کا معنی مال اور ثانی کا حسنہ (یعنی نیکی) ہے۔

(و قليل ما هم) ما زائدہ قلت کی تاکید کیلئے ہے موصوفہ ہونا بھی محتمل ہے، لفظِ قلیل خبر اور ھم مبتدا ہے تقدیرِ کلام ہے: (و هم قليل) خبر کو مبالغہ فی الاختصاص کیلئے مقدم کیا۔ (مكانك) نصب کے ساتھ ای (اِلْزَمْ مكانك) (لا تبرح) اس کی تاکید ہے اور اس توھم کے رفع کیلئے کہ لزومِ مکان کا یہ امر ازمنہ میں عام نہیں، (حتى آتيك) اس لزومِ مکان کی غایت ہوئی، حفص کی روایت میں ہے: (لا تبرح يا أبا ذر حتى أرجع) ابن رفیع کی روایت میں تھا کہ ایک ساعت آپ کے ہمراہ چلا پھر فرمایا یہاں بیٹھ جاؤ۔ (فأجلسني في قاع) قاع ارضِ سہلہ مطمئنہ (یعنی ہموار زمین) کو کہتے ہیں۔ (في سواد الليل) اس میں اشعار ہے کہ چاند غائب ہو چکا تھا۔ (حتى توارىٰ) أي غاب شخصه (یعنی آپ کا وجود میری نظروں سے غائب ہوا) ابو معاویہ نے (عني) بھی مزاد کیا حفص کی روایت میں ہے: (حتى غاب عني) عبدالعزیز کی روایت میں ہے: (حتى لا أراه) ابوشہاب کی روایت میں گزرا: (فتقدم غير بعيد) عبدالعزیز کے ہاں یہ زیادت ہے: (فأطال اللبث)۔ (صوتا) ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (فسمعت لغطا و صوتا)۔ (عرض للنبي) یعنی (تعرض له بسوء) (یعنی کوئی آپ کو نقصان پہنچانے کے درپے ہو) روایتِ عبدالعزیز میں ہے: (فتخوفت أن يكون عرض لرسول) یہ عین کی پیش کے ساتھ، یعنی مجہول کا صیغہ ہے۔ (أن آتيه) یعنی اس طرف چل پڑوں، عبدالعزیز کی روایت میں ہے: (فأردت أن أذهب) یعنی آپ کی طرف، کیونکہ اعمش کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔ (فذكرت قوله الخ) ابومعاویہ عن اعمش کی روایت میں ہے: (فانتظرته حتى جاء)۔ (لقد سمعت الخ) ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (فذكرت له الذي سمعت) ابوشہاب کی روایت میں ہے: (فقلت يا رسول الله الذي سمعت أو قال الصوت الذي سمعت) شک کے ساتھ، عبدالعزیز کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ثم إني سمعته وهو يقول و إن سرق و إن زنى الخ) (یعنی آپ کی آواز سنی کہہ رہے تھے اگرچہ وہ زنا کرے اور چوری کرے؟)۔

(ذالك جبريل) یعنی جن سے میں مخاطب تھا یا (ذلك صوت جبريل)۔ (أتاني) حفص کے ہاں مزید ہے: (فأخبرني) عبدالعزیز کی روایت میں ہے: (عرض لي أي ظهر فقال بَشِّرْ أمتك) اعمش کی روایت میں میں نے تبشیر کا لفظ نہیں دیکھا۔ (لا يشرك الخ) اعمش نے (من أمتك) بھی مزاد کیا۔ (دخل الجنة) یہ جوابِ شرط ہے، دخولِ جنت کو اس حال میں موت پر مرتب کیا کہ اللہ کے ساتھ شرک نہ کرتا تھا، بعض کبائر کے مرتکبین کیلئے دخولِ نار کے ساتھ وعید ثابت ہے اسی طرح ان کے عدم دخولِ جنت کی بھی تو اسی لئے استفہام واقع ہوا۔

(قلت و إن زنى و إن سرق) ابن مالک کہتے ہیں اس کلام کے شروع میں حرفِ استفہام مقدر ہے اور اس کی تقدیر ضروری ہے، دیگر نے کہا تقدیرِ کلام یہ ہے: (أو إن زنى أو إن سرق دخل الجنة) طیبی کہتے ہیں (تقدیر یہ ہے) : (أ دَخَل الجنة و إن زنى الخ) اور شرط حال ہے، مبالغۃً جواب ذکر نہیں کیا جاتا، معنائے انکار کی تتمیم کیلئے کہا : (و إن زنى الخ) ابن رفیع کی روایت میں ہے: (قلت يا جبريل و إن سرق و إن زنىٰ؟ قال نعم) اکثر کے ہاں دو مرتبہ اس کا ذکر ہے مستملی کے نسخہ میں تین مرتبہ ہے اور تیسری مرتبہ کے آخر میں یہ زیادت بھی: (و إن شرب الخمر) ابو اسود کی ابو ذر سے روایتِ صحیح میں کتاب اللباس کی روایت میں تین مرتبہ تکرار ہے لیکن سرقہ پر زنا کی تقدیم کے ساتھ جیسے اعمش کی روایت میں ہے، (و إن شرب الخمر) ذکر نہیں کیا اور نہ یہ روایتِ اعمش میں واقع ہے، ابو اسود نے (على رغم أنف أبي ذر) بھی مزاد کیا، کہتے ہیں ابو ذر جب بھی یہ حدیث بیان کرتے ہیں یہ جملہ بھی دہراتے، حفص نے اعمش سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (قال الأعمش قلت لزيد الخ) کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ ابو درداء اس کے راوی ہیں، کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ مجھے ابو ذر نے یہ حدیث ربذہ میں بیان کی، بقول اعمش مجھے ابو صالح نے ابو درداء سے بھی اس کا نحو بیان کیا، اسے احمد نے ابو نمیر عن اعمش عن ابو صالح عن ابو درداء سے نقل کیا ہے اس میں ہے: (و إن رغم أنف أبي الدرداء) بعض نسخوں میں حفص کی روایت کے عقب میں بخاری کا یہ قول مذکور ہے کہ ابو درداء کی حدیث مرسل ہے صحیح نہیں ہم نے صرف معرفت کیلئے اس کے بیان کا ارادہ کیا، کہتے ہیں صحیح ابو ذر ہی سے اس کی روایت ہے، ان سے کہا گیا تو عطاء بن یسار کی ابو درداء سے روایت کیسی ہے؟ کہا وہ بھی مرسل ہے صحیح نہیں پھر کہا: (اضربوا على حديث أبي الدرداء) (یعنی اس کا نقش مٹا دو) بقول ابن حجر اسی لئے اکثر نسخوں سے یہ ساقط ہے، صغانی کے ہاں ثابت ہے اس کے شروع میں ہے: (قال أبو عبدالله حديث أبي صالح عن أبي الدرداء مرسل) عطاء بن یسار کی روایت جس کا اشارہ ہوا اسے نسائی نے محمد بن ابو حرملہ عن عطاء بن یسار عن ابو درداء سے تخریج کیا ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو سنا منبر پر فرما رہے تھے اور یہ آیت پڑھی: (وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَان)[الرحمٰن: ۴۶] کہتے ہیں میں بولا: (و إن زنى و إن سرق يا رسول الله؟) فرمایا: (و إن زنى الخ) میں نے پھر یہی بات کہی تو آپ نے بھی اعادہ کیا اور تیسری مرتبہ میں کہا: (و إن رغم أنف أبي الدرداء) تفسیر ابی حاتم، طبرانی کی المعجم اور بیہقی کی شعب کی روایت میں عطاء بن یسار کی حضرت ابو درداء سے سماع کی تصریح ہے، بیہقی کہتے ہیں ابو درداء کی یہ حدیث غیر حدیثِ ابی ذر ہے اگرچہ بعض معنی ایک جیسا ہے بقول ابن حجر دونوں متغایر قصے ہیں اگرچہ آخری حصہ ایک جیسا ہے، اس جہت سے بھی مغایرت ہے کہ حضرت جبریل سے آنجناب کی مراجعت کا ذکر حدیثِ ابو ذر میں ہے حدیثِ ابو

درداء میں نہیں، انہی کی حضرت ابودرداء سے اس روایت کے کئی دیگر طرق بھی ہیں مثلا محمد بن سعد بن ابو وقاص عن ابو درداء سے اس کی مثل نقل کیا، اسی طرح طبرانی کے ہاں ام درداء عن ابو درداء سے مرفوع روایت کے الفاظ ہیں: (مَنْ قال لا إله إلا الله دخل الجنة) اس میں ہے تو ابو درداء نے کہا: (و إن زنی الخ) تو نبی اکرم نے کہا: (و إن زنی الخ علی رغم أنف أبی الدرداء) ابومریم عن ابو درداء کے طریق سے بھی اس کا نحو ہے، کعب بن ذہل سے ہے کہ میں نے ابو درداء کو سنا مرفوعا بیان کرتے تھے: (أتانی آتٍ مِنْ ربی فقال مَنْ يَعْمَل سُوء ا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيماً)[النساء: ۱۱] کہتے ہیں میں نے کہا یارسول اللہ: (و إن زنی و إن سرق) فرمایا ہاں، تین دفعہ میں نے کہا تو یہی فرمایا اور یہ بھی: (علی رغم أنف عویمر) راوی کہتے ہیں میں نے ابو درداء کو دیکھا (یہ کہتے ہوئے) وہ انگلی کو اپنے ناک پر مارتے تھے، انہی میں احمد کے ہاں واہب بن عبداللہ مغافری کی حضرت ابو درداء سے مرفوعا روایت کہ جس نے کہا: (لا إله إلا الله وحده الخ) وہ جنت میں داخل ہوا آگے یہی جو مذکور ہوا، کہتے ہیں میں نکلا تاکہ لوگوں میں اس کی منادی کروں تو مجھے حضرت عمر مل گئے کہنے لگے لوٹ جاؤ کہ لوگوں کو اگر یہ بتلا دیا تو وہ اسی کے بھروسہ پر بیٹھے رہیں گے (یعنی عمل چھوڑ دیں گے) میں واپس ہوا اور نبی اکرم کو اس کی خبر دی، فرمایا عمر نے ٹھیک کہا، بقول ابن حجر یہ آخری زیادت (یعنی قصہ عمر) حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں بھی واقع ہے اس کا بسط آگے باب (من جاهد فی طاعة الله) میں آئے گا۔

- 6445حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبٍ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ يُونُسَ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ كَانَ لِي مِثْلُ أُحُدٍ ذَهَبًا لَسَرَّنِي أَنْ لاَ تَمُرَّ عَلَيَّ ثَلاَثُ لَيَالٍ وَعِنْدِي مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا شَيْئًا أُرْصِدُهُ لِدَيْنٍ

طرفاه 2389، - 7228 (ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۵۸۲)

شیخ بخاری حَبطی ہیں جو بنی تمیم کے حبطات کی طرف نسبت ہے، بصری اور صدوق ہیں ابن عبد البر نے ابوالفتح ازدی کی تبع میں انہیں ضعیف قرار دیا ہے اور ازدی غیر مَرضی (یعنی محدثین کے ہاں ناپسندیدہ) ہیں لہذا اس میں ان کی تبع نہیں کی جائے گی، ان کے والد جو ابوسعید کے ساتھ مکنیٰ تھے، سے ابن وہب نے روایت کیا وہ ان کے اقران میں سے تھے انہیں ابن مدینی نے ثقہ قرار دیا۔(و قال اللیث حدثنی یونس) اس تعلیق کو ذہلی نے زہریات میں موصول کیا ہے بخاری کی اس کے ایراد سے غرض احمد بن شبیب کی روایت کی تقویت ہے، یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔(لو کان لی) احمد کی اعرج عن ابو ہریرہ سے روایت کے شروع میں یہ زیادت بھی ہے: (و الذی نفسی بیده) انہی کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (و الذی نفس محمد بیده)۔(مثل أحد ذهبا) اعرج کی روایت میں ہے: (لو أن أُحدَ کُمْ عندی ذهبا)۔

(أرصده لدین) روایتِ اعرج میں ہے: (إلا أن یکون شیء أرصده فی دینِ عَلَیَّ) روایتِ ہمام میں ہے: (و عندی منه دینار أجِدُ مَنْ یَقْبَلُه لیس شیئا أرصده فی دَیْنٍ عَلَیَّ) ابن مالک لکھتے ہیں اس حدیث میں مثل کے بعد وقوعِ تمنا ہے اور جوابِ لَو مضارع منفی بما ہے! اس کا حقِ جواب تھا کہ ماضی مثبت ہوتا جیسے: (لو قام لَقُمتُ) یالَم کے ساتھ جیسے: (

لو قام لَمْ أَقُمْ) تو دو وجہ سے اس کا جواب ہے: ایک یہ کہ یہاں جوابا واقع مضارع ماضی کے موضع میں رکھا گیا ہے جیسے اس آیت میں اس کے موضع میں واقع ہوا اور وہ شرط ہے: (لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ)[الحجرات : ۷] ثانی یہ کہ اصل میں تھا: (مَا كَانَ يَسُرُّنِي الخ) تو کان حذف کیا اور وہی جواب ہے، اس میں ضمیر اسم اور (یسرنی) خبر ہے، کان کا اس کے اسم کے ساتھ حذف اور بقائے خبر نظم ونثر میں کثیر ہے اسی سے یہ مقولہ ہے: (المَرْءُ مَجزِيٌّ بعَمَلِهِ إِنْ خيراً فخَيرٌ و إِنْ شرّا فشرٌّ) کہتے ہیں یسرنی سے قبل کان کے حذف کے ساتھ اشبہ ترین (يُجَادِلُنَا) سے قبل اس آیت کریمہ میں (جعل) کا حذف ہے: (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَ تْهُ الْبُشْرىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ)[هود: ۷۴] أي جعل يجادلنا، اول وجہ ہے اس میں (أن) اور (و تمر) کے مابین وقوع لا بھی ہے اور یہ زائدہ ہے، معنی ہے: (ما يسرني أنْ تمُرَّ) طیبی کہتے ہیں آپ کا قول: (ما يسرني) لو امتناعیہ کا جواب ہے تو یہ افادہ دیتا ہے کہ بعد میں مذکور امر آپ کیلئے غیر سارّ (یعنی ناخوشکن) ہے اس لئے کہ آپ کے پاس احد کی مثل سونا نہیں، اس میں ایک نوع کا مبالغہ ہے کیونکہ اگر آپ کیلئے کثرت سے جو انفاق کریں خوشکن نہیں تو وہ (مال) کیسے خوشکن ہوسکتا ہے جو خرچ بھی نہ کریں، کہتے ہیں تین ایام کی تقیید میں سرعتِ انفاق میں تتمیم و مبالغہ ہے تو (لا) پھر زائدہ نہیں جیسے ابن مالک نے کہا بلکہ یہ نفی اپنے حال پر ہے! بقول ابن حجر ابن مالک کے قول کی تائید سابق الذکر حدیثِ ابوذر میں مذکور یہ جملہ کرتا ہے: (ما يَسُرُّنِي أَنَّ عندي مثلَ أُحُدٍ ذهبا تمضي عليَّ ثالثة)

حدیثِ باب سے کئی فوائد مستنبط ہیں حضرت ابوذر کا نبی اکرم کے ساتھ ادب، ان کا آپ کے احوال کا ترقُّب اور آپ پر ان کی شفقت کہ کوئی ادنی سی ایذا بھی نہ پہنچنے پائے، اس میں اکابر کے ساتھ حسنِ ادب کی تلقین ملی اور یہ کہ اگر اکابر میں سے کوئی تنہا دکھائی دے تو اس پر متسور (یعنی ساتھ نتھی) نہ ہو جائے اور نہ اس کے ساتھ بیٹھے اور نہ اس کے ساتھ ہو جائے مگر اس کی اذن سے، یہ برخلاف اس کے کہ وہ مجمع میں ہو یعنی مسجد یا بازار میں تب حسبِ لائق ساتھ بیٹھا یا رہا جاسکتا ہے، اس سے خود اپنے آپ کو کنیت سے ذکر کرنا بھی ثابت ہوا جب کنیت نام کی نسبت زیادہ مشہور ہو بالخصوص اگر ایسا نام ہے جو کئی اور کا بھی ہے جبکہ کنیت فردہ ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اکابر کے کسی امر کا ماننا اور اس پر کار بند رہنا مخالفت سے اولیٰ ہے (یعنی اگر چہ یہ امر ادب سے متصادم نظر آئے جیسے کہا گیا: الأمر فوق الأدب جیسے کوئی عالم اپنے کسی شاگرد کو خود اپنی موجودی میں امامت کا حکم دے) ہاں اگر بالیقین امر ماننے میں کوئی مفسدت و مضرت ہونے کا ڈر ہو تب دفعِ مفسدت اولیٰ ہے، اخذ بالقرائن بھی ثابت ہوا کیونکہ نبی اکرم نے جب ابوذر سے فرمایا کیا احد کو دیکھ رہے ہو؟ تو انہوں نے ظن کیا کہ آپ اس طرف انہیں کسی کام سے بھیجنا چاہتے ہیں تو احد تک کی مسافت اور پھر سورج پر نظر ڈالی تا کہ اندازہ لگائیں کہ وہاں تک پہنچا بھی جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ بھی کہ اخذ بالقرینہ کا محل تب اگر کلام میں کوئی اس کا مخصص ہو، یہاں معاملہ ان کے ظنِ مذکور کے برخلاف واقع ہوا تھا جو وہ قرینہ سے سمجھے تھے اس سے ماخوذ ہوا کہ ضعف کے سبب بعض قرائن مراد پر دال نہیں ہوتے، تعلیم و تعلم کے باب میں مراجعت کر لینے کا جواز بھی ملا اس چیز کے ساتھ جو طالبعلم کے ہاں متقرر ہو بمقابلہ اس کے جو وہ اس تقرر کے برخلاف سنے، کیونکہ حضرت ابوذر کے ہاں اہلِ کبائر کی وعید بالنار والعذاب کے ضمن میں وارد آیات و آثار کی بناء پر یہ متقرر تھا تو جب اس کے مخالف بات سنی کہ جو اس حال میں فوت ہوا کہ شرک نہ کیا تھا وہ جنت میں داخل ہوگا تو نبی اکرم سے اس کا استفہام کیا اور یہ کہہ کر وضاحت چاہی: (

و إن زني و إن سرق) ان دو کبائر پر اس لئے اقتصار کیا کہ ان میں سے ایک حقوق اللہ کے ضمن میں بطورِ مثال اور ایک حقوق العباد کے ضمن میں بطورِ مثال ہے، ایک دیگر روایت میں مذکور ہے: (و إن شرب الخمر) تو یہ اس کبیرہ گناہ کے فحش کی بنا پر کیونکہ یہ عقل کے خلل کا باعث بنتی ہے جو انسان کے بہائم پر شرف کی علامت ہے اور اس کے زائل ہونے سے دیگر کبائر کا ارتکاب بہت سہل ہو جاتا ہے کیونکہ عقل کے ساتھ جو ان کے ارتکاب سے حاجز ایک توقی (یعنی بچاؤ کا وسیلہ) ہوتا ہے وہ ختم ہوا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ طالبعلم کی جانب سے زیادہ الحاح واصرار کبھی معلم کی تنگی وحرج کا باعث بن سکتا ہے کہ تیسری مرتبہ یہی کہنے پر آنجناب نے: (و إن رغم أنف الخ) بھی کہا، بخاری نے جیسا کہ اللباس میں گزرا اسے موت سے قبل توبہ نصیب ہو جانے پر محمول کیا ہے جبکہ دیگر اہلِ علم نے اس امر پر محمول کیا کہ دخولِ جنت اس بات سے اعم ہے کہ ابتداءً ہی ہو یا گناہوں کی سزا بھگتنے کے بعد، اول قول ابو ذر کی فہم کے موافق ہے مگر ثانی اولی ہے تا کہ جمع بین الادلۃ ہو تو حدیث میں اہلِ سنت کیلئے حجت اور خوارج اور معتزلہ کا رد ہے جو کہتے ہیں اگر کسی کبیرہ گناہ کا مرتکب بغیر توبہ کے مر گیا تو ہمیشہ آگ میں رہے گا لیکن اس کے ساتھ اس کے لئے استدلال محلِ نظر ہے اس سیاق کے مدنظر جو کعب بن ذہل عن ابو درداء کے حوالے سے مذکور گزرا کہ یہ اس کے حق میں جس نے عملِ سوء کیا یا اپنی جان پر ظلم کیا پھر استغفار کر لی، طبرانی کے ہاں اس کی سند جید ہے

بعض نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا اور امت محمدیہ کا خاصہ قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ہے: (بشر أمتك) اور (إن مَنْ مات مِنْ أمتي) کے الفاظ ہیں، اس کا تعاقب کیا گیا ان صحیح روایات کے ساتھ جن میں وارد ہے کہ اس امت کے عاصیوں کو عذاب ہوگا صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے (المفلس من أمتي الخ) والی روایت ہے، اس میں تعقب ہے ان حضرات کا جنہوں نے ان احادیث میں جو اس بابت وارد ہیں کہ جس نے کلمہِ شہادت پڑھا وہ داخلِ جنت ہوا اور بعض میں ہے: (حُرِّمَ علی النار) کی یہ تاویل کی کہ یہ فرائض اور اوامر ونواہی کے نزول سے قبل کی بات ہے، یہ سعید بن مسیب اور زہری سے منقول ہے وجہِ تعقب اس میں زنا وسرقہ کا ذکر ہے تو یہ اس تاویل کے خلاف جاتا ہے، حسن بصری نے اس کا مفہوم یہ بیان کیا کہ کلمہ پڑھا اور اس کا حق بھی ادا کیا ادائیگیِ واجب اور اجتنابِ منہی کے ساتھ، طیبی نے اسے ترجیح دی ہے مگر یہ حدیث اس کے لئے خادش ہے، ان احادیث کا سب سے اشکل اور اصعب جملہ یہ ہے: (لا يَلْقَ الله بهما عبدٌ غيرَ شاكٍ إلا دَخلَ الجنة) اس کے آخر میں ہے: (و إن زني و إن سرق) بعض نے کہا سب سے اشکل مسلم کے ہاں حدیثِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ ہیں: (ما مِنْ عَبْدٍ يشهد أنْ لا إلهَ إلا الله و أنَّ محمدا رسول الله إلا حَرَّمَهُ الله علَى النار) کیونکہ اس میں اداۃِ حصر، من استغراقیہ اور تحریمِ نار کی تصریح ہے بخلاف آپ کے قول: (دخل الجنة) کے کہ یہ اولا دخولِ جہنم کی نفی نہیں کرتا،

طیبی کہتے ہیں لیکن آپ کے قول: (و إن زني و إن سرق) کی وجہ سے راجح ہے اس لئے کہ یہ مجرد تاکید کیلئے شرط ہے اور خصوصا یہ کہ آپ نے ازرہِ مبالغہ تین دفعہ تکرار کیا اور تتمیما للمبالغہ اس قول کے ساتھ ختم کیا: (و إن رغم أنف أبي ذر) جبکہ دوسری حدیثِ مطلق قابلِ تقیید ہے تو یہ آپ کے قول: (و إن زني و إن سرق) کے مقاوم نہیں، نووی اس بارے متون اور حکم کی بابت اختلاف ذکر کر کے لکھتے ہیں سب اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اہلِ ذنوب (اللہ تعالیٰ کی) مشیت میں ہیں اور جو کلمہِ شہادتین پر ایقان

کی حالت میں مرا جنت میں جائے گا تو اگر وہ قرض اور معاصی سے سالم تھا تو (ابتداہی میں) جنت میں داخل اور آگ پر حرام ہوگا اور اگر مخلطین (یعنی جن کیلئے نیکیوں کیساتھ ساتھ برائیاں بھی ہیں) میں تھا کہ اوامر یا ان کے بعض کی تضییع کی اور نواہی یا ان کے بعض کا ارتکاب کیا اور بغیر توبہ کے مرگیا تو اب وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہے اگر اللہ کی مشیت نہیں کہ اس سے درگزر کرے تو (جنت جانے سے قبل) عذاب بھگتے گا ہاں اگر اللہ نے اس پر اپنا فضل کیا اور اس کے گناہوں کی بخشش کر دی شفاعت (کبری) کی وجہ سے (یا کسی اور سبب) تو (جہنم جائے بغیر) جنت جا سکتا ہے اور اس پر لفظِ اول کی تقیید کی تقدیر ہے: (و إن زنى و إن سرق دخل الجنة لكنه قبل ذلك إن مات مُصِرًا على المعصية في مشيئة الله) (یعنی اگر قبل ازیں وہ معصیت پر مصر حالت میں فوت ہوا تو اب اللہ کی مشیت میں ہے) ثانی کلام کی تقدیر یہ ہے: (حرمه الله على النار إلا أن يشاء الله) یا یہ کہ (حرمه على نارِ الخلود) (یعنی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہے گا) بقول طیبی بعض محققین کہتے ہیں کبھی اس طرح کی احادیث کو طرحِ تکالیف (یعنی ان کا سہارا لے کر فرائض و واجبات سے جان چھڑانا) اور ابطالِ عمل کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے یہ ظن کرتے ہوئے کہ شرک کا ترک ہی کافی ہے (یعنی صرف عقیدہ توحید ہونا چاہئے عمل نہ بھی ہوں تو خیر ہے) یہ شریعت کی بساط لپیٹ دینے اور ابطالِ حدود کے مترادف ہے اور یہ کہ طاعت کی ترغیب اور معصیت سے تحذیر کا کوئی فائدہ و تاثیر نہیں بلکہ یہ دین سے انخلاع، قیدِ شریعت سے انحلال، ہر ضابطہ و قاعدہ سے خروج، خبط میں ولوج اور لوگوں کو شتر بے مہار چھوڑ دینے کے مصداق ہے اس سے ہر سو فساد اور خرابی ہو سکتی ہے دنیا کی بھی اور آخرت کی بھی حالانکہ اس کے بعض طرق میں مذکور: (أن يعبدوه) سب شرعی انواعِ تکالیف کو متضمن ہے اسی طرح آپ کا قول: (ولا يشركوا به شيئا) ہر قسم کے شرک کو مشتمل ہے چاہے جلی ہو یا خفی تو اس کے ساتھ ترکِ عمل پر تمسک میں کوئی راحت نہیں کیونکہ ثابت احادیث کو ایک دوسری کے ساتھ ضم کر کے ہی مسئلہ اخذ کیا جاتا ہے کہ سب ایک حدیث ہی کے حکم میں ہیں تو ان کے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا تا کہ سب کے مضامین پر عمل ہو سکے۔

اس سے بغیر تحلیف کے جوازِ حلف کا ثبوت بھی ملا اور یہ مستحب ہوگا اگر کسی مصلحت کیلئے ہے مثلاً کسی اہم امر کی تاکید و تحقیق اور اس سے نفیِ مجاز کیلئے، اس کے بعض طرق میں مذکور: (و الذي نفس محمد الخ) میں متکلم کا اپنا نام ذکر کر کے تعبیر کرنا ثابت ہوا ایک اور طریق میں ضمیر کے ساتھ بھی ہے تو اول میں ایک نوعِ تجرید اور اس کے ساتھ حلف زیادتِ تاکید ہے کیونکہ انسان جب (کوئی اہم بات کرتے وقت) اپنے آپ کا استحضار کرتا ہے جو اسے عموماً عزیز ترین ہوتا ہے تو ایک طرح کا خوف اس کے سامنے ہوتا ہے تو غیر متحقق امر پر قسم اٹھانے سے ہچکچائے گا اسی لئے صفاتِ الٰہیہ بالخصوص صفات الجلال کے ذکر کے ساتھ تغلیظِ قسم مشروع کی گی ہے، اس حدیث میں وجوہِ خیر میں انفاق کی ترغیب بھی ہے اور یہ بھی کہ نبی اکرم زہد کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز تھے کہ پسند نہیں فرمایا کہ ان کی ملکیت میں کچھ بھی باقی رہے سبھی کچھ مستحقین پر خرچ کر دینا پسند کیا، جو تھوڑا مال باقی رکھنا چاہا وہ قرض چکانے کی غرض سے یا جیسا کہ کتاب التمنی میں آمدہ ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ذکر ہوگا کہ صرف وہ مال جسے لینے کو کوئی شخص نہ ملے، اس سے فرض زکات کی تاخیر کا جواز ماخوذ کیا جا سکتا ہے جب لینے والا کوئی مستحق نہ ملتا ہو جسے اس طرح کی صورتحال درپیش ہو اسے چاہئے کہ وہ زکات کا مال جدا کر کے رکھے اور کوشش کرتا رہے کہ مستحق مل جائے اگر نہ ملے تو اپنے پاس ہی رکھے اس ضمن میں اسے کوئی دوش نہ دیا جائے گا (پھر جب بھی ملے

دیدے) اس سے نفلی صدقہ پر ادائیگی قرض کی فوقیت بھی ثابت ہوئی، جوازِ استقراض بھی ابن بطال نے اس میں مذکور (إلا دينارا) کے پیش نظر اسے یسیر (یعنی قلیل) کے ساتھ مقید کیا ہے، کہ اگر آپ کے ذمہ اس سے زائد قرضہ (کا امکان) ہوتا تو ادائیگی کیلئے فقط ایک دینار روکے رکھنے کی بات نہ کرتے کہ آپ ادائے قرض میں سب سے بہتر و احسن تھے، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ اتنا بھاری قرض نہیں لینا چاہئے کہ پھر اسے چکانے کی کوئی سبیل نہ ہو، بعض نے ان کی اس بات کا یہ کہہ کر تعاقب کیا کہ (إلا دينارا) سے جو وہ ایک دینار سمجھے ہیں، یہ صحیح نہیں کیونکہ آپ کی مراد جنس تھی (نہ کہ عدد) دوسری روایت میں تین دنانیر کا ذکر ہے تو تین کا عدد تقلیل کیلئے نہیں بلکہ مثال یا ضرورتِ واقع کیلئے ہے، بعض نے یہ بھی کہا کہ تین سے مراد یہ تھی کہ یہ اس دن آپ کی ضروریات کیلئے (جس میں قرض چکانا بھی شامل تھا) کافی تھے، بعض نے یہ تفصیل پیش کی کہ ایک دینار قرض چکانے، ایک اہل خانہ پر خرچ کرنے اور ایک مہمانوں کی میزبانی کیلئے رکھنے کا اشارہ تھا پھر (دينار الدين) سے مراد جنس ہے، اس کی تائید اکثر طرق میں مذکور (شيئا) کا لفظ کرتا ہے جو قلیل و کثیر دونوں کو متناول ہے

حدیثِ ہذا سے قرض چکانے اور اس سلسلہ میں وعدے کی پابندی اور ادائے امانات کی ترغیب اور (لو) کے تمنائے خیر کے وقت استعمال کا جواز بھی ملا اور اس ضمن میں جو نفی کی حدیث ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ جو شرعاً غیر محمود امر میں ہو، مہلب مدعی ہیں کہ احنف عن ابی ذر کی روایت میں آپ کا قولِ مذکور: (أ تبصر أحدا فقال فنظرت ما عليه من الشمس) برائے تمثیل تھا کہ میں اتنی دیر بھی اس مال کو اپنے پاس رکھنا پسند نہیں کرتا جس کا اخراج و تصدق واجب ہے تو یہ اخراجِ زکات کی تعجیل میں تمثیل تھی، عیاض نے اس کا تعاقب کیا اور لکھا یہ بعید فی التاویل ہے، سیاق اس امر میں واضح اور بین ہے کہ نبی اکرم کی مراد حضرت ابوذر کو احد کے عظم وضخامت کی طرف متوجہ کرنا تھا تا کہ اگلی بات ارشاد فرمائیں، ابوذر سمجھے کہ آپ اس جانب کسی کام کو بھیجنا چاہتے ہیں جبکہ یہ مراد نہ تھا جیسا کہ تفصیل گزری، قرطبی کہتے ہیں آنجناب نے ان سے یہ بات اس لئے کہی تا کہ وہ اس کا استحضارِ قدر کریں تا کہ اگلی بات فرمائیں جس میں اس کے ساتھ تشبیہ مذکور تھی بقول عیاض اس کے ساتھ احتجاج کرسکتا ہے وہ جو فقر کی مالداری پر تفضیل کا قائل ہے اور وہ بھی جو اس کے برعکس غنی کو فقیر سے افضل قرار دیتا ہے، دونوں کا سیاقِ خبر سے ماخذ واضح ہے، اس میں حالتِ حیات اور حالتِ صحت میں انفاقِ مال کی تحریص و ترغیب بھی ملتی ہے اور اسے مرتے وقت انفاق پر ترجیح ہے اس بارے یہ حدیث بھی گزری ہے: (أن تصدق و أنت صحيح شحيح الخ) اس لئے کہ اکثر مالداروں کی روش یہ ہے کہ جب تک وہ عافیت میں ہیں (یعنی صحت قائم ہے) مال کا انفاق دا اخراج روکے رکھتے ہیں کیونکہ بقاء اور طولعمری کی امید اور فقر لاحق ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے تو جو اپنے شیطان (نفس) کی مخالفت کرے اور ثوابِ آخرت کو ترجیح دے کر اپنے آپ پر غالب آئے وہ فائز اور کامیاب ہوا اور جس نے بخل کی راہ اپنائی تو اس امر کا اندیشہ رہے گا کہ وصیت میں جور وظلم کا مرتکب ہو جائے بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم یہ تو ضرور ہوگا کہ اس کی وصیت پوری کرنے یا اس کے ترکہ کی تقسیم میں تاخیر ہو یا کوئی اور آفت آجائے بالخصوص اگر نا اہل وارث ہے تو وہ مختصر مدت میں سارا مال ضائع بھی کرسکتا ہے جس کا وبال اس پر باقی رہے گا کیونکہ اسی نے یہ سب جمع کیا تھا۔

- 15باب الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ (اصل مالداری یہ ہے کہ دل غنی ہو)

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَيَحْسِبُونَ أَنَّ مَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَالٍ وَبَنِينَ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ مِن دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ﴾ قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ لَمْ يَعْمَلُوهَا لَا بُدَّ مِنْ أَن يَعْمَلُوهَا (اللہ کا فرمان: کیا یہ سمجھتے ہیں کہ ہم مال اور اولاد سے انہیں نوازتے رہیں گے؟ عاملون تک، ابن عیینہ نے کہا مراد یہ کہ ابھی انہوں نے یہ اعمال نہیں کیے لیکن ضرور کرنے والے ہیں) ۔

یعنی چاہے اس کے ساتھ متصف قلیل المال ہی کیوں نہ ہو، غنی غینِ مکسور اور قصر کے ساتھ ہے کبھی شعری ضرورت سے ممدود بھی کر دیا جاتا ہے، غین کی زبر اور مد کے ساتھ کا معنی کفایت ہے۔ (و قال الله الخ)نسخہِ ابوذر میں (عاملون)تک ہے یہ یہاں کی مبتدا بہا آیت سے نویں آیت کا اخیر ہے پہلی دو کے بعد اور آخری سے قبل کی آیات مومنین کے وصف میں جملہ معترضہ کے بطور ہیں (بل قلوبهم) کی ضمیر قولہ: (نمدهم) میں مذکورین کی طرف راجع ہے، ان سے مراد وہ جن کا ذکر اس آیت میں ہوا: (فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا) [المؤمنون : ۵۳] معنی یہ کہ کیا وہ سمجھتے ہیں انہیں یہ مال و دولت اس وجہ سے دیا کہ وہ ہمارے ہاں معزز ہیں؟ اگر یہ ان کا خیال ہے تو غلط ہے بلکہ یہ تو استدراج (یعنی مہلت) ہے جیسے اس آیت میں ارشاد ہوا: (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا) [آل عمران: ۱۷۸] اللہ تعالیٰ کے فرمان: (بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا)[المؤمنون : ۶۳] میں اسی استدراج مذکور کی طرف اشارہ ہے جہاں تک اس کا قول: (وَ لَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ)[۶۳] تو اس سے مراد جو آئندہ کفر یا ایمان کے اعمال بجالائیں گے، اسی طرف ابن عیینہ نے اپنے قول: (لم يعملوها لابد أن يعملوها) سے اشارہ کیا، ان سے قبل سدی اور ایک جماعت نے بھی یہی تفسیر بیان کی ،جنہوں نے کہا معنی یہ ہے کہ ان کیلئے برے اعمال لکھ دیے گئے ہیں تو ضروری ہے کہ موت سے قبل انہیں کریں تا کہ کلمہِ عذاب ان پر حق ثابت ہو، پھر آیت کی حدیث کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ مال کی خیریت لذاتہ نہیں بلکہ اس کے متعلقات کے لحاظ سے ہے اگر چہ فی الجملہ اسے خیر کا نام ہی دیا گیا ہے اسی طرح مالِ کثیر کا مالک لذاتہ غنی نہیں بلکہ اس میں اپنے تصرف کے اعتبار سے تو اگر اس کا دل غنی ہے تو اپنے تصرف میں وجوہِ برّ اور قربات میں سے صرف واجبات اور مستحبات تک محدود نہ رہے گا اور اگر فقیر النفس ہے تو اس کا امساک کرے گا اور مال کے ختم ہو جانے کے اندیشہ کے مدنظر اسے خرچ کرنے سے ممتنع ہوگا تو ایسا شخص فی الحقیقت فقیر ہے صورۃً بھی اور معناً بھی اگر چہ کتنا ہی مال اس کے تحت ہو کیونکہ وہ اس کے ساتھ منتفع نہ ہوگا نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں بلکہ یہ اس کے لئے وبال بن سکتا ہے۔

6446حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ آپ نے فرمایا مالداری ساز وسامان کی کثرت کا نام نہیں، بلکہ اصل مالداری یہ ہے کہ دل غنی ہو۔

ابو بکر سے مراد ابن عیاش ہیں یہ مشہور قاری تھے ابو حصین کا نام عثمان تھا حضرت ابو ہریرہ تک سب راوی کوفی ہیں۔ (عن كثرة العرض) عنْ سببیہ ہے،عرض ہر وہ متاعِ دنیا جس سے انتفاع ہوتا ہو بالاشتراک اس کا اطلاق جوہر کے بالمقابل پر ہوتا ہے اور انسان کو پیش آنے والی بیماری وغیرہ ہر افتاد پر، ابن تین عبد الملک بونی سے ناقل ہیں کہ قیروان کے شیوخ میں سے ایک شیخ کہتے تھے کہ

عرض رائے متحرک کے ساتھ عروض کا واحد ہے: (التی یتجر فیھا) (یعنی سامانِ تجارت) کہتے ہیں یہ غلط ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (يَأْخُذُوْنَ عَرَضَ هٰذَا الْأَدْنىٰ)[الأعراف: ۱٦۹] اہلِ لغت کے ہاں اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ یہ معروض فیہ ہے لہذا یہ عروض (یعنی سامان) جن میں تجارت کی جاتی ہے، کا واحد نہیں اس کا واحد تو عرض رائے ساکن کے ساتھ ہے جو نقدی کے ماسوا کو کہتے ہیں، ابو عبید کہتے ہیں عروض ایسے امتعہ جو ماسوائے حیوان اور عقار (یعنی جائیداد) ہیں اور ہر وہ جس میں کیل اور وزن کا دخل نہ ہو، عیاض وغیرہ نے یہی نقل کیا ابن فارس کہتے ہیں عرض بالسکون سوائے نقدی کے ہر مال، اس کی جمع عروض ہے اور جو (راء کی) زبر کے ساتھ ہے تو جو انسان کو دنیا سے اس کا حظ ملتا ہے قرآن میں ہے: (تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا)[الأنفال: ٦۷] اور فرمایا: (وَ إِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوْهُ)[الأعراف: ۱٦۹]۔

(إنما الغنی غنی النفس) احمد اور سعید بن منصور کے ہاں اعرج عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (إنما الغنی فی النفس) اس کی اصل مسلم میں ہے، ابن حبان کی حدیثِ ابو ذر میں ہے کہ مجھے رسول اکرم نے فرمایا اے ابو ذر کیا تم سمجھتے ہو کثرتِ مال غنیٰ ہے؟ میں نے کہا جی ہاں! فرمایا اور قلتِ مال کو تم فقر سمجھتے ہو؟ کہا جی یا رسول اللہ! فرمایا: (إنما الغِنىٰ غِنَى الْقَلْبِ و الفَقْرُ فقر القلب) (یعنی اصل مالداری دل کی مالداری ہے اسی طرح فقر بھی) ابن بطال کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ حقیقتِ غنی کثرتِ مال سے نہیں کیونکہ کثیر مالدار ایسے ہیں جو قناعت (کی دولت سے) سے محروم ہیں وہ ہمیشہ مال بڑھانے کو کوشاں رہتے ہیں بغیر یہ خیال کئے کہ کس طریق سے آ رہا ہے تو گویا یہ شدتِ حرص کے پیش نظر فقراء ہیں،

حقیقتِ غنی نفس کا غنی ہونا ہے ایسے لوگ قناعت پسند اور مزید کی حرص وطمع سے خالی ہوتے ہیں اور نہ انہیں طلبِ مال کی پیاس لگی رہتی ہے بلکہ مستغنی ہیں تو یہی درحقیقت غنی ہیں، قرطبی لکھتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ غنیٔ نافع یا عظیم یا ممدوح وہی جو دل کا غنی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس کا نفس استغناء کے ساتھ متصف ہوگا تو مَطامع سے بچا ہوا ہوگا تو خود دار اور عظیم ہوگا اور اسے ایسی حظوت، نزاہت (یعنی طراوت اور اطمینان) اور شرف و مدح حاصل ہوگی جو دوسری قسم کے مالداروں کے نصیب میں نہیں، ان کا فقرِ نفس انہیں رذائلِ امور اور خسائسِ افعال میں ملوث کر دے گا ان کی دناءتِ ہمت اور بخل کی وجہ سے لوگ انہیں برا سمجھیں گے اور ان کے ہاں ان کی قدر کم ہوگی تو یہ ہر حقیر سے احقر اور ہر ذلیل سے اذل ہوتے ہیں! حاصل یہ کہ غنی نفس والا اللہ کے عطا کردہ کے ساتھ قانع ہوتا ہے اور بغیر ضرورت ازدیاد کا حریص نہیں ہوتا اور نہ مال کے جمع وطلب کرنے کے پیچھے پڑا رہتا ہے بلکہ اللہ کی تقسیم وعطا پر راضی ہے اور فقرِ نفس کے ساتھ متصف اس کے برعکس ہے وہ ہمہ وقت کسی بھی طریقہ سے مزید مال جمع کرنے میں لگا رہتا ہے اس ضمن میں حرام وحلال کی تمیز بھی نہیں کرتا پھر جب اس کا مطلوب نہیں ملتا تو حزن و اسف میں ڈوبا رہتا ہے پھر غنی النفس اللہ کی قضاء پر راضی ہونے اور اس کے امر کیلئے سرِ تسلیم خم کرنے سے ناشئ ہے یہ باور کرتے ہوئے کہ جو اللہ کے ہاں ہے وہ خیر اور اَبقیٰ ہے! کسی نے کیا خوب کہا: (غِنَى النَّفْسِ ما يَكْفِيكَ مِنْ سَدِّ حَاجَةٍ فإِنْ زَادَ شيئاً عَادَ ذاك الغِنىٰ فَقْرا) (یعنی نفس کی مالداری وہی جو ضرورت پوری کرنے کے بقدر ہو اس سے زائد ہوئی تو وہ فقر کہلائے گی) طیبی کہتے ہیں ممکن ہے کہ غنی النفس سے مراد علمی وعملی کمالات کا حصول ہو اسی طرف یہ قائل اشارت کرتا ہے: (وَ مَنْ يُنْفِقِ الساعات فی جَمْعِ مالِهِ مَخَافَةَ فَقْرٍ

فالذی فعل الفقر) یعنی چاہئے کہ حقیقی غنی میں اپنے اوقات صرف کرے جو تحصیلِ کمالات ہے نہ کہ جمعِ مال میں کہ اس میں پڑنے سے اس کا فقر ہی بڑھے گا اھ، یہ مراد لینا اگرچہ ممکن تو ہے لیکن پہلے جو ذکر ہوا وہ اظہر فی المراد ہے، نفس کا غنیٰ دل کے غنیٰ سے حاصل ہوتا ہے بایں طور کہ اپنے تمام امور میں وہ اللہ کی طرف مفتقر ہو اور اچھی طرح جان لے کہ وہی معطی اور وہی مانع ہے تو اس کی قضاء پر راضی ہو، اس کی نعمتوں کا شکر بجالائے اور کشفِ ضراء میں اسی کی جانب رجوع کرے تو رب کیلئے افتقارِ قلب کے نتیجہ میں ہر ما سوا اللہ سے غنی النفس حاصل ہوگا، اس آیت: (وَ وَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنیٰ) [الضحیٰ: ۸] میں وارد غنیٰ غنی النفس سے منزل ہے کیونکہ یہ مکی آیت ہے اور یہ امر مخفی نہیں کہ رسول اکرم کے پاس فتحِ خیبر سے قبل مال کی قلت تھی۔

اسے ترمذی نے (الزھد) میں نقل کیا۔

16 - باب فَضْلِ الْفَقْرِ (فضیلتِ فقر)

کہا گیا ہے کہ سابقہ کے بعد یہ ترجمہ قائم کر کے فقر کی غنی پر یا غنی کی فقر پر تفضیل بارے محلِ اختلاف کی تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ آپ کے قول: (الغنی غنی النفس) سے اس ضمن میں حصر مستفاد ہے تو فضلِ غنی میں وارد ہر شئ کو اسی پر محمول کرنا ہوگا تو جو غنی النفس نہیں وہ ممدوح نہیں بلکہ مذموم ہے تو کیونکر وہ فاضل ہو سکتا ہے اسی طرح ہر وہ جو فقر کی فضیلت میں وارد ہے کیونکہ جو بھی نفس کا غنی نہیں وہ فقیر النفس ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس سے نبی اکرم نے تعوّذ فرمایا ہے،

وہ فقر جس کی بابت نزاع واقع ہوا ہے وہ قلتِ مال اور اس کا تقلّل ہے، جہاں تک اس آیت میں مذکور فقر ہے: (یَا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَی اللهِ وَ اللّٰهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ)[فاطر: ۳۵] تو یہاں مراد مخلوق کی خالق کی طرف احتیاج ہے تو مخلوقین کیلئے فقر امرِ ذاتی ہے جس سے وہ منفک نہیں ہو سکتے جبکہ اللہ وہ غنی ہے جو کسی کا محتاج نہیں، فقر کا اطلاق صوفیہ کی ایک اصطلاح پر بھی ہے جس کی بابت ان کی عبارات متفاوت ہیں، ان کا حاصل جیسا کہ ابو اسماعیل انصاری نے بیان کیا دنیا سے ضبطاً وطلباً اور مدحاً وذماً ہاتھ جھاڑ لینا ہے، کہتے ہیں اس سے مراد یہ کہ دل میں ایسا کوئی خیال نہ ہو چاہے ہاتھ میں مال موجود و حاصل ہی ہو، یہ سابقہ باب کی حدیث کے متضمن کی طرف راجع ہے کہ اصلِ غنی غنی النفس ہے اس تحقیق کے مطابق جو ذکر ہوئی یہاں فقر سے مراد فقرِ مال ہے، ابن بطال نے یہاں مالداری اور فقیری کے درمیان تفضیل کے مسئلہ میں کلام کی، لکھتے ہیں لوگوں نے اس بارے طویل نزاع کیا بعض احادیثِ باب اور دیگر صحیح و واہی روایات کے ساتھ محتج ہوتے ہوئے تفضیلِ فقر کے قائل ہوئے اور جو مالداری کو افضل گردانتے ہیں ان کا احتجاج سابقہ باب کی حدیث کے جملہ: (إن المكثرين هم الأقلون إلا مَنْ قال بالمال هكذا) سے ہے اسی طرح الوصایا میں گزری حدیثِ سعد سے جس میں آپ نے انہیں فرمایا تھا: (إنك إنْ تَذَر وَرَثَتَكَ أغنياءَ خَيرٌ مِنْ أنْ تَذَرهم عَالَةً) اور حدیثِ کعب بن مالک سے کہ جب آنجناب سے اپنا سارا مال تصدق کر دینے کی بابت مشورہ کیا تو آپ نے تلقین فرمائی تھی: (أمسِكْ عليك بعضَ مَالِكَ فهُوَ خيرٌ لَكَ) اور یہ حدیث: (ذَهَبَ أهلُ الدُّثُور بِالأُجور) (یعنی مالدار اجر لے گئے) اس کے آخر میں ہے: (ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاء) اور عمرو بن عاص کی یہ حدیث: (نِعْمَ المالُ الصالحُ لِلرجل

الصالح) (یعنی اچھا مال وہ جو کسی اچھے اور نیک انسان کے پاس ہو) اسے مسلم نے نقل کیا، اور کئی دیگر احادیث! کہتے ہیں اس ضمن میں سب اچھی بات جو میں نے دیکھی احمد بن نصر داودی نے کہی وہ یہ کہ فقر اور مالداری دونوں اللہ تعالی کی طرف آزمائش ہیں وہ ان کے ساتھ اپنے بندوں کو آزماتا ہے کہ آیا صبر وشکر کرتے ہیں یا نہیں؟ اللہ کا فرمان ہے: (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلا) [الكهف: ۷] اور فرمایا: (وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً)[الأنبياء : ۳۵] اور ثابت ہے کہ نبی اکرم (شر فتنه الفقر) اور (فتنة الغنى) دونوں سے پناہ مانگا کرتے تھے، پھر طویل کلام ذکر کی جس کا حاصل یہ ہے کہ فقیر اور مالدار متقابل ہیں اس کے جو دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے فقر اور غنی میں عارض ہے تو (اس تناظر میں) وہ مدح کئے جائیں گے یا ذم، اور فضل سب کا سب کفاف (یعنی گزارے کے لائق) میں داخل ہے کیونکہ قرآن نے کہا: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا) [الإسراء: ۲۹] اور نبی اکرم نے فرمایا: (اللهم اجْعَلْ رِزْقَ آلَ محمدٍ قُوتاً) (یعنی اے اللہ آل محمد کو بس اتنا ہی رزق دینا جو انکی ضروریات کو کافی ہو) یہ آگے آ رہی ہے اسی پر آپ کا یہ قول محمول ہے: (أسألُك غناى و غِنى هؤلاء) جہاں تک وہ حدیث جسے ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (اللهم أحْيِنِی مسكينا و أمِتْنِی مسكينا) تو یہ ضعیف ہے، بفرض ثبوت اس سے مراد یہ کہ کفاف سے متجاوز نہ کئے جائیں اھ ملخصا،

تفصیلِ کفاف کا میلان رکھنے والوں میں قرطبی بھی ہیں جو المفہم میں رقم طراز ہیں کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی کیلئے تینوں حالتیں جمع کیں: فقر، غنی اور کفاف تو اول آپ کے اول حالات تھے تو آپ مجاہدہ نفس کے ساتھ اس سے عہدہ برا ہوئے پھر فتوحات کی گئیں تو ان کے ساتھ آپ حدِ اغنیاء میں ہو گئے تو اس کا بھی مستحقین میں مال خرچ کر کے حق ادا کیا اور ان کے ساتھ مواسات کر کے اور قدرِ ضرورت پر اقتصار کرتے ہوئے باقی سب کا ایثار کرتے ہوئے اور یہی صورتِ کفاف ہے جو آپ کی وفات تک رہی، کہتے ہیں یہ طرزِ زندگی غنی مطغی (یعنی حد سے بڑھی مالداری) اور فقرِ مؤلم (یعنی باعثِ ازار فقر) دونوں سے سلامت تھی نیز ایسا طرزِ حیات رکھنے والا فقراء میں شمار کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ تعیشات میں نہیں پڑا ہوتا بلکہ وہ کفاف سے قدرِ زائد کی نسبت مجاہدہ نفس کرتا ہے تو حالتِ فقر سے اس قدر محفوظ ہے کہ قہرِ حاجت اور ذلتِ سوال سے بچا ہوا ہے اور اس کی تائید غنی النفس میں ما سابق ترغیب سے ملتی ہے اور جو ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا: (وَ ارْضَ بِمَا قُسِم لك تَكُ أغنَى الناس) (یعنی اپنی تقدیر پہ راضی رہو سب سے مالدار شمار ہو گے) اس بارے اصح ترین روایت جو مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا تخریج کی: (قد أفلحَ مَنْ هُدِيَ إلى الإسلام و رُزِقَ الكفاف و قَنَعَ) (یعنی کامیاب ہوا وہ شخص جسے اسلام کی ہدایت ملی اور گزارے کے لائق ملتا رہا اور وہ قانع رہا) ترمذی اور ابن حبان۔ اور دونوں نے صحیح قرار دیا، کی فضالہ بن عبید سے اس کے نحو روایت اس کی شاہد ہے، نووی کہتے ہیں اس میں ان اوصاف کی فضیلت ہے، کفاف کفایہ ہے یعنی نہ کمی ہو اور نہ بیشی (یعنی ضرورت کے مطابق رزق ملتا رہے) بقول قرطبی یہ جو حاجات کیلئے کافی اور ضروریات کا دافع ہو جو اہلِ ترفہات (یعنی تعیش پسندوں) کے ساتھ ملحق نہ کرے حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ جو ان صفات کے ساتھ متصف ہوا اس نے حصولِ مطلوب کیا اور وہ دنیا و آخرت میں مرغوب کے ساتھ ظفر مند ہوا اسی لئے آپ نے دعا فرمائی کہ (اللّٰهُمَّ اجعل رزق آل محمد قوتا) یعنی اتنا رزق کہ ان کا گزارا ہوتا رہے اور وہ مانگنے کی ذلت سے بچے رہیں ایسی کشائش نہ ہو کہ تعیشات میں

پڑ جائیں، اس میں تفصیلِ کفاف کے قائلین کے لئے حجت ہے کیونکہ جو حالت نبی اکرم اپنے اور اپنے آل کیلئے اللہ سے طلب کریں وہی افضل الاحوال ہوگی اور آپ کا یہ بھی فرمان ہے: (خیرُ الأمور أوسطها) اس کی تائید ابن مبارک کی الزہد میں بسند صحیح قاسم بن محمد بن ابوبکرعن ابن عباس سے روایت کرتی ہے کہ ان سے پوچھا گیا قلیل العمل اور قلیل الذنوب افضل ہے یا وہ شخص جس کا عمل بھی کثیر ہے اور گناہ بھی کثیر ہیں؟ تو کہا: (لا أعدل بالسلامة شیئا) (یعنی سلامتی کے برابر کوئی چیز نہیں) تو جس کیلئے (اتنا مال) حاصل ہوا جو اسے کافی ہوا اور وہ اس پر قانع ہوا تو مالداری اور فقیری دونوں کی آفات سے بچا رہے گا اس ضمن میں ایک حدیث وارد ہے اگر وہ صحیح ہوتی تو اس مسئلہ میں نص ہوتی، اسے ابن ماجہ نے نفیع اور یہ ضعیف ہیں، عن انس سے مرفوعا نقل کیا کہ ہر غنی وفقیر روزِ قیامت چاہے گا کہ کاش دینا میں اسے بس اتنا ہی ملا ہوتا جو قوت ہوتا، بقول ابن حجر یہ سب صحیح مگر اصل سوال کا ابھی تک جواب نہیں ملا کہ دونوں میں سے افضل کون ہے! مالداری یا فقیری؟ کیونکہ نزاع ایسے شخص کی بابت وارد ہے جو ان دو میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہے اسی لئے داؤدی نے اپنی کلامِ مذکور کے آخر میں کہا کہ یہ سوال کہ ان دو میں سے کون سا افضل ہے؟ مستقیم نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ فقیر اور مالدار میں سے ہر ایک کو وہ اعمال کرنے کی توفیق ملے جو دوسرے نے نہیں کیئے اور ان کے باعث وہ اس سے افضل ہو جائے تو اس سوال کا محل تب بنے گا جب دونوں مستوی ہوں بایں طور کہ دونوں کے ایسے اعمال ہوں جو اس لحاظ سے انہیں برابر کریں، کہتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ یہ معاملہ اللہ تعالیٰ پر ہی منحصر ہے کہ دونوں میں کون افضل ہے اھ،

ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے لیکن کہا اگر تقوی میں ایک جیسے ہوں تو فضل کے اعتبار سے یکساں ہیں، پہلے کتاب الجمعہ سے قبل حدیثِ اہل دثور پر کلام کے اثناء ابن دقیق العید کی کلام گزری جس کا محصل فقر پر غنی کی تفصیل پر دال ہے اس وجہ سے جو مالی قربات کے باعث اس میں زیادتِ ثواب ہے الا یہ کہ افضل کو اشرف کے ساتھ مفسر کیا جائے صفاتِ نفس کی نسبت سے تو نفس کیلئے تطہیرِ اخلاق اور سوئے طباع کیلئے ریاضت جیسی صفات کا حصول فقر کے سبب ہی ہوتا ہے تو اس لحاظ سے فقر مترجح ہے! اسی معنی کے مدنظر جمہور صوفیہ فقیرِ صابر کی ترجیح کے قائل ہیں کیونکہ مدارِ طریق اسی تہذیبِ نفس اور اس کی ریاضت پر ہے اور یہ غنی کی نسبت فقر کے ساتھ کثیر ہے، ابن جوزی لکھتے ہیں صورتِ اختلاف اس فقیر جو حریص نہیں اور اس مالدار کی بابت ہے جو ممسک نہیں کہ یہ امر مخفی نہیں کہ قانع فقیر بخیل غنی سے افضل ہے اور اللہ کی راہ میں انفاق کرنے والا غنی حریص فقیر سے افضل ہے، کہتے ہیں ہر وہ جو مراد لغیرہ اور غیر مراد لعینہ ہو اس میں چاہئے کہ اس بابت مقصود کی طرف مضاف کیا جائے تب اس کی فضیلت ظاہر ہوگی تو مال لذاتہ محذور نہیں بلکہ اس سبب کہ کبھی اللہ کی طاعات سے رکاوٹ بن سکتا ہے، اسی طرح اس کا عکس! کتنے مالدار ہیں جنہیں ان کی مالداری نے اللہ سے غافل نہیں کیا اور کتنے فقیر ہیں کہ فقر نے انہیں اللہ سے مشغول و غافل کر دیا ہے حتی کہ کہا اگر اخذ بالاکثر کریں تو فقیر خطرات سے ابعد ہے کیونکہ مالداری کا فتنہ فقر کے فتنہ سے اشد ہے اور عصمت میں سے ہے کہ تم مال نہ پاؤ اھ،

کثیر شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ شاکر غنی افضل ہے جہاں تک ابو القاسم قشیری کے شیخ ابو علی دقاق کا قول کہ غنی فقیر سے افضل ہے اس لئے کہ غنیٰ خالق کی صفت اور فقر مخلوق کی صفت ہے اور ظاہر امر یہ ہے کہ صفتِ خالق صفتِ مخلوق سے افضل ہوگی تو اسے اکابرین کی ایک جماعت نے بنظرِ استحسان دیکھا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے اس کے پیش نظر جو میں نے شروع باب میں رقم کیا، ظاہر یہ ہے

کہ یہ اصل نزاع میں داخل نہیں کہ یہ ان دونوں صفتوں کی ذات میں نہیں بلکہ ان کے عوارض میں ہے، بعض غنی کی فقر پر تفضیل کے قائلین مثلاً طبری، نے اس جہت کو ایک دیگر طریق سے یوں بیان کیا کہ بلا شبہ صابر کی محنت (یعنی آزمائش) شاکر کی محنت سے اشد ہے البتہ میں کہتا ہوں جیسے عبداللہ بن مطرف نے کہا تھا: (لَأَنْ أُعَافَى فَأَشْكُرَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُبْتَلَى فَأَصْبِرَ) (یعنی میں عافیت میں رہوں اور اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں یہ مجھے اس امر سے زیادہ پسند ہے کہ ابتلاء میں ڈالا جاؤں اور صبر کروں) بقول ابن حجر گویا اس کا سبب جو قلتِ صبر انسان کی جبلت میں ہے اسی لئے امرِ مشاہد ہے کہ حسبِ استطاعت حقِ صبر کا قیام کرنے والے حسبِ طاقت حقِ شکر قائم کرنے والوں کی نسبت قلیل ہیں، بعض متاخرین جیسا کہ ابوعبداللہ بن مرزوق کی تحریر میں مذکور ہوا، نے کہا ہے کہ اصلِ مسئلہ میں لوگوں کی کلام مختلف ہے تو بعض نے فقر اور بعض نے غنی کو افضل قرار دیا جبکہ بعض نے کفاف کو افضل کہا اور یہ سب محلِ اختلاف سے خارج ہے جو یہ ہے کہ اللہ کے ہاں بندے کیلئے دونوں حالتوں میں سے کون سی بہتر ہے؟ تا کہ وہ اس کا تکسّب کرے اور اس کے ساتھ متخلق ہو، تو کیا تقلل من المال افضل ہے تا کہ شواغل سے اس کا دل متفرغ ہو اور اس طرح وہ مناجات کی لذت پائے اور اکتساب میں منہمک نہ ہو تا کہ طولِ حساب سے مستریح ہو؟ یا کسبِ مال کے ساتھ تشاغل افضل ہے تا کہ اس کے ساتھ برّ وصلہ اور تصدق کرتے ہوئے تقربِ خداوندی کا استکثار کرے؟ اس لئے کہ اس میں نفعِ متعدی ہے (یعنی جس کا فائدہ اوروں کو بھی ملتا ہے)

کہتے ہیں جب معاملہ کی یہ نوعیت ہے تو افضل وہی جو نبی اکرم اور آپ کے جمہور صحابہ نے اختیار کیا اور یہ دنیا میں تقلل اور اس کی رونق سے بُعد کی روش ہے، اب ایسے شخص میں نظر باقی ہے جسے بغیر تکسب کے مال مل جائے مثلاً میراث یا غنیمت کے ذریعہ، تو کیا افضل یہ ہے کہ وجوہِ برّ میں اس کے اخراج میں مبادرت کرے حتی کہ کچھ باقی نہ رہے یا اس کی تثمیر (یعنی اسے تجارت میں لگا کر بڑھانے) کے ساتھ متشاغل ہو تا کہ اس کے نفعِ متعدی کا استکثار کرے؟ کہتے ہیں یہ پہلی دو قسم پر ہے بقول ابن حجر اس کا مقتضا یہ ہے کہ اس قدر خرچ کرے کہ حالتِ کفاف باقی (اور قائم) رہے اگر یہی روش رکھے تو ضار نہیں کہ مال کو بڑھاتا رہے، یہ دعوی کہ جمہور صحابہ تقلل اور زہد کی روش پر تھے تو اس کا رد ان کے مشہور احوال سے ہوتا ہے، فتوحات ہونے کے بعد وہ دو قسم پر تھے بعض نے ابقائے مال کیا اور غنی النفس کے ساتھ اتصاف کے باوصف اس کے ساتھ ساتھ بر وصلہ اور مواسات کرتے رہے اور بعض فتوحات سے قبل کی حالت پر قائم رہے چنانچہ فتوحات کے نتیجہ میں حاصل ہونے اموال میں سے کچھ باقی نہ رکھا، پہلی قسم کے مقابلہ میں ان کی تعداد قلیل تھی، سِیَرِ سلف کا مطالعہ کرنے والوں پر یہ ظاہر ہے تو اس بارے ان کی اخبار کثیر نہیں حدیثِ باب اس کے لئے شاہد ہے اور ہر دو گروہوں کی فضیلت بارے وارد ادلہ کثیر ہیں تو پہلی شق میں سے باب کی بعض احادیث وغیرہ، شقِ ثانی میں سے حضرت سعد بن ابی وقاص کی یہ مرفوع حدیث: (إن الله يحب الغَنِيَّ التَّقِيَّ الخَفِي) اسے مسلم نے تخریج کیا، یہ میری کہی بات پر دال ہے چاہے اس میں ہم غنی کو (ظاہری) مال پر محمول کریں یا غنی النفس پر تو یہ اول پر ظاہر اور ثانی پر دو اقسام کو متناول ہے تو مطلوب حاصل ہے، تقی سے مراد جو امتثالِ اوامر کرتے ہوئے معاصی کا ترک کرتا اور منہی عنہ سے اجتناب کرتا ہے، خفی کا ذکر برائے تتمیم ہے یہ ترکِ ریا کا اشارہ ہے،

ان مواضع میں سے جن میں تردد واقع ہوا وہ شخص جس کے پاس کچھ نہیں تو اس کے حق میں اولیٰ یہ ہے کہ سوال کی ذلت سے بچنے کیلئے کوئی ذریعۂ معاش اختیار کرے یا پھر بیٹھا منتظر رہے کہ بغیر سوال کئے کیا اس پر مفتوح کیا جاتا ہے تو احمد سے باوجود زہد و ورع

میں ان کی شہرت کے منقول ہے کہ ایک شخص سے کہا جس نے اس بارے سوال کیا تھا: بازار کو لازم پکڑو، ایک سے کہا لوگوں سے مستغنی ہو جاؤ میں نے ان سے مستغنی کی مثل نہیں دیکھا اور کہا: سب لوگوں کو چاہئے کہ اللہ پر توکل کریں اور اپنے آپ کو تکسّب کا خوگر بنائیں اور جس نے ترکِ تکسب کی تلقین کی وہ احمق ہے جو تعطیلِ دنیا چاہتا ہے، اسے ان سے ابوبکر مروزی نے نقل کیا، مزید کہا تعلیم وتعلم کی اجرت مجھے لوگوں کے ہاتھوں میں جو ہے کہ انتظار میں بیٹھنے سے زیادہ پسند ہے اور کہا جو بیٹھا رہا اور کوئی پیشہ اختیار نہ کیا اسے اس کا نفس لوگوں سے سوال کرنے پہ لگا دے گا، حضرت عمر سے مسند کیا کہ کچھ کما کر لانا لوگوں کا محتاج ہونے سے بہتر ہے سعید بن میبّب سے نقل کیا کہ موت کے وقت کہا اور کچھ ترکہ چھوڑا تھا، اے اللہ تو جانتا ہے میں نے اسے اس لئے جمع کیا تھا تاکہ اپنا دین بچاؤں، ثوری، ابوسلیمان دارانی اور کئی دیگر سلف سے بھی یہی منقول ہے بلکہ بربہاری نے اسے کئی صحابہ وتابعین سے بھی نقل کیا اور کہا کسی ایک سے بھی منقول نہیں کہ رزق کمانا ترک کر کے ما یفتح علیہ (یعنی جو قسمت سے بیٹھے بٹھائے ملے) کے انتظار میں بیٹھے رہے ہوں، غنی کی تفضیل کے قائلین نے اس آیت میں موجود امر سے بھی احتجاج کیا ہے: (وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ) [الأنفال : ۶۰] کہتے ہیں یہ مال ہی سے ممکن ہے، تفضیلِ فقر کے قائلین نے جواب دیا کہ کوئی مانع نہیں کہ کسی حالتِ مخصوصہ میں غنی فقر سے افضل ہو مگر یہ اس کے مطلقا افضل ہونے کو مستلزم نہیں، اس باب کے تحت پانچ احادیث نقل کی ہیں۔

6447 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّهُ قَالَ مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِرَجُلٍ عِنْدَهُ جَالِسٍ مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِ النَّاسِ هَذَا وَاللَّهِ حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ قَالَ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ مَرَّ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا رَجُلٌ مِنْ فُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ هَذَا حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لَا يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشَفَّعَ وَإِنْ قَالَ أَنْ لَا يُسْمَعَ لِقَوْلِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا

طرفه - 5091 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص: ۱۸۴)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں جیسا کہ ابونعیم نے صراحت کی ابو حازم سے مراد سلمہ بن دینار ہیں۔ (مر رجل علی رسول الخ) اوائل النکاح کے باب (الأکفاء فی الدین) میں ابراہیم بن حمزہ عن ابو حازم سے یہ الفاظ گزرے: (ما تقولون الخ) گویا سبھی حاضرین کو خطاب تھا احمد، ابویعلی اور ابن حبان کی جبیر بن نفیر عن ابو ذر سے روایت میں ہے کہ مجھے نبی اکرم نے کہا تمہاری نظر میں مسجد میں موجود ارفع ترین شخص اس وقت کون ہے؟ (یعنی ظاہری لحاظ سے) کہتے ہیں میں نے حلہ میں ملبوس ایک شخص کو دیکھا، اس سے ظاہر ہوا ابو ذر مسئول تھے، اس کے اور حدیثِ سہل کے مابین یہ تطبیق دی جائے گی کہ یہ بات آپ نے ایک جماعت سے مخاطب ہو کر کہی جس میں ابو ذر بھی تھے اور روئے سخن انہی کی جانب تھا تو انہی نے جواب دیا لہذا اسے اپنی طرف منسوب کیا، جہاں تک اس گزرنے والے کا تعلق ہے تو ان کا نام معلوم نہ کر سکا، ابن حبان کی ایک اور روایت کے الفاظ ہیں مجھ سے نبی اکرم نے قریش کے

ایک شخص کی بابت سوال کیا اور فرمایا کیا فلاں کو پہچانتے ہو؟ میں نے عرض کی جی ہاں، سیرت ابن اسحاق میں مذکور عبارت سے ماخوذ ہو سکتا ہے کہ یہ عیینہ بن حصن فزاری تھے یا اقرع بن حابس، آگے ذکر کروں گا۔

(فقال) یعنی مسئولِ نے۔ (جری) جَدیر اور حقیق کے ہم وزن و معنیٰ ، ابراہیم بن حمزہ کی روایت میں ہے: (قالوا حری)۔ (لیشفع) باب تفعیل سے، ابراہیم نے یہ زیادت بھی کی: (و إنْ قال أن یستمع) ابن حبان کے ایک طریق میں ہے: (إذا سأل أعطی و إذا حضر أدخل)۔ (ثم رجل) ابراہیم نے یہ زیادت بھی کی: (من فقراء المسلمین) ابن حبان کی روایت میں ہے: (مسکین من أهل الصفة)۔ (مثل) کسرِ لام کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے طیبی لکھتے ہیں دونوں کے مابین تفضیل میں ممیّز کا اعتبار ہے اور یہ اس کے بعد آپ کا قول، کیونکہ بیان اور مبین ایک ہی شئ ہیں احمد اور ابن حبان نے (عند الله یوم القیامة) بھی مزاد کیا، ان کے دوسرے طریق میں ہے: (خیرٌ مِنْ طلاع الأرض من الآخر) طلاع طاء کی زیر اور لامِ مخفف کے ساتھ یعنی جن اہل زمین پر سورج طلوع ہوا، عیاض نے یہی کہا، دیگر کہتے ہیں مراد یہ کہ جو سطحِ زمین پر ہیں اس روایت کے آخر میں یہ عبارت بھی ہے: (فقلت یا رسول الله أ فلا یعطی هذا کما یعطی الآخر؟ قال إذا أعطی خیرا فهو أهله و إذا صُرِفَ عنه فقد أُعْطِیَ حسنة) ابو سالم جیشانی عن ابوذر سے روایت جسے محمد بن ہارون رویانی نے اپنی مسند میں اور ابن عبد الحکیم نے فتوحِ مصر میں اور محمد بن ربیع جیزی نے مسند الصحابۃ الذین نزلوا بمصر میں نقل کیا، سے اس گزرنے والے شخص کا نام اخذ کیا جا سکتا ہے اس کے الفاظ ہیں کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (کیف تریٰ جعیلا؟) میں نے کہا اپنی شکل کی طرح مسکین ہے! فرمایا تو فلاں کو کیسا سمجھتے ہو؟ کہا (سیدٌ من السادات) فرمایا: (فجعیل خیرٌ مِنْ ملء الأرض مثلِ هذا) کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ فلاں اگر ایسا ہے تو آپ اس کے ساتھ کرتے ہیں جو کرتے ہیں؟ (یعنی اس کی اتنی عزت و تکریم کرتے ہیں) فرمایا وہ اپنی قوم کا سردار ہے تو ان کی تالیفِ قلبی کو یہ کرتا ہوں، ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں محمد بن ابراہیم تیمی سے مرسلا یا معضلا نقل کیا کہ کہا گیا یا رسول اللہ آپ نے عیینہ اور اقرع کو سو سو (اونٹ) دئے اور جعیل کو رہنے دیا؟ فرمایا: (و الذی نفسی بیده لجعیل بن سراقة خیر من طلاع الأرض مثل عیینة والقرع ولکنی أتألّفهما و أَکِلُ جعیلا إلی إیمانه) (یعنی جعیل بن سراقہ عیینہ اور اقرع جیسوں سے۔ اگر زمین بھی ان سے بھری ہو تو، بہتر ہے لیکن میں انہیں انکی تالیفِ قلبی کی غرض سے عطا کرتا اور جعیل کو اس کے ایمان کے سپرد کرتا ہوں) جعیل مذکور کا ان کے بھائی عوف بن سراقہ کی غزوہ بنی قریظہ بارے حدیث اور عرباض بن ساریہ کی غزوہ تبوک بارے حدیث میں بھی ذکر موجود ہے، بعض نے ان کا نام جعال کہا شائد یہ صغر ہے بعض نے کہا یہ ان کے بھائی تھے، اس حدیث سے جعیل کی منقبت ظاہر ہوئی اور یہ کہ مجرد دنیا کی سیادت کا کوئی اثر نہیں (یعنی اللہ کے ہاں بہترین سمجھے جانے کیلئے) اصل اعتبار آخرت کا ہے جیسا کہ گزرا: (العیش عیش الآخرة) اور یہ بھی کہ جس سے اس کا دنیا کا حظ فائت ہوا اسے حسنۂ آخرت کے ساتھ عوض دیا جائے گا تو اس میں فقر کی فضیلت ہے جو ترجمہ کا عنوان ہے لیکن اس میں فقر کے غنی سے افضل ہونے کی کوئی حجت نہیں جیسے ابن بطال نے کہا کیونکہ اگر جعیل کے فقر کے باعث انہیں ان سے افضل گردانتے تو یوں کہتے: (خیر من مل ء الأرض مثله لا فقیر فیهم) اور یہ اگر ان کے اپنے فضل کے باعث (یعنی جس کا فقر سے کوئی تعلق نہیں) تب تو حجت ہی نہیں بقول ابن حجر انہیں ممکن ہے کہ

اول کا التزام کریں اور حیثیت پیش نظر رہے گی لیکن طرقِ قصہ کے سیاق سے متبین ہے کہ ان کی جہتِ تفضیل ان کا تقوی تھا اور زیرِ بحث مسئلہ متقی فقیر اور غیر متقی غنی کے بارہ میں مفروض نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اولا تقوی کے لحاظ سے دونوں مستوی ہوں ، پھر ترجمہ میں فقر کی غنی پر تفضیل کی تصریح نہیں کیونکہ فقر کیلئے ثبوتِ فضیلت سے اس کی افضلیت لازم نہیں آتی اسی طرح کسی فقیر کی کسی غنی سے افضلیت سے ہر فقیر کا ہر غنی سے افضل ہونا لازم نہیں آتا۔

- 6448حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ قَالَ عُدْنَا خَبَّابًا فَقَالَ هَاجَرْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ نُرِيدُ وَجْهَ اللَّهِ فَوَقَعَ أَجْرُنَا عَلَى اللَّهِ فَمِنَّا مَنْ مَضَى لَمْ يَأْخُذْ مِنْ أَجْرِهِ مِنْهُمْ مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ قُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ وَتَرَكَ نَمِرَةً فَإِذَا غَطَّيْنَا رَأْسَهُ بَدَتْ رِجْلاَهُ وَإِذَا غَطَّيْنَا رِجْلَيْهِ بَدَا رَأْسُهُ فَأَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نُغَطِّيَ رَأْسَهُ وَنَجْعَلَ عَلَى رِجْلَيْهِ مِنَ الإِذْخِرِ وَمِنَّا مَنْ أَيْنَعَتْ لَهُ ثَمَرَتُهُ فَهُوَ يَهْدُبُهَا

أطرافه 1276، 3897، 3913، 3914، 4047، 4082، - 6432 .(ترجمہ کیلئے جلد ۲، ص:۱۷۴)

اس کی کچھ شرح کتاب الجنائز میں گزری ہے یہ الہجر ۃ میں دوجگہ مذکور ہے میں نے المغازی میں اس کی شرح کا وعدہ کیا تھا مگر وہاں بھول گیا (لہذا یہاں کی جاتی ہے)، سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (مع رسول اللہ) یعنی آپ کے امر و اذن سے، یا معیت سے مراد حکمِ ہجرت میں اشتراک، کیونکہ ہجرت کے دوران آنجناب کے ہمراہ صرف ابوبکر اور عامر بن فہیر ہ تھے۔ (نبتغی وجه الله) یعنی اس جہت سے جو اللہ کے ہاں ثواب ہے نہ کہ جہت دنیا سے۔

(فوقع) الہجر ۃ میں گزری سفیان ثوری عن اعمش سے روایت میں: (فوجب) تھا، اللہ کیلئے لفظِ وجوب کا اطلاق اس معنی میں جو اس نے خود اپنی ذات پر واجب کیا اپنے وعدِ صادق کے ساتھ، کیونکہ اللہ پر کوئی شئ واجب نہیں۔ (لم یأکل من أجره الخ) یعنی عرضِ دنیا سے، یہ (ابتغاء وجه الله) کی مذکور تفسیر کے مدِ نظر باعث اشکال ہے، تطبیق یہ دی جائے گی کہ دنیوی مال پر اجر کے لفظ کا اطلاق بطریق المجاز ہے بنسبت ثوابِ آخرت کے، یہ اس لئے کہ قصدِ اول وہی تھا جو گزرا لیکن ان میں سے بعض فتوحات سے قبل فوت ہو گئے جیسے مصعب بن عمیر اور بعض فتوحات کا دور شروع ہونے تک زندہ رہے پھر دو حصوں میں منقسم ہوئے ایک قسم وہ جنہوں نے اس سے اعراض کیا اور ایک ایک کر کے اپنی حاجات پوری کیں بایں طور کہ اسی پہلی حالت پر قائم رہے (یعنی تعیش میں نہ پڑے) اور یہ قلیل ہیں ان میں حضرت ابوذر بھی تھے تو ایسے صحابہ کرام پہلوں کے ساتھ ہی ملتحق تھے، ان میں سے بعض بعض مباح میں متبسط (یعنی مستفید) ہوئے مثلا کثرتِ ازدواج، کثرتِ خدم وحشم اور لباس وغیرہ کی جہت سے مگر دنیا کے مال ومتاع کا استکثار نہیں کیا، یہ کثیر ہیں انہی میں ابن عمر بھی تھے پھر بعض ایسے تھے جنہوں نے استکثار کیا تجارتیں کیں اور اس کے ساتھ ساتھ تمام واجب ومندوب حقوق کا قیام بھی کیا، یہ بھی کثیر تھے ان میں عبدالرحمن بن عوف تھے، حضرت خباب انہی (آخری) دو قسم کے صحابہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں تو قسمِ اول اور جو ان کے ساتھ ملتحق ہوئے، کیلئے اجرِ آخرت متوفر ہوا جبکہ قسمِ ثانی کی بابت مقتضائے حدیث یہ ہے کہ انہیں پہنچنے والے متاعِ دنیا کی بابت ان سے حساب لیا جائے گا اور اسی پر ثوابِ آخرت کا انحصار ہوگا، اس کی تائید مسلم کی عبداللہ بن عمرو سے مروی مرفوع حدیث کے یہ

الفاظ کرتے ہیں: (ما مِن غازية تغزو فتغنم و تسلم إلا تعجّلوا ثلثي أجرهم) (یعنی جومجاہد سالم وغانم واپس آتے ہیں وہ اپنے اجر کا دوتہائی وصول کر لیتے ہیں) اسی لئے کثیر سلف نے قلتِ مال کو ترجیح دی اور اس پر قانع ہوئے یا تو اس لئے تا کہ ثوابِ آخرت ان کیلئے متوفر ہو یا اسلئے کہ حساب میں آسانی ہو۔

(منهم مصعب بن عمير) ابن ہشام بن عبد مناف بن عبدالدار بن قصی ، نبی اکرم کے ساتھ قصی میں نسب ملتا ہے ابو عبداللہ کنیت تھی سابقین الی الاسلام والہجرۃ میں سے ہیں اوائل الہجرۃ میں حضرت براء کا قول گزرا کہ ہمارے ہاں اولین آنے والوں میں مصعب بن عمیر اور ابن ام مکتوم تھے دونوں نے قرآن پڑھانا شروع کیا، ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ نبی اکرم نے انہیں اہلِ عقبہ اولی کے ہمراہ مدینہ روانہ کیا تھا تا کہ اہل مدینہ کو قرآن و دین کی تعلیم دیں مصعب نہایت ثروت اور ناز ونعم کے پروردہ تھے مگر اسلام لانے اور ہجرت کے بعد فقراء میں سے ہو گئے ترمذی نے محمد بن کعب حدثنی من سمع علیا سے نقل کیا کہ ایک دفعہ ہم مسجد میں بیٹھے تھے کہ مصعب آگئے جو ایک پیوندلگی چادر اوڑھے تھے تو یہ حالت دیکھ کر نبی اکرم کے آنسو بہہ پڑے جب ان کا گزشتہ ناز ونعم والا دور یاد کیا۔

(قتل يوم أحد) معرکہ میں شہید ہوئے یہ اس غزوہ میں نبی اکرم کے علم بردار تھے، اسے صحیح سند کے ساتھ ابن مبارک نے کتاب الجہاد میں عبید بن عمیر کی مرسل روایت سے نقل کیا۔ (أينعت)یعنی کٹائی کے قابل ہوئی بعض روایات میں (ينعت) ہے یہ بھی ایک لغت ہے، اول اکثر ہے۔ (فهو يهدبها) دال پر زیر اور پیش دونوں جائز ہیں، ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے سلف کا ان کے وصفِ احوال میں صدق ظاہر ہوا اور یہ کہ فقر کی مشقتوں اور تنگیوں پر صبر کرنا منازلِ ابرار میں سے ہے، یہ بھی واضح ہوا کہ کفن ایسا ہونا چاہئے جو سارے بدن کا ساتر ہو اور میت کا پورا بدن عورۃ بن جاتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بطریقِ کمال ہو، باقی سب متعلقہ بحث کتاب الجنائز میں گزری ، پھر ابن بطال نے لکھا حدیثِ خباب میں غنیٰ پر فقر کی تفضیل کی کوئی بات نہیں اس میں فقط یہ ہے کہ صحابہ کرام کا ہجرت کرنا کسی دنیوی غرض سے نہ تھا اور نہ کسی نعمت کا تعجّل کرتے ہوئے بلکہ یہ خالصۃً اللہ کیلئے تھی تا کہ اس پر آخرت میں انہیں ثواب سے نوازے تو جو کوئی فتوحات سے قبل فوت ہوا اس کے لئے آخرت کا ثواب متوفر ہوا اور جو زندہ رہا حتی کہ طیبات الدنیا سے متمتع اور مستفید ہوا وہ ڈرا کہ یہ کہیں ان کے اجرِ طاعت کا تعجل نہ ہو کیونکہ وہ نعیمِ آخرت پر احرص تھے۔

- 6449حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا سَلْمُ بْنُ زَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ تَابَعَهُ أَيُّوبُ وَعَوْفٌ وَقَالَ صَخْرٌ وَحَمَّادُ بْنُ نَجِيحٍ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ

أطرافه 3241، 5198، - 6546 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۷۲۹)

ابورجاء سے مراد عطاردی ہیں، یہ اسی سند ومتن کے ساتھ بدء الخلق کی صفۃ الجنۃ کے باب میں گزری ہے آگے باب (صفة الجنة و النار) میں اس کی شرح آئے گی۔ (تابعه أيوب و عوف الخ) ایوب کی روایتِ متابعت نسائی نے موصول کی ہے کتاب النکاح میں اس کا واضحاً بیان گزرا ،عوف کی روایت بخاری نے کتاب النکاح میں موصول کی ، حماد بن نجیح جو اِسکاف بصری ہیں ، کی

روایت نسائی نے عثمان بن عمر بن فارس عنہ کے طریق سے نقل کی صحیحین میں ان کی یہی ایک روایت ہے، وکیع اور ابن معین وغیرہما نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے صخر جو کہ ابن جویریہ ہیں، کی روایت بھی نسائی نے معافی بن عمران عنہ سے نقل کی اور ابن مندہ نے کتاب التوحید میں مسلم بن ابراہیم حدثنا صخر وحماد قالا حدثنا ابورجاء کے حوالے سے الجعدیات میں یہ عالی سند کے ساتھ علی بن جعد عن صخر قال سمعت ابا رجاء حدثنا ابن عباس کے طریق سے منقول ہے، ترمذی عوف کے طریق سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں: (و قال أیوب عن أبی رجاء عن ابن عباس) دونوں سندوں میں مقال نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ابورجاء کے ہاں یہ دونوں واسطوں سے ہو، خطیب المدرج میں لکھتے ہیں اس حدیث کو ابوداؤد طیالسی نے ابواشہب، جریر بن حازم، سلم بن زریر، حماد بن نجیح اور صخر بن جویریہ کے حوالوں سے ابو رجاء عن عمران وابن عباس سے نقل کیا ہے اور ہم کسی کو نہیں جانتے جس نے ان کو جمع کیا ہو، جماعت نے ابورجاء عن ابن عباس سے اسے تخریج کیا ہے صرف سلم نے اسے ابورجاء عن عمران سے نقل کیا اور شائد جریر نے بھی، ایوب عن ابورجاء سے یہ دونوں طرح وارد ہے سعید بن ابوعروبہ نے اسے فطر عن ابورجاء عن عمران سے نقل کیا تو حدیث ابورجاء کے حوالے کے ساتھ دونوں سے ہے

ابن بطال لکھتے ہیں آپ کا قول: (اطلعت فی الجنة الخ) فقیر کی غنی پر افضلیت کو موجب نہیں، اس کا مفہوم فقط یہ ہے کہ دنیا میں (شائد دنیا کے لفظ کی بجائے یہاں جنت ہونا چاہئے) اغنیاء کی نسبت فقراء کی تعداد اکثر ہے تو اس بارے خبر دی ہے جیسے کوئی اخبار عن الحال کرتا ہوا بتلائے کہ اکثر اہلِ دنیا فقراء ہیں فقر نے انہیں جنت میں داخل نہیں کیا وہ اس میں اپنی صالحیت کے سبب داخل ہوئے فقر فقط ان کی صفت ہے! فقیر اگر نیک نہ ہو تب صاحبِ فضیلت نہیں بقول ابن حجر ظاہر حدیث دنیا کے ترکِ توسُّع پر تحریض ہے جیسا کہ اس میں عورتوں کو تحریض ہے کہ امرِ دین پر محافظت کریں تا کہ آگ میں داخل نہ ہوں جیسا کہ اس کی تقریر کتاب الایمان کی حدیث: (تَصَدَّقْنَ فإنی رَأَیْتُکن أَکثرَ أَهلِ النار) کی شرح میں گزری۔

علامہ انور (فرأیت أکثر أهلها النساء) کی بابت کہتے ہیں ایک حدیث میں ہے کہ اہلِ جنت کے ہر شخص کی دو بیویاں ہوں گی تب ان کا اکثر اہل نار ہونا باعثِ اشکال ہے اس سے خلاصی کی سبیل یہ ہے کہ دو بیویوں سے مراد حورِ عین میں سے دو بیویاں نہ کہ بناتِ آدمؑ سے پھر کثرتِ ہذا سے مراد فی نفسہا کثرت ہے پھر اس میں حکمِ کلی نہیں بلکہ یہ ایک مشاہدہِ جزئیہ کا بیان ہے جو اس وقت آپ کو ہوا، پہلے تفصیلا اس پر بحث گزری ہے۔

- 6450حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمْ يَأْكُلِ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى خِوَانٍ حَتَّى مَاتَ وَمَا أَكَلَ خُبْزًا مُرَقَّقًا حَتَّى مَاتَ

طرفاه 5386، - 5415 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص:۷۲۶)

شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن محمد بن عمرو بن حجاج ہے۔(علی خوان) اس کی تشریح کتاب الاطعمہ میں گزری۔(و ما أکل خبزا الخ) بقول ابن بطال آنجناب کا خوان پر ترکِ اکل اور مرقق روٹی کا بھی دنیا کی طیبات کا اختیاری ترک تھا کہ آپ کے پیشِ نظر دائمی حیات کی طیبات تھیں، مال فقط اس لئے مرغب فیہ ہے تا کہ آخرت پر اس کے ساتھ استعانت حاصل کی جائے تو اس وجہ سے نبی اکرم کبھی مال کے محتاج نہیں رہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث فقر کی غنی پہ تفضیل پر دال نہیں بلکہ قناعت، کفاف اور دنیا کی لذات میں

عدم تبسُّط پر دال ہے اس کی تائید ابن عمر کی یہ حدیث کرتی ہے: (لا يصيب من الدنيا شيئا إلا نقص مِنْ درجاته و إنْ كان عند الله كريما) (یعنی دنیا کے حظ ونصیب سے اگر کچھ ملے تو اسکا اخروی درجہ اسی حساب سے کم ہو جاتا ہے اگرچہ اللہ کے ہاں وہ کریم ہی ہو) اسے ابن ابوالدنیا نے نقل کیا بقول منذری اس کی سند جید ہے۔

اس حدیث کو ترمذی نے (الزھد) نسائی نے (الولیمة) اور ابن ماجہ نے (الأطعمة) میں نقل کیا۔

- 6451حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَقَدْ تُوُفِّيَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَا فِي رَفِّي مِنْ شَيْءٍ يَأْكُلُهُ ذُو كَبِدٍ إِلَّا شَطْرُ شَعِيرٍ فِي رَفٍّ لِي فَأَكَلْتُ مِنْهُ حَتَّى طَالَ عَلَيَّ فَكِلْتُهُ فَفَنِيَ

.طرفه - 3097 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۵۸۰)

شیخ بخاری کی کنیت ابوبکر ہے ابو شیبہ ان کے دادا تھے جن کا نام ابراہیم ہے والد کا نام محمد تھا، اصلا واسط کے تھے کوفہ ساکن ہوئے کبار حفاظ میں سے ہیں بخاری ومسلم نے بکثرت ان سے اخذِ احادیث کیا مسلم ہمیشہ انہیں کنیت سے ذکر کرتے ہیں بخاری نے زیادہ تر نام ذکر کیا۔ (و ما في بيتي الخ) یہ الوصایا میں گزری عمرو بن حارث مصطلقی کی روایت میں مذکور: (ما ترك رسول الله ﷺ عند موته دينارا ولا درهما و لا شيئا) کے مخالف نہیں کیونکہ اس شیٔ منفی سے مراد آپ کے ساتھ مختص مال سے جو بچا اور جو یہ حضرت عائشہ نے ذکر کیا یہ آپ کا بقیہ نفقہ تھا جو حضرت عائشہ کے ساتھ مختص تھا لہذا دونوں باتیں ایک جیسی نہیں۔ (يأكله ذو كبد) یہ سب حیوانات کو شامل ہوا، تمام ماکولات منفی ہوئے۔ (إلا شطر شعير) شطر سے یہاں مراد بعض ہے نصف پر بھی اس کا اطلاق ہے اور جو اس کے مقارب ہو، اسی طرح جہت پر بھی مگر یہ یہاں مراد نہیں، بعض نے کہا ان کی مراد نصف وسق تھی۔ (في رفّ لي) بقول جوہری رف دیوار کے طاقچہ کے مشابہ ہے عیاض نے کہا یہ خشب (یعنی لکڑی سے بنا کوئی خانہ سا) ہے جو زمین سے مرتفع ہو، گھر میں موجود چیزیں حفاظت کے خیال سے اس میں رکھی جاتی ہیں بقول ابن حجر اول اقرب للمراد ہے۔

(ففني) یعنی رف خالی ہوگیا ابن بطال لکھتے ہیں حضرت عائشہ کی یہ حدیث دنیا سے اخذ بالاقتصاد اور اتنا جس سے سدِ حاجت ہو، کی بابت حضرت انس کی حدیث کے ہم معنی ہے بقول ابن حجر یہ تب ہوا گر اس کی طرف قصد سے یہ واقع ہو بظاہر آنجناب اللہ کے ہاں جو ہے، کو ترجیح دیتے تھے چنانچہ صحیحین میں ثابت ہے کہ فتح خیبر وغیرہ کے بعد جب وہاں سے کھجوریں وغیرہ آتی تھیں آپ سال بھر کا نفقہ ذخیرہ کر لیتے اور باقی سب کچھ جہاد کی تیاری وغیرہ میں خرچ کرتے رہتے پھر جب کوئی امرِ طاریٔ ہوتا یا مہمانوں کی آمد ہوتی تو آپ اہلِ خانہ کو ایثار کا اشارہ فرماتے تو اس سے بسا اوقات سارا ذخیرہ کیا ہوا طعام یا اس کا اکثر حصہ ختم ہو جاتا تھا، بیہقی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی پاک نے تین متواتر ایام سیر ہو کر نہیں کھایا اگر ہم چاہتے تو ایسا کر بھی لیتے مگر آپ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دے دیتے تھے، ان کے قول : (فكلته ففني) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں اس سے مکیل طعام کا ختم ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ کیل کے سبب ان کا علم ہوتا ہے کہ کتنے دن چلے گا اور غیر مکیل طعام میں برکت ہوتی ہے کیونکہ اس کی مقدار غیر معلوم ہے! بقول ابن حجر ہر طعام کی نسبت اس کی تعمیم محلِ نظر ہے ظاہر امر یہ ہے کہ یہ واقعہ نبی اکرم کی برکت سے حضرت عائشہ کی

خصوصیت میں سے تھا، اس کا مثل حضرت جابر کی حدیث میں بھی واقع ہوا جسے باب کے آخر میں ذکر کروں گا اسی طرح کا واقعہ حضرت ابو ہریرہ کے توشہ دان سے متعلق ہے جسے ترمذی نے نقل کیا، الدلائل میں بیہقی نے حسن قرار دیا ابو عالیہ عن ابو ہریرہ کے طریق سے، کہتے ہیں میں کچھ کھجوریں لئے نبی اکرم کے پاس آیا اور عرض کی میرے لئے ان میں برکت کی دعا فرمائیں، کہتے ہیں آپ نے کھجوریں پکڑیں پھر دعا کی پھر فرمایا انہیں کسی تھیلے میں ڈال لو جب کھانا چاہو تو اندر ہاتھ ڈال کر نکال لیا کرنا تھیلا کبھی جھاڑنا مت، کہتے ہیں میں نے اس میں سے اتنے اتنے وسق اللہ کی راہ میں صدقہ کئے ہم اس میں سے کھاتے اور کھلاتے وہ ہمیشہ میری کمر کے ساتھ بندھا رہتا حضرت عثمان کی شہادت کے روز وہ کہیں گر پڑا (گویا ربع صدی تک اس میں سے کھاتے اور کھلاتے رہے) اسے بیہقی نے سہل بن زیاد عن ایوب عن محمد عن ابو ہریرہ کے طریق سے بھی نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (فأدْخِلْ يَدَكَ فخُذْ ولا تكفئ فيكفأ عليك) (یعنی ہاتھ اندر داخل کر کے نکال لیا کرنا اسے انڈیلنا نہیں کہ پھر خالی ہو جائے گا) یزید بن ابو منصور عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی اس کا نحو ہے

اسی طرح کا واقعہ ایک خاتون کے عکہ (یعنی گھی کے ڈبہ) کی بابت بھی ہے اسے مسلم نے ابو زبیر عن جابر سے نقل کیا کہ ام مالک ایک عکہ میں نبی اکرم کیلئے گھی بھیجا کرتی تھی تو جب ان کے بچے ان سے سالن مانگتے وہ اس عکہ کا رخ کرتی تو اس سے گھی نکال لیتی ہمیشہ یہی سلسلہ رہا ایک دن انہوں نے اسے نچوڑ لیا پھر نبی اکرم کے پاس آئیں اور یہ بات بتلائی، آپ نے فرمایا اگر نچوڑتیں نہ تو یہ سلسلہ ہمیشہ قائم رہتا، یہ نہی اور اس پر مترتب برکت حالانکہ طعام کے کیل کا حکم ہے باعثِ اشکال ہے جیسا کہ کتاب البیوع میں مقدام بن معدی کرب سے ان الفاظ کے ساتھ روایت گزری: (كِيْلُوا طعامكم يُبَارَك لكم فيه) جواب دیا گیا کہ اس حکم کا تعلق خرید وفروخت کے وقت سے ہے چونکہ اس وقت تول کر لینا دینا فریقین کے حق سے متعلق ہے لہذا مندوب ہے انفاق کے وقت تول کر دینے کا باعث بخل ہوتا ہے لہذا اسے مکروہ سمجھا، اس کی تائید مسلم کی معقل بن عبید اللہ عن ابو زبیر عن جابر کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے کچھ طعام طلب کیا آپ نے اسے آدھا وسق جو عطا کئے وہ اس کی بیوی اور مہمان ہمیشہ اس میں سے کھاتے رہے حتی کہ ایک دن تول لیا اور وہ اس کے بعد اسی حساب سے چلا اور جلد ختم ہو گیا وہ نبی اکرم کے پاس آیا اور یہ واقعہ بتلایا آپ نے فرمایا اگر نہ تولتے تو تم ہمیشہ اس میں سے کھاتے رہتے، قرطبی کہتے ہیں نچوڑنے اور تولنے کی صورت میں رفعِ نماء (یعنی بڑھوتی اٹھا لئے جانے) کا سبب۔ واللہ اعلم۔ نظرِ حرص کے ساتھ اسے دیکھنا پھر اللہ تعالی کی نعم کے ادرار (یعنی بے پایاں انداز سے ملنا) اور اس کی مراہبِ کرامات اور کثرتِ برکات کا معاینہ کرنے کی خواہش ہے اور اس پر ادائے شکر سے غفلت اور مُعطی پر اعتماد کا ترک اور معتاد اسباب کی طرف میلان خرقِ عادت کے مشاہدہ کے وقت، اس سے مستفاد ہوا کہ جو کسی شئ کا رزق دیا جائے یا کسی کرامت کے ساتھ مکرّم جائے یا اس پر کسی امر میں (اللہ کی جانب سے) لطف کیا جائے تو اس پر موالاتِ شکر اور اللہ تعالی کیلئے اس منّت کی رؤیت متعین ہے وہ اس حالت میں کسی طرح کا احداثِ تغییر نہ کرے۔

17- باب كَيْفَ كَانَ عَيْشُ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِه وَتَخَلِّيهِمْ مِنَ الدُّنْيَا

(نبی اکرم اور صحابہ کرام کا طرزِ زندگی کیسا تھا اور دنیا سے ان کی بے رغبتی)

یعنی دنیا کی لذتوں اور ان میں تبسط سے صحابہ کرام کا عہدِ نبوی میں احتراز! اس کے تحت آٹھ احادیث نقل کیں۔

6452 - حَدَّثَنِي أَبُو نُعَيْمٍ بِنَحْوٍ مِنْ نِصْفِ هَذَا الْحَدِيثِ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ آللَّهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِنْ كُنْتُ لأَعْتَمِدُ بِكَبِدِي عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْجُوعِ وَإِنْ كُنْتُ لأَشُدُّ الْحَجَرَ عَلَى بَطْنِي مِنَ الْجُوعِ وَلَقَدْ قَعَدْتُ يَوْمًا عَلَى طَرِيقِهِمُ الَّذِي يَخْرُجُونَ مِنْهُ فَمَرَّ أَبُو بَكْرٍ فَسَأَلْتُهُ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا سَأَلْتُهُ إِلاَّ لِيُشْبِعَنِي فَمَرَّ وَلَمْ يَفْعَلْ ثُمَّ مَرَّ بِي عُمَرُ فَسَأَلْتُهُ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا سَأَلْتُهُ إِلاَّ لِيُشْبِعَنِي فَمَرَّ فَلَمْ يَفْعَلْ ثُمَّ مَرَّ بِي أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ فَتَبَسَّمَ حِينَ رَآنِي وَعَرَفَ مَا فِي نَفْسِي وَمَا فِي وَجْهِي ثُمَّ قَالَ أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْحَقْ وَمَضَى فَتَبِعْتُهُ فَدَخَلَ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لِي فَدَخَلَ فَوَجَدَ لَبَنًا فِي قَدَحٍ فَقَالَ مِنْ أَيْنَ هَذَا اللَّبَنُ قَالُوا أَهْدَاهُ لَكَ فُلاَنٌ أَوْ فُلاَنَةُ قَالَ أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْحَقْ إِلَى أَهْلِ الصُّفَّةِ فَادْعُهُمْ لِي قَالَ وَأَهْلُ الصُّفَّةِ أَضْيَافُ الإِسْلاَمِ لاَ يَأْوُونَ إِلَى أَهْلٍ وَلاَ مَالٍ وَلاَ عَلَى أَحَدٍ إِذَا أَتَتْهُ صَدَقَةٌ بَعَثَ بِهَا إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَتَنَاوَلْ مِنْهَا شَيْئًا وَإِذَا أَتَتْهُ هَدِيَّةٌ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَأَصَابَ مِنْهَا وَأَشْرَكَهُمْ فِيهَا فَسَاءَنِي ذَلِكَ فَقُلْتُ وَمَا هَذَا اللَّبَنُ فِي أَهْلِ الصُّفَّةِ كُنْتُ أَحَقُّ أَنَا أَنْ أُصِيبَ مِنْ هَذَا اللَّبَنِ شَرْبَةً أَتَقَوَّى بِهَا فَإِذَا جَاءَ أَمَرَنِي فَكُنْتُ أَنَا أُعْطِيهِمْ وَمَا عَسَى أَنْ يَبْلُغَنِي مِنْ هَذَا اللَّبَنِ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَطَاعَةِ رَسُولِهِ ﷺ بُدٌّ فَأَتَيْتُهُمْ فَدَعَوْتُهُمْ فَأَقْبَلُوا فَاسْتَأْذَنُوا فَأَذِنَ لَهُمْ وَأَخَذُوا مَجَالِسَهُمْ مِنَ الْبَيْتِ قَالَ يَا أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ خُذْ فَأَعْطِهِمْ قَالَ فَأَخَذْتُ الْقَدَحَ فَجَعَلْتُ أُعْطِيهِ الرَّجُلَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرْوَى ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ فَأُعْطِيهِ الرَّجُلَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرْوَى ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرْوَى ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ رَوِيَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ فَأَخَذَ الْقَدَحَ فَوَضَعَهُ عَلَى يَدِهِ فَنَظَرَ إِلَيَّ فَتَبَسَّمَ فَقَالَ أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ بَقِيتُ أَنَا وَأَنْتَ قُلْتُ صَدَقْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ اقْعُدْ فَاشْرَبْ فَقَعَدْتُ فَشَرِبْتُ فَقَالَ اشْرَبْ فَشَرِبْتُ فَمَا زَالَ يَقُولُ اشْرَبْ .حَتَّى قُلْتُ لاَ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَجِدُ لَهُ مَسْلَكًا قَالَ فَأَرِنِي فَأَعْطَيْتُهُ الْقَدَحَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَسَمَّى وَشَرِبَ الْفَضْلَةَ

طرفه 5375، - 6246.

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں قسم ہے اللہ کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں، بسا اوقات میں بھوک کی وجہ سے زمین پر پیٹ لگا کر لیٹ

جاتا تھا اور کبھی پیٹ سے پتھر باندھ لیتا، ایک روز میں نبی پاک اور آپ کے اصحاب کے راستے میں بیٹھ گیا پہلے وہاں سے ابوبکرؓ گزرے تو میں نے ان سے قرآن کی ایک آیت پوچھی اور میرا مقصود یہ تھا کہ وہ مجھے کھانا کھلا دیں (لیکن) وہ چلے گئے پھر عمرؓ گزرے تو ان سے بھی ایسے ہی کہا لیکن وہ بھی چلے گئے پھر ابوالقاسم ﷺ ادھر سے گزرے مجھے دیکھ کر سمجھ گئے اور مسکرا کر فرمایا اے ابوہر! میں نے کہا لبیک یا رسول اللہ! فرمایا میرے ساتھ آؤ میں ساتھ ہولیا آپ گھر میں داخل ہوئے میں نے اندر آنے کی اجازت لی، مجھے اجازت دی گئی میں اندر چلا گیا، آپ نے دودھ کا ایک پیالہ دیکھا تو فرمایا یہ کہاں سے آیا؟ گھر والوں نے کہا فلاں شخص یا یہ کہا کہ فلاں عورت نے آپ کے لیے تحفہ دیا ہے، آپ نے فرمایا اے ابوہر! میں نے کہا لبیک یا رسول اللہ! کہا اہلِ صفہ کو بلا لاؤ ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ اہل صفہ مسلمانوں کے مہمان تھے نہ ان کا کوئی گھر تھا اور نہ کوئی مال واسباب اور نہ کوئی دوست وآشنا جس کے گھر جا کر رہتے جب کوئی صدقہ کا مال آتا تو رسول اللہ خود اس میں سے تناول نہ فرماتے بلکہ انھیں کو دے دیا کرتے اور اگر کوئی تحفہ آتا تو کچھ اپنے لیے رکھ لیتے اور کچھ انھیں دے دیتے، کہتے ہیں جب مجھے آپ نے فرمایا جاؤ اصحاب صفہ کو بلا لاؤ تو مجھے برا لگا میں نے سوچا بھلا یہ اتنا سا دودھ اصحاب صفہ کو کیسے کافی ہوسکتا ہے؟ اس دودھ کا حقدار تو میں تھا، اس میں سے کچھ پیتا تو ذرا مجھ میں طاقت آتی اور جب اہل صفہ آئیں گے تو رسول اللہ مجھی کو حکم دیں گے کہ ان کو پلاؤ، تو کیا خبر مجھ تک پہنچتا بھی ہے یا نہیں؟ مگر کیا کرتا اللہ ورسول کا حکم بجالانا تو اشد ضروری تھا تو ان کے پاس گیا اور انہیں بلا لایا انھوں نے اندر آنے کی اجازت چاہی تو آپ نے اجازت دے دی وہ آئے اور اپنی اپنی جگہ پر بیٹھ گئے تو آپ نے مجھ سے فرمایا اے ابا ہر! میں نے کہا، لبیک یا رسول اللہ! فرمایا انھیں یہ دودھ پلاؤ میں ایک ایک کر کے سب کو پلاتا رہا جب وہ پی چکتا تو دودھ والا پیالہ مجھ کو واپس کر دیتا اسی طرح سب کے بعد رسول اللہ کے پاس پہنچا اس وقت تک اصحاب صفہ خوب سیر ہو کر پی چکے تھے آپ نے پیالہ ہاتھ پر رکھ کر میری طرف دیکھا اور مسکرائے اور فرمایا اب تم اور میں ہی باقی رہ گئے، میں نے کہا جی یا رسول اللہ آپ نے صحیح کہا آپ نے فرمایا بیٹھ جاؤ اور دودھ پیو میں بیٹھ گیا اور دودھ پینا شروع کر دیا آپ نے فرمایا اور پیو تو میں نے اور پیا آپ یہی فرماتے رہے یہاں تک کہ میں نے کہا قسم اس پروردگار کی جس نے آپ کو سچائی کے ساتھ بھیجا ہے اب میرے پیٹ میں جگہ نہیں رہی تو آپ نے فرمایا اچھا مجھے دو میں نے پکڑایا تو آپ نے اللہ کی حمد بیان کی اور بسم اللہ کہہ کر باقی بچا ہوا دودھ نوش فرمالیا۔

(بنحو من نصف الخ) کرمانی لکھتے ہیں یہ اس حدیث کے غیر موصول یعنی بغیر اسناد ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ یہ نصفِ مذکور مبہم ہے کچھ معلوم نہیں کہ اول ہے یا ثانی بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ جو نصف ابونعیم نے امام بخاری کو تحدیث کیا وہ (نہ اول نصف اور نہ ثانی بلکہ) اس حدیث سے ملفق (یعنی جڑا ہوا) ہو متبادر الی الذہن یہ ہے کہ اول حصہ ہے مغلطائی اور ہمارے بعض شیوخ نے جزم کیا کہ اس حدیث سے قدرِ مسموع وہ جو کتاب الاستئذان کے باب (إذا دُعِيَ الرجل فجاء هل يستأذن) تحت انہی ابونعیم (حدثنا عمر بن ذرح و أخبرنا محمد بن مقاتل أنبأنا عبد الله هو ابن المبارك أنبأنا عمر بن ذر أنبأنا مجاهد عن أبي هريرة) کے طریق سے نقل کی اس میں تھا ابوہریرہ کہتے ہیں میں نبی اکرم کے ہمراہ داخل ہوا تو آپ نے ایک پیالہ دودھ کا پایا تو فرمایا اے ابوہریرہ اہل صفہ کو بلا لاؤ، میں ان کے پاس آیا اور انہیں دعوت دی وہ آئے اور اجازت طلب کی جو دے دی گئی تو وہ داخل ہوگئے! بقول مغلطائی یہی حصہِ حدیث ہے جو بخاری نے ابونعیم سے سماع کیا ہے، کرمانی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا یہ تو حدیث کا چوتھا بلکہ تیسرا حصہ بھی نہیں چہ جائے کہ نصف! بقول ابن حجر یہ دو وجہ سے محلِ نظر ہے ایک یہ کہ یہ ابن

مبارک کا نقل کردہ سیاق ہوسکتا ہے کیونکہ ابونعیم کا سیاق ہونا متعین نہیں، دوم یہ دراصل اس حدیث کے درمیان سے ماخوذ ہے ابو ہریرہ سے متعلقہ قصہِ اولیٰ سے اس میں کوئی شئ نہیں اور نہ آخری حصہ جس میں برکتِ نبوی کا ذکر ہے ہاں النکت علی ابن الصلاح میں محرر ہمارے شیخ کا قول یہ ہے کہ الاستئذان میں مذکور قدر کتاب الرقاق میں مذکور حدیث کا بعض حصہ ہے بقول ابن حجر وہ جو ابونعیم کی تحدیث سے ہے چاہے ان کے لفظ کے ساتھ یا بالمعنی باقی کا ان سے سماع نہیں کیا تو کرمانی نے کہا کہ یہ بغیر اسناد کے بادر ہوگا تو محذور ابھی بر قرار ہے، یہی کہا گویا ان کی مراد یہ ہے کہ (باقی حصہ) متصل نہیں، اس عدم تصریح کی وجہ سے ابونعیم نے اس کی انہیں تحدیث کی ہے لیکن اس سے محذور لازم نہیں بلکہ محتمل ہے جیسا کہ ہمارے شیخ نے کہا کہ بخاری نے ابونعیم سے اسے بطریق الوجادۃ یا بطریق الاجازۃ نقل کیا ہو یا غیرِ ابونعیم کسی شیخ سے اس کا حمل واخذ کیا ہو بقول ابن حجر یا بقیہ حصہ کسی اور شیخ سے نقل کیا ہو جس نے ابونعیم سے اسے نقل کیا، ان دونوں احتمال کی وجہ سے میں نے اسے تعلیق التعلیق میں وارد کیا ہے چنانچہ علی بن عبدالعزیز عن ابی نعیم سے تاما اس کی تخریج کی، انہی کے حوالے سے مستخرج میں ابونعیم نے اور بیہقی نے دلائل میں اسے ذکر کیا ہے، نسائی نے اسے سنن کبریٰ میں احمد بن یحی صوفی عن ابونعیم سے بتمامہ نقل کیا، عمر بن ذر شیخِ ابی نعیم سے ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے ان میں روح بن عبادہ ہیں اسے احمد نے تخریج کیا اور علی بن مسہر ہیں ان کے طریق سے اسماعیلی اور ابن حبان نے اس کی تخریج کی اور یونس بن بکیر ہیں ان کا طریق ترمذی، اسماعیلی اور مستدرک میں حاکم نے اور بیہقی نے تخریج کیا آگے ان کی روایات میں واقع زیادات کا ذکر کروں گا

پھر کرمانی نے اس مدعیٰ بہ محذور کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ بخاری نے اعتماد کیا ہے اس پر جو الاطعمہ میں یوسف بن عیسی سے ذکر کیا وہ اس حدیث کے نصف سے قریب ہے تو شائد یہاں نصف سے مراد وہ جو وہاں ذکر نہیں کیا تو اس طرح یوسف سے یہ ساری حدیث مسند ہوگی اور ابونعیم سے اس کا بعض حصہ، بقول ابن حجر یوسف کے طریق کی ابو ہریرہ تک سند ابونعیم کے طریق کے مغایر ہے تو ابو نعیم کے طریق کے خصوص سے محذور برقرارر ہے گا تو انہوں نے کتاب الاطعمہ کے شروع میں ذکر کیا: (حدثنا يوسف بن عيسى حدثنا محمد بن فضيل عن أبيه عن أبي حازم عن أبي هريرة قال أصابني جهد۔۔۔) تو آگے حضرت عمر سے اس آیت بارے سوال اور نبی اکرم کے گزرنے کا ذکر کیا اس میں ہے آپ مجھے لئے اپنے ٹھکانے چلے: (فأمَرَ لِي بعسٍ مِنْ لبن) (یعنی دودھ بھرا پیالا لانے کا حکم دیا) میں نے پیا، فرمایا اور پیؤ تو اصحاب صفہ کا قصہ ذکر نہیں کیا اور یہاں آخرِ حدیث میں برکت مذکور ہے جبکہ وہاں آخر میں ہے کہ بعد میں حضرت عمر کو بتلایا کہ میرا مقصد آیت کا معنی سمجھنا نہ تھا اس پر وہ نادم ہوئے تو اس سے ظاہر ہوا کہ دونوں حدیثوں کی سندیں باہم متغایر ہیں اسی طرح متن بھی کہ ایک میں وہ کچھ ہے جو دوسرے میں نہیں لیکن ابو حازم کے طریق میں خاصی زیادت ہے۔

(أن أبا هريرة كان يقول) روح اور یونس کی روایتوں میں ہے: (حدثنا مجاهد عن أبي هريرة) - (الله الذى لا إله الخ) اکثر کے ہاں قسم سے حرفِ جر کے حذف کے ساتھ ہے، ہماری روایت میں یہ (یعنی لفظ اللہ) جر کے ساتھ ہے بعض نے جوازِ نصب بھی نقل کیا بقول ابن تین ہم نے اسے نصب کے ساتھ روایت کیا ہے، ابن جنی کہتے ہیں اگر حرفِ قسم حذف کر دیا جائے تو بعد والا اسم بتقدیر الفعل منصوب کر دیا جاتا ہے البتہ بعض عرب صرف اللہ کا اسم (دیگر نہیں) مجرور کرتے ہیں چنانچہ (مثلا) کہتے

ہیں: (اللہِ لأقُومَنَّ) یہ اس کے کثرتِ استعمال کی وجہ سے بقول ابن حجر روح اور یونس وغیرہما کی روایت میں لفظِ اللہ سے قبل واو ثابت ہے لہذا جر متعین ہوتی۔ (إن كنت)نونِ ساکن کے ساتھ ثقیلہ عن خفیفہ کے بطور۔ (لأعتمد بكبدي الخ) یعنی مارے بھوک کے اپنا پیٹ زمین کے ساتھ لگا لیتا گویا اس سے وہی استفادہ کرتے جو وہ پیٹ پر پتھر باندھ کر کیا کرتے تھے یا یہ ان کی بوجہ بھوک غشی کھا کر زمین پر گر پڑنے سے کنایہ ہے جیسا کہ اول الاطعمہ کی روایتِ ابو حازم میں ہے اس میں تھا: (فمشيت غير بعيد فخررت على وجهي الخ) آگے کتاب الاعتصام میں ابن سیرین عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے: (لقد رأيتني و إني لأخِرُّ ما بين المنبر و الحجرة من الجوع مَغْشِيًا عليَّ فيجيء الجاءِ فيَضَعُ رِجلَه على عنقي يَرىٰ أنَّ بي الجنون و ما بي إلا الجُوع) ابن سعد کے ہاں ولید بن رباح عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے میں اہل صفہ میں سے تھا اور (اکثر) بیتِ عائشہ اور بیتِ ام سلمہ کے درمیان بھوک کے سبب مجھ پر غشی طاری ہو جاتی، مناقبِ جعفر کے باب میں سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے روایت میں تھا: (كنت ألصق بطني بالحصى من الجوع) اور میں لوگوں سے کسی آیت کا استقراء کرتا اصل غرض یہ ہوتی کہ وہ مجھے اپنے ہمراہ گھر لے جائے اور کھانا کھلائے، ترمذی کے ہاں اس روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ جب کبھی جعفر بن ابو طالب سے استقرائے آیت کرتا وہ مجھے کوئی جواب نہ دیتے حتی کہ اپنے ساتھ گھر لے جاتے۔

(و إن كنت لأشدُّ الحجر الخ) احمد کی عبد اللہ بن شقیق سے طریق سے روایت میں ہے کہ میں سال بھر حضرت ابو ہریرہ کے ہمراہ مقیم رہا کہتے ہیں کئی ایام ایسے آتے کہ کوئی طعام نہ پاتے جس کے ساتھ کمر سیدھی ہوتی کہ ہمارا کوئی پتھر پکڑتا اور اسے پیٹ پر کپڑے کے ساتھ باندھ لیتا تاکہ (کم از کم) کمر تو سیدھی رہے! علماء کہتے ہیں پتھر باندھنے کا فائدہ اعتدال وانتصاب (یعنی کمر سیدھی رکھنے اور قائم رہنے) پر مساعدت ہے یا تاکہ جو غذاء پیٹ میں موجود ہے اس سے کثرتِ تحلّل میں رکاوٹ ہو کیونکہ پتھر بقدر البطن ہوتا تھا تاکہ کمزوری کم سے کم ہو یا اس غرض سے کہ پتھر کی برودت سے حرارتِ جوع میں تخفیف ہو یا اس میں کسرِ نفس کی طرف اشارہ ہے، خطابی کہتے ہیں بعض لوگوں کیلئے بوجہ بھوک پیٹ پر پتھر باندھنا باعثِ اشکال ہوا تو اسے تصحیف توہم کیا اور زعم کیا کہ یہ اصل میں (حُجَز) تھا حجزۃ کی جمع جس کے ساتھ کمر باندھی جاتی ہے، کہتے ہیں جو حجاز میں کچھ مدت رہا ہے اور اہلِ حجاز کی عادات سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ یہ حجر ہی ہے حجارۃ کی جمع، دراصل انہیں اکثر بھوکے رہنا پڑتا تھا پھر خالی پیٹ کے ساتھ کھڑا نہ ہوا جاتا تو تب وہ پتلے پتلے ہتھیلی برابر یا اس سے بڑے پتھر لیتے اور اسے پیٹ پر کسی پٹی کے ساتھ باندھ لیتے جس سے (کم از کم) ایک حد تک سیدھے کھڑے ہو سکنے کے قابل رہتے، زمین پر اعتماد بالکبد اس سے مقارب ہے! بقول ابن حجر قبل ازیں ابو حاتم بن حبان بھی اس کا انکار کر چکے ہیں تو شائد یہ انہیں کا رد کر رہے ہیں، یہ ساری بحث کتاب الصیام کے باب (التنكيل لِمَنْ أراد الوصال) میں گزری ہے۔

(يخرجون منه) ہ ضمیر نبی اکرم اور (يخرجون) کی ضمیر بعض صحابہ کی طرف راجع ہے جن کے گھروں کا مسجد کی طرف راستہ ایک تھا۔ (ليشبعن) شبع سے، کشمیہنی کے ہاں (ليستتبعني) ہے یہی روایتِ روح میں اور اکثر رواۃ کے ہاں ثابت ہے۔ (حتى مر بي عمر) یعنی وہ حضرت ابو بکر کے گزرنے کے بعد وہیں پڑے، اس میں بھی کشمیہنی کے ہاں بجائے (ليشبعني) کے (ليستتبعني) ہے ابو حازم کی روایت میں یہ بھی ہے: (فدخل داره و فتحها على، یعنی آیت کا معنی سمجھا کر اپنے گھر داخل

ہو گئے، شائد دونوں حضرات کا اس بارے عذر یہ تھا کہ حضرت ابو ہریرہ کے سوال کو اس کے ظاہر پر محمول کیا یا سمجھ تو گئے مگر کچھ چیز موجود نہ تھی جس سے ان کی بھوک کا مداوا کرتے لیکن ابو حازم کی روایت میں ہے کہ بعد ازاں جب اصل غرض کا علم ہوا تو متاسف ہوئے اور کہا بخدا اگر (میں سمجھ پاتا اور) تمہیں گھر لے جاتا تو یہ مجھے سرخ اونٹوں سے زیادہ پسند تھا تو اس میں اشعار ہے کہ کچھ طعام تو موجود تھا مگر سمجھ نہ پائے اور یہی احتمال راجح ہے، ہمارے بعض ملنے والے اس امر کو مستبعد سمجھتے تھے کہ ابو ہریرہ حضرت عمر جیسے پر ہیبت شخص سے یہ مراجعت کریں مگر یہ استبعاد مستبعد ہے۔

(فتبسم حين رآني) آپ کے تبسم سے ابو ہریرہ نے استدلال کیا کہ آپ ان کی حالت اور کیفیت جان گئے کیونکہ تبسم یا تو اعجاب کیلئے ہوتا ہے یا متبسم الیہ کے ایناس کیلئے تو اعجاب کی یہاں کوئی بات نہ تھی لہذا ثانی پر حمل اقویٰ ہے۔ (ثم قال لي يا أبا هر) علی بن مسہر کی روایت میں: (فقال أبو هر) اور روح کی روایت میں ہے: (فقال أبا هر) نصب کی توجیہہ تو واضح ہے اور جو رفع ہے یہ ان حضرات کی لغت پر جو لفظِ کنیت کو معرف نہیں کرتے یا یہ برائے استفہام ہے ای (أنت أبو هر؟) ھر تشدید راء کے ساتھ ہے، یہ اسمِ مؤنث کے مصغر اور مصغر کے مکبر کی طرف ردّ کی قبیل سے ہے اصل میں تو ان کی کنیت ابو ہریرہ ہے، ہریرہ ہرۃ کی تصغیر ہے، بعض نے ذکر کیا کہ اس میں مطلقا راء کی تخفیف جائز ہے اس پر یہ ساکن ہے، یونس کی روایت میں ہے: (فقال أبو هريرة) ای (أنت أبو هريرة) اس کی توجیہہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہوں۔ (لبيك رسول الله) اس میں بھی حرفِ نداء کا حذف ہے، علی کی روایت میں ہے: (فقلت لبيك يا رسول الله و سعديك)۔ (و مضى فاتبعته) علی کے ہاں: (فلحقته) ہے۔ (فدخل) علی نے زیادت کی: (إلى أهله)۔ (فأستاذن) صیغۂ متکلم! اس کے ساتھ مبالغہ فی التحقق کی غرض سے تعبیر کیا، علی اور یونس کے ہاں ماضی کا صیغہ ہے۔ (فأذن لي فدخل) اس میں یہی ہے یہ یا تو وجودِ فصل کے باعث اس لفظ کا تکرار ہے یا التفات ہے، علی کی روایت میں: (فدخلت) ہے، یہ واضح ہے۔ (فوجد لبنا الخ) علی کی روایت میں ہے: (فإذا هو بلبن في قدح) یونس کی روایت میں ہے: (فوجد قدحا مِنَ اللبن)۔ (من أين الخ) روح نے (لكم) بھی مزاد کیا ابن مسہر کے ہاں ہے: (فقال لأهله من أين لكم هذا؟)۔ (فلان أو فلانة) اسی طرح شک کے ساتھ، مُہدِی کے نام سے واقف نہ ہو سکا روح کی روایت میں ہے: (أهداه لنا فلان أو آل فلان) روایتِ یونس میں ہے: (أهداه لنا فلان)۔ (الحق إلى أهل الخ) اسی طرح الحق کو (إلى) کے ساتھ متعدی کیا گویا اسے (انطلق) کے معنی پر مضمن کیا، روح کی روایت میں یہی لفظ ہے۔

(قال و أهل الصفة الخ) روح کی روایت سے (قال) کا لفظ ساقط ہے مگر یہ ضروری ہے کیونکہ یہ ابو ہریرہ کی کلام ہے انہوں نے اہل صفہ کے حال کا وصف کرتے ہوئے اور نبی اکرم کے انہیں بلا کر لانے کے حکم کا سبب بیان کرتے ہوئے یہ بات کہی کہ کیوں آنے والے صدقات کو انہی کے ساتھ مختص کرتے تھے اور ہدایا میں بھی انہیں شریک بناتے تھے، یونس بن بکیر کی روایت میں یہ عبارت حدیث کے شروع میں ہے ابو ہریرہ سے ان کے الفاظ ہیں: (قال كان أهل الصفة أضياف الإسلام لا يأوُون علىٰ أهلٍ ولا مالٍ و الله الذى لا إله إلا هو الخ) اس میں اشعار ہوا کہ ابو ہریرہ بھی انہی میں سے تھے۔ (لا يأوون على) روح اور اکثر کی روایت میں (إلى) ہے۔ (ولا على أحد) یہ تخصیص کے بعد تعمیم ہے تو اقارب واصدقاء اور ان کے غیر کو شامل ہے احمد،

ابن حبان اور حاکم کی طلحہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ جب کوئی شخص نبی اکرم کے ہاں آتا تو اگر مدینہ میں اس کا کوئی جان پہچان والا ہوتا تو اسی کا مہمان بنتا وگرنہ اصحاب صفہ کے ساتھ رہتا، ابن سعد کے ہاں یزید بن عبداللہ بن قسیط کے مرسل میں ہے: (كان أهل الصفة ناسا فقراء لا منازل لهم فكانوا ينامون في المسجد لا مأوى لهم غيره) (یعنی مسجد نبوی کے سوا ان کا کوئی ٹھکانہ نہ تھا) انہی کی نعیم مجمر عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے میں اہل صفہ میں سے تھا شام کو ہمارے ہاں رسول اکرم تشریف لاتے تو لوگوں کو اہلِ صفہ کو ساتھ لے جانے کا حکم دیتے تو کوئی اپنے ہمراہ ایک یا زیادہ اشخاص کو لے جاتا تو (عموما) کم وبیش دس افراد بچ جاتے جنہیں نبی اکرم اپنے کھانے میں شریک کر لیتے جب فارغ ہوتے تو فرماتے مسجد میں سو جاؤ، باب (علامات النبوة) وغیرہ میں عبد الرحمٰن بن ابوبکر کی روایت سے گزرا کہ اصحابِ صفہ فقراء لوگ تھے نبی اکرم فرماتے جس کے پاس دو کا طعام ہے وہ تیسرے کو بھی لے جائے، ابونعیم کی حلیہ میں محمد بن سیرین سے مرسل روایت میں ہے کہ نبی اکرم نماز پڑھا کر اصحاب صفہ کو اپنے کئی صحابہ پر تقسیم فرما دیتے تو کوئی ایک کوئی دو حتی کہ دس تک ذکر کئے، کو اپنے ہمراہ لے جاتا ان کی معاویہ بن حکم سے روایت میں ہے میں نبی اکرم کے ہمراہ تھا تو آپ انصار کے لوگوں کے ساتھ ایک دو یا تین تین افراد کو بھیجنا شروع ہوئے حتی کہ میں چار افراد کے ہمراہ۔ نبی اکرم ہمارے پانچویں تھے، باقی رہ گیا فرمایا آؤ ہمارے ساتھ چلو پھر فرمایا اے عائشہ ہمیں رات کا کھانا دو۔

(و لم يتناول منها شيئا) یعنی اس میں سے اپنے لئے کچھ نہ رکھتے، روح کی روایت میں ہے: (ولم يصب منها شيئا) مزید یہ بھی: (ولم يشر كهم فيها)۔ (و أشر كهم فيها) علی بن مسہر کی روایت میں: (و شر كهم) ہے تشدید کے ساتھ اور ذکر کیا: (فيها أو منها) شک کے ساتھ، یونس کے ہاں: (الصدقة والهدية) ہے، الزکاۃ وغیرہ میں اس امر کا بیان گزرا کہ نبی اکرم ہدیہ قبول کر لیتے تھے مگر صدقہ نہ کرتے، الھبہ میں محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ کی روایت سے مختصراً گزرا کہ نبی اکرم کے پاس جب کوئی طعام آتا آپ اس کی بابت دریافت فرماتے کہ صدقہ کی جہت سے ہے یا ہدیہ کی؟ اگر کہا جاتا کہ صدقہ ہے تو آپ اصحاب سے کھانے کا کہہ دیتے خود نہ کھاتے اگر ہدیہ ہوتا تو خود بھی شریک ہوتے! احمد اور ابن حبان کی اسی طریق کے ساتھ ردایت میں ہے کہ جب غیرِ اہل کی طرف سے کھانا آتا۔۔۔ الخ اس کے اور حدیثِ باب کے درمیان تطبیق یہ دی جائے کہ یہ بنائے صفہ سے قبل کی بات ہے کہ مستحقین میں صدقات کو تقسیم فرما دیتے اور ہدیہ حاضرین صحابہ کے ہمراہ تناول فرماتے، الحلیہ میں ابونعیم نے حسن سے مرسلا نقل کیا کہ مسجد نبوی میں ضعفائے مسلمین کیلئے صفہ بنایا گیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اختلافِ حالین پر ہو تو حدیثِ باب اس امر پر محمول ہے جب کوئی دیگر صحابہ حاضر نہ ہوتے تو ہدیہ کا بعض حصہ اہلِ صفہ کی طرف بھیج دیتے یا انہیں اپنے ہاں بلوا لیتے جیسے قصہ باب میں ہے، طلحہ بن عمر کی حدیث جس کا ابھی تذکرہ کیا، میں ہے کہ میں اہل صفہ میں سے تھا رسول اللہ کی جانب سے روزانہ ہمارے ہر دو آدمیوں کو ایک مد کھجوریں دی جاتیں، احمد کی روایت میں بھی یہی ہے یہ بھی اختلافِ احوال پر محمول ہے تو جب فدک وغیرہ کی فتوحات ہوئیں تو تب (چونکہ کھجوروں کی کثرت ہوگئی تھی) یہ مذکورہ معاملہ کرتے، اہل صفہ کے اسماء کے جمع وتتبع کا اہتمام کئی ایک مصنفین نے کیا ہے ان میں ابو سعید بن اعرابی ہیں ان کے بعد عبدالرحمٰن سلمی بھی جنہوں نے کئی مزید اسماء ذکر کئے دونوں کے جمع کردہ اسماء کو ابونعیم نے الحلیہ میں نقل کیا علامات النبوۃ میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ میں تھا کہ وہ ستر تھے تو یہ اس تعداد میں ان کا حصر مراد نہیں، یہ تعداد اس وقت کے حاضرین

کی تھی جب یہ واقعہ پیش آیا وگرنہ تو ان کی مجموعی تعداد (یعنی جو مختلف اوقات میں وہاں رہے) اس سے کئی گنا زیادہ ہے۔

(فسباء نی ذلك) ابن مسہر کی روایت میں: (واللہ) بھی ہے یہ آنجناب کے حکم کہ انہیں بلا کر لاؤ کی طرف اشارہ ہے اس کی تبیین اپنے قول: (فقلت وما هذا اللبن؟) سے کی، یعنی دل میں یہ بات سوچی کہ کتنا سا دودھ ہے (اس سے کیا بنے گا) واو کسی محذوف شئ پر معطوف ہے یونس کی روایت میں حذفِ واو کے ساتھ ہے ان کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (و أنا رسوله إليهم) (یعنی میں آپ کا ان کی طرف ایلچی ہوں، یعنی میری باری آخر میں آنی ہے) علی بن مسہر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (و أين يقع هذا اللبن مِنْ أهل الصفة و أنا و رسول الله) یہ (یعنی رسول کا لفظ) جر کے ساتھ ہے (أهل الصفة) پر عطف ڈالتے ہوئے، رفع بھی جائز ہے اس کی تقدیر یہ ہوگی: (و أنا و رسول الله معهم)۔ (أتقوى بها) روح کی روایت یہ زیادت بھی ہے: (يومي و ليلتي) (یعنی آئندہ چوبیس گھنٹوں کیلئے یہ مجھے کافی ہوگا)۔ (كنت أنا أعطيهم) گویا اسے عام معمول و عادت سے جانا کیونکہ آنجناب کے ساتھ لگے رہتے اور خدمت بجا لاتے تھے، مناقبِ جعفر میں طلحہ بن عبید اللہ کی حدیث میں گزرا کہ ابو ہریرہ مسکین آدمی تھے نہ کوئی اہل اور نہ مال اور نبی اکرم کے ساتھ ساتھ رہتے جہاں آپ جاتے وہ آپ کے ہمراہ ہوتے، اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے البیوع وغیرہ میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے گزرا کہ میں مسکین آدمی تھا نبی اکرم کے ساتھ لگا رہتا (لشبع بطني) (یعنی بس پیٹ میں کچھ جاتا رہے اور کوئی گھر بار کی فکر نہ پال رکھی تھی) یونس بن بکیر کی روایت میں ہے کہ (دل میں سوچا) مجھے ہی حکم دیں گے کہ پیالہ ان پر گھماؤں تو میرے لئے کیا بچے گا؟ میں امید لگائے ہوئے تھا کہ مجھے اتنا دودھ پینے کو مل جائے گا کہ کافی ہوگا یعنی اسی دن کی بھوک سے۔ (و ما عسى أن الخ) بقولِ کرمانی عسى زائدہ ہے۔ (و لم يكن من طاعة الخ) اس آیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ)[النساء: ۸۰] (میرے خیال میں درج ذیل آیت کا حوالہ زیادہ مناسب ہے: مَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ، یا: مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهُ أَمْراً أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ)[الأحزاب: ۳۶]۔

(فأتيتهم الخ) کرمانی کہتے ہیں بظاہر یہ آنا اور انہیں دعوت دینا اعطاء کے بعد تھا مگر ایسا نہیں پھر جواب دیا کہ ان کے قول: (فكنت أنا أعطيهم) کا یہی ظاہرِ سیاق ہے۔ (فأخذوا مجالسهم) یعنی ہر کوئی جہاں مناسب جگہ ملی بیٹھ گیا، اس وقت آنے والوں کی تعداد نہ جان سکا، اوائل کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں ابو حازم عن ابو ہریرہ کے طریق سے یہ عبارت مذکور گزری: (رأيت سبعين من أصحاب الصفة) اس میں اشعار ہے کہ اس سے اکثر تھے وہاں ذکر کیا تھا کہ عبد الرحمٰن سلمی، ابو سعید بن اعرابی اور حاکم نے اہل صفہ کے اسماء کا جمع وتتبع کیا ہے تو ہر ایک نے وہ اسماء ذکر کئے جو دیگر نے نہیں کئے، الحلیہ میں ابونعیم نے ان سب کے ذکر کردہ اسماء نقل کئے ہیں ان کی تعداد سو کے قریب بنتی ہے لیکن اس میں سے کثیر ثابت نہیں اس میں سے کثیر کی ابونعیم نے تبیین کی ہے ابونعیم نے یہ بھی لکھا کہ اصحابِ صفہ کی تعداد اختلافِ حال کے حساب سے مختلف ہوتی رہتی تھی کبھی کثیر ہوتے پھر کئی دفعہ جہاد، سفر یا استغناء کے باعث متفرق ہو جاتے تو کم ہو جاتے، عوارفِ سہروردی میں ہے کہ چار سو تھے۔

(خذ فأعطهم) یعنی یہ پیالہ پکڑو، یونس کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔ (أعطيه الرجل الخ) یعنی پھر ساتھ

والے کو پکڑا دیتا، کرمانی لکھتے ہیں اس میں یہ قاعدہ ثابت ہوا کہ معرفہ کا اگر معرفہ کی شکل میں ہی اعادہ کیا جائے تو وہ عینِ اول نہیں ہوتا تحقیق یہ ہے کہ یہ مطرد نہیں بلکہ اصل یہ ہے کہ عین (وہی) ہو الا یہ کہ وہاں کوئی ایسا قرینہ ہو جو اس کے غیر ہونے پر دال ہو جیسے یہاں یہ الفاظ اس کا قرینہ ہیں: (حتی انتهيت إلى النبی) تو اس سے ولالت ملی کہ یکے بعد دیگرے انہیں دیتے رہے حتی کہ آخر میں نبی اکرم تک پہنچ گئے بقول ابن حجر یونس کی روایت میں ہے: (ثم يرده فأناوله الآخر) علی کی روایت میں ہے: (قال خذ فناولهم) تو کہتے ہیں میں نے پیالہ پکڑا۔ (فجعلت أناول الإناء رجلا رجلا) ایک ایک کر کے پکڑانا شروع کیا جب ایک سیر ہو کر پی لیتا تو میں تھام کر دوسرے کو پکڑا دیتا حتی کہ ساری قوم سیر ہو گئی، اس پر لفظِ مذکور رواۃ کے تصرف سے ہے تو خرمِ قاعدہ کی اس میں حجت نہیں۔

(فأخذ القدح) روح نے زیادت کی: (و قد بقيت فيه فضلة)۔ (فنظر إلیَّ فتبسم) علی کی روایت میں ہے: (فرفع رأسه فتبسم) گویا (مسکرانے، اسلئے کہ) ابو ہریرہ کے توہم کا ادراک کر گئے کہ سوچ رہے ہوں گے کہ اب شائد کچھ نہ بچے گا تو مسکرا کر یہ اشارہ دیا کہ ان کا توہم صحیح نہیں۔ (بقيت أنا الخ) یہ اہلِ صفہ کے حاضرین کی نسبت سے! گھر میں جو اہل بیت موجود تھے ان کے ذکر سے تعرض نہیں کیا، ممکن ہے گھر میں اس وقت کوئی نہ ہو (یعنی ام المومنین یہ دیکھ کر کہ تمام اہل صفہ آرہے ہیں پڑوسن ام المومنین کے گھر چلی گئی ہوں کیونکہ کمرہ میں تو سب بیٹھ نہ سکتے تھے لازما صحن میں بھی بیٹھے ہوں گے) یا وہ اپنا حصہ پہلے ہی نوش کر چکے ہوں اور نبی اکرم کا حصہ ہی باقی ہو۔ (مسلكا) روح کی روایت میں ہے: (فِیَّ مسلكا)۔ (فأرنی) روایتِ نوح میں ہے: (فقال نَاولْنِی القدح)۔ (فحمد الله و سمی) یعنی اس حدوثِ برکت پر اللہ کی حمد کی اور خود اپنے پینے کیلئے بسم اللہ پڑھی۔ (و شرب الفضلة) یعنی بقیہ نوش فرمالیا، یہ بن مسہر کی روایت ہے روح کی روایت میں ہے: (فشرب من الفضله) اس میں اشعار ہے کہ آپ کے پینے کے بعد بھی کچھ بچ گیا اگر یہ محفوظ ہے تو شائد کچھ گھر والوں کیلئے بچایا ہو

حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوتے ہیں: بیٹھ کر پینے کا استحباب، خادمِ قوم جب حاضرین کو پلا رہا ہو تو وہ برتن ہر ایک سے لے کر ساتھ والے کو پکڑائے گا، یہ نہیں کہ وہ خود اپنے ساتھی کو پکڑائے کہ اس میں مہمان کا ایک نوع کا امتحان ہے، یہ ایک عظیم معجزہ تھا علامات النبوۃ میں اس کی کئی نظائر گزری ہیں کہ آنجناب کی برکت سے کھانے پینے کی اشیاء میں تکثیر واقع ہوئی، پیٹ بھر کر کھانے پینے کا جواز بھی ملا اتنا کہ مزید کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ ابو ہریرہ کا قول مذکور ہوا: (لا أجد له مسلكا) اور نبی اکرم کی طرف سے اس پر تقریر حاصل ہوئی بخلاف بعض حضرات کے جو اس کی تحریم کے قائل ہیں، اگر یہ دودھ جیسی رقیق شیٔ کی بابت ہے تو جو اس سے بڑھ کر کثیف غذائیں ہیں ان کی نسبت تو بالاولی ہوا لیکن احتمال ہے کہ یہ ایک خصوصی صورتحال تھی تو اس پر دیگر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث کے بعد ابن عمر کی یہ مرفوع حدیث نقل کی: (أكثرهم في الدنيا شبعا أطولهم جوعا يوم القيامة) (یعنی دنیا میں بھر بھر کر کھانے والے روزِ قیامت نسبۃً زیادہ بھوکے ہونگے) اور کہا یہ حسن ہے اور اس باب میں ابو جحیفہ سے بھی حدیث مروی ہے بقول ابن حجر ان کی روایت حاکم نے نقل کی اور احمد نے ضعیف قرار دیا، اس باب میں مقدام بن معدی کرب سے بھی مرفوعا مروی یہ ہے: (ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه) (یعنی ابن آدم نے پیٹ سے برا برتن کبھی نہیں بھرا) اسے بھی ترمذی نے تخریج کیا اور کہا یہ حسن صحیح ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ زجر کو اس شخص پر محمول کیا جائے جس کی یہ عادت بن چکی ہے کیونکہ اس

طرح عموما عبادات وغیرہ سے کسلمندی کا مظاہرہ ہوتا ہے اور جواز ان حضرات کیلئے جو کبھی کبھار ایسا کرتے ہیں، خصوصا شدتِ جوع کے بعد اور جب بعد ازیں جلد کسی طعام وشراب کے حصول کی امید نہ ہو، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ کتمانِ حاجت اور اس کی تلویح کرنا اس کے اظہار اور تصریح سے اولیٰ ہے، آنجناب کا کرم اور اپنے آپ پر اوروں کو ترجیح دینا بھی عیاں ہوا بعض صحابہ کرام کی عہدِ نبوی میں تنگیِ حال بھی ظاہر ہوئی، حضرت ابو ہریرہ کی فضیلت اور تصریح بالسوال سے ان کا تعفف اور اکتفاء بالاشارہ بھی ثابت ہے اسی طرح ان کا شدتِ احتیاج کے باوجود اپنے حظِ نفس پر طاعتِ نبوی کو مقدم رکھنا، اہلِ صفہ کی فضیلت بھی آشکارا ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ مدعو جب داعی کے ہاں پہنچے تو اجازت لئے بنا داخل نہ ہو اس بارے کتاب الاستئذان میں (رسول الرجل إذنه) کے اثنائے شرح بحث ہو چکی ہے، یہ بھی کہ ہر ایک کو مجلس میں اپنے حسبِ مقام بیٹھنا چاہئے اس میں حضرات ابو بکر وعمر کا آنجناب کے ساتھ ملازمت (یعنی ہمیشہ ساتھ ساتھ رہنے) کا بھی اشعار ہے، بڑے کا خادم کو کنیت سے پکارنا بھی ثابت ہوا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ابو ہریرہ ان کی معروف طرز کی کنیت نہ تھی پھر یہ بھی کہ وہ بجائے نام کے اسی کے ساتھ ہی معروف تھے، ترخیم اسم بھی ثابت ہوا، عمل بالفراست، منادیٰ کا لبیک کے ساتھ جواب دینا اور خادم کا مخدوم کے گھر آنے کیلئے اجازت طلب کرنا بھی، شوہر کا گھر آکر کسی نئی شیٔ کی موجودی بارے استفسار کرنا بھی تاکہ اپنا اگلا لائحہ عمل طے کر سکے، ساقی کا آخر میں پینا اور صاحبِ خانہ کا اس کے بھی بعد، ثابت ہوا اسی طرح نعمتوں کے عطاء پر حمد اور تناول کرتے وقت تسمیہ بھی!

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اہلِ صفہ کے ہمراہ تکثیرِ طعام کی نسبت سے حضرت ابو ہریرہ کا ایک اور واقعہ بھی منقول ہے چنانچہ ابن حبان نے سلیم بن حبان عن ابیہ عنہ سے روایت کیا کہتے ہیں ایک دفعہ مجھ پر تین ایام ایسے آئے کہ کوئی کھانا نہ پایا میں صفہ آنے کے ارادہ سے نکلا تو راستے میں گرتا پڑتا تھا لڑکے بالوں نے (جُنَّ أبو هريرة) (یعنی ابو ہریرہ مجنون ہو گئے) کہنا شروع کیا آخر صفہ تک پہنچ ہی گیا تو پایا کہ نبی اکرم کے پاس ثرید کا ایک پیالہ کہیں سے آیا ہے اور آپ نے اصحاب صفہ کو بلایا ہوا ہے اور وہ اس میں سے کھانے میں مشغول ہیں کہتے ہیں میں نے تطاول کرنا (یعنی دیکھتے ہوئے گردن بلند کرنا) شروع کیا تاکہ وہ حضرات مجھے بھی ساتھ بلالیں مگر وہ اٹھ کھڑے ہوئے اور پیالہ میں کچھ باقی نہ تھا ماسوائے اس کے کناروں پر لگے کچھ بقیہ طعام کے تو نبی اکرم نے اسے جمع کر کے اپنی انگشت مبارک پر رکھا اور مجھے فرمایا بسم اللہ پڑھ کر کھاؤ، کہتے ہیں قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے میں مسلسل کھاتا رہا حتی کہ سیر ہو گیا۔

6453 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا قَيْسٌ قَالَ سَمِعْتُ سَعْدًا يَقُولُ إِنِّي لَأَوَّلُ الْعَرَبِ رَمَى بِسَهْمٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَرَأَيْتُنَا نَغْزُو وَمَا لَنَا طَعَامٌ إِلَّا وَرَقُ الْحُبْلَةِ وَهَذَا السَّمُرُ وَإِنَّ أَحَدَنَا لَيَضَعُ كَمَا تَضَعُ الشَّاةُ مَا لَهُ خِلْطٌ ثُمَّ أَصْبَحَتْ بَنُو أَسَدٍ تُعَزِّرُنِي عَلَى الإِسْلَامِ خِبْتُ إِذًا وَضَلَّ سَعْيِي

طرفاه 3728، - 5412 (ترجمہ کیلئے جلد ۵، ص: ۴۶۸)

یحیی سے مراد قطان ہیں جبکہ اسماعیل، ابن ابو خالد قیس، ابن ابو حازم اور سعد، ابن ابو وقاص ہیں۔ (رمى بسهم الخ) ترمذی نے بیان عن قیس سے یہ زیادت بھی ذکر کی کہ میں نے حضرت سعد کو کہتے سنا کہ میں پہلا شخص ہوں جس نے اللہ کی راہ میں (دشمن

کا) خون بہایا، طبقات ابن سعد کی ایک اورطریق کے ساتھ حضرت سعد سے روایت میں ہے کہ یہ واقعہ اس سریہ میں پیش آیا جس میں وہ ساٹھ سواروں کے ساتھ عبیدہ بن حارث کی قیادت میں نکلے تھے اور ہجرت کے بعد پہلا سریہ تھا۔ (الحبلة و هذا السمر) ابوعبید وغیرہ کہتے ہیں یہ بادیہ کے اشجار میں سے دوانواع ہیں! بعض نے کہا حبلہ (ثمر العِضاه) ہے یعنی جو پھل کانٹے دار درختوں پر (بیر وغیرہ) لگے ہوئے ہیں جیسے طلح (ببول کا درخت) و عوسج (ایک کانٹے دار درخت)، نووی لکھتے ہیں یہ کہنا روایتِ بخاری پر جید ہے کیونکہ ورق کو حبلہ پر معطوف کیا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یہ بخاری کی ایک دیگر روایت ہے جس کے الفاظ ہیں: (إلا الحبله و ورق السمر) ، یہی احمد اور ابن سعد وغیرہما کے ہاں واقع ہوا ترمذی کی بیان سے روایت میں ہے: (و لقد رأيتني أغزو في العصابة من أصحاب رسول الله ﷺ ما نأكل إلا ورق الشجر و الحبلة) قرطبی لکھتے ہیں مسلم کے ہاں اکثر کی روایت میں: (إلا ورق الحبلة هذا السمر) واقع ہے ابن اعرابی کے بقول حبلہ لوبیہ سے مشابہ ثمرالسمر ہے تیمی اور طبری کی روایتِ مسلم میں: (و هذا السمر) ہے واو کی زیادت کے ساتھ، بقول قرطبی بخاری کی روایت سب سے احسن ہے کیونکہ اس میں ورق اور سمر کے مابین تفرقہ ہے، مسلم کی عتبہ بن غزوان سے روایت میں ہے: (لقد رأيتني سابع سبعة مع رسول الله ﷺ مالنا طعام إلا ورق الشجر حتى قرحت أشداقنا)(یعنی میں نبی پاک کے ہمراہ تھا اور ابھی سات افراد مسلمان ہوئے تھے کھانے کو صرف درختوں کے پتے تھے کھا کھا کے ہماری باچھیں زخمی ہوگئیں)۔

(كما تضع الشاة) بیان نے (و البعير) بھی مزاد کیا۔ (خِلْط) یعنی مینگنیوں کی شکل میں، تنگیٔ گزران سے پیدا شدہ خشکی کی شدت کے باعث (براز) مختلط نہ تھا، مناقبِ سعد کے باب میں اس حدیث کے اثنائے شرح اس کی تفصیل گزری۔ (ثم أصبحت بنو أسد الخ) یعنی ابن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر، بنی اسد کنانہ بن خزیمہ جد قریش کے اخوۃ ہیں، یہ ان قبائل میں سے تھے جو وفاتِ نبوی کے بعد مرتد ہو گئے اور جھوٹے مدعی نبوت طلحہ بن خویلد اسدی کے پیروکار بن گئے تھے عہدِ ابوبکر میں حضرت خالد بن ولید نے ان سے جنگ کی اور انہیں زیر کیا پھر ان کے بقیہ اسلام کی طرف پلٹ آئے طلیحہ نے بھی توبہ کر لی اور بعد ازاں حسن الاسلام ثابت ہوئے ان کے اکثر افراد اس معرکہ کے بعد کوفہ آباد ہو گئے تھے پھر جب حضرت سعد کوفہ کے گورنر بنائے گئے تو انہی لوگوں نے حضرت عمر کے ہاں ان کی جا جا کر شکایتیں لگائیں منجملہ باتوں کے یہ بھی کہا تھا کہ نماز اچھے طریقہ سے نہیں پڑھاتے، یہ مکمل تفصیل ابواب صفۃ الصلاۃ کے باب (وجوب القراء ة على الإمام والمأموم) میں گزری ہے وہاں ان کے اسماء بھی ذکر کئے تھے، نووی نے غرابت کا اظہار کیا جب بعض علماء کے حوالے سے لکھا کہ بنی اسد سے ان کی مراد بنی زبیر بن عوام بن خویلد بن اسد بن عبدالعزیٰ بن قصی ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ واقعہ حضرت عمر کے عہد میں پیش آیا تھا اور تب حضرت زبیر کے اتنے بیٹے نہ تھے (اور جو تھے وہ ابھی عہدِ طفلی میں تھے) کہ حضرت سعد کو ان سے یہ شکوہ ہوتا ان کے والد حضرت زبیر موجود تھے اور وہ ان کے گہرے دوست تھے اور اگر یہ بعد کا کوئی واقعہ ہے تو محتاجِ بیان ہے۔

(تعزرني) تعزیر احکام وفرائض پر توقیف ہے ابوعبید ہروی نے یہ بات کہی، طبری لکھتے ہیں اس کا معنی ہے: (تقومني و تعلمني)(یعنی مجھے سیدھا کرنے اور سکھلانے کے چکر میں ہیں) اسی سے تعزیر السلطان ہے ای (التقويم بالتأديب) (یعنی

تادیب کے ساتھ اصلاح کرنا) مراد یہ کہ حضرت سعد بنی اسد کی اس اہلیت کا انکار کرتے ہیں کہ انہیں احکامِ دین کی تعلیم دلاسکیں جبکہ انہیں اسلام قبول کرنے میں سابقیت اور قدمِ صحبت کا شرف حاصل ہے، حربی کہتے ہیں تعزرنی کا معنی ہے: (تلومنی و تعتبنی) (یعنی ملامت اور عتاب کا نشانہ بناتے ہیں) بعض نے اس کا معنی توبیخ کا کیا (یعنی ڈانٹ ڈپٹ) قرطبی یہ سب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ان اقوال میں معنائے حدیث سے بعد ہے، کہتے ہیں میرے لئے الیق معنی یہ ظاہر ہے کہ تعزیر سے یہاں مراد اِعظام و توقیر ہے گویا انہوں نے اس حالت کا وصف کیا جو اول الامر میں صحابہ کرام کی ہوا کرتی تھی کہ سخت کوشی اور تنگیٔ عیش تھی پھر فتوحات اور ولایتِ ولایات کے باعث دنیا ان پر کھول دی گئی تو لوگوں نے ان کی شہرت وفضل کے سبب ان کی تعظیم کرنا شروع کی تو گویا حضرت سعد اس تعظیم وتوقیر کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور بنی اسد کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ انہوں نے ان کی تعظیم میں افراط کی تھی،

کہتے ہیں اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ عتبہ بن غزوان کی حدیث جسے مسلم نے نقل کیا میں حدیثِ سعد کا نحو ہے اس حالات کی طرف اشارہ ہے جو تنگیٔ عیش میں کبھی ان کی ہوتی تھی پھر آخر میں کہا مجھے ایک چادر ملی جسے دو حصوں میں پھاڑ کر آدھی سعد بن مالک یعنی ابن ابو وقاص کو دے دی اور اپنے حصہ کی آدھی کو میں نے اپنا ازار بنالیا اور حضرت نے بھی اب ہم میں سے ہر کوئی کسی نہ کسی شہر کا امیر ہے اھ، حضرت عتبہ ان دنوں بصرہ اور حضرت سعد کوفہ کے امیر تھے، بقول ابن حجر ان کا بیان کردہ یہ مفہوم مردود ہے کیونکہ ذکر ہوا کہ بنی اسد نے ان کی شکایت لگائی تھی اور اسی لئے انہیں خاص بالذکر کیا، خالد بن عبد اللہ طحان کی اسماعیل بن ابو خالد سے اسی روایت کے آخر میں ہے: (و كانوا وَشَوْا به إلى عمر قالوا لا يُحْسِنُ يصلي) (یعنی ان لوگوں نے حضرت عمر کے ہاں ان کی چغلی کی اور کہا تھا کہ نماز اچھے طریقہ سے نہیں پڑھتے) یہ مناقبِ سعد میں گزری، اسماعیلی کے ہاں یہاں کی معتمر بن سلیمان عن اسماعیل سے روایت میں بھی یہ ہے، مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے جب شکایت کی تو حضرت سعد نے کہا تھا: (أ تُعَلِّمُني الأعرابُ الصلاةَ) (کہ اب یہ اعرابی مجھے نماز سکھلائیں گے) تو یہی معتمد ہے تو تعزیر کی وہی تشریح جو پہلے گزری مستقیم ہے، حضرت عتبہ کا جو قصہ ہے انہوں نے یہ بات امیر کی حیثیت سے تقریر کرتے ہوئے کہی تھی چاہا کہ لوگوں کو ازرہِ تواضع اپنی اول حالت کی بابت بتلائیں تاکہ تحدیثِ نعمت اور اغترار بالدنیا سے تحذیر ہو، سعد نے یہ بات اس وقت کہی تھی جب انہیں معزول کر دیا گیا تھا اور وہ مدینہ میں حضرت عمر کے سامنے پیش ہوئے تھے۔

(على الإسلام) بیان کی روایت میں: (على الدين) ہے۔ (خبت إذاً و ضل سعيى) خالد کی روایت میں ہے: (عملى كما ترىٰ) اکثر روایات میں یہی ہے بیان کی روایت میں ہے: (لقد خبت إذاً و ضلَّ عملى) ابن سعد کے ہاں یعلی اور محمد ابنی عبید عن اسماعیل سے آخرِ حدیث میں ہے: (و ضل عمليه) آخر میں ہائے سکت کے اضافہ سے! ابن جوزی کہتے ہیں اگر کہا جائے حضرت سعد کیلئے کیونکر سائغ ہوا کہ اپنے آپ کی تعریف کریں جبکہ مومن کی شان اس کا ترک ہے کیونکہ اس سے نہی ثابت ہے تو جواب یہ ہے کہ چونکہ جہال نے انہیں عار دلائی تھی کہ نماز (جیسی بنیادی چیز بھی) اچھے طریقہ سے ادا نہیں کر سکتے تو یہ کہا اور اس صورتحال میں یہ سائغ تھا کہ اپنی فضیلت بیان کریں اور جب مدحت بغی اور استطالت (یعنی بے جا تعریف) سے خالی اور قائل کا اس سے مقصود اظہارِ حق اور اللہ تعالیٰ کی نعمت کا شکر ہو تو مکروہ نہیں جیسے کوئی کہے میں کتاب اللہ کا حافظ، اس کی تفسیر کا عالم اور دین کی سمجھ

بوجھ رکھتا ہوں اور اس کا مقصد شکر کا اظہار اور اپنے پاس موجود صلاحیت وعلم سے لوگوں کو آگاہ کرنا ہوتا کہ وہ اس سے مستفید ہو پائیں کہ اگر یہ نہ کہے تو وہ اس کا حال نہ جان پائیں (یعنی تعارف کے ضمن میں یہ ضروری ہو) اسی لئے حضرت یوسف نے کہا تھا: (إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ)[یوسف: ۵۵] حضرت علی نے ایک مرتبہ کہا تھا: (سَلُونِي عن كتاب الله)(یعنی مجھ سے قرآن بارے جو چاہے پوچھ لو) ابن مسعود نے کہا تھا اگر میں اپنے سے قرآن کا اعلم کوئی جانتا ہوتا تو اس کے سامنے زانوئے تلمّذ طے کرتا، اس ضمن میں صحابہ و تابعین کے کئی آثار واخبار نقل کئے جو اس کے مؤید ہیں۔

اسے مسلم آخر کتاب میں تخریج کیا۔

- 6454 حَدَّثَنِي عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا شَبِعَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ مُنْذُ قَدِمَ الْمَدِينَةَ مِنْ طَعَامِ بُرٍّ ثَلَاثَ لَيَالٍ تِبَاعًا حَتَّى قُبِضَ.

طرفه - 5416 (ترجمہ کیلئے جلد ۸،ص:۷۵۱)

شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں جریر سے ابن عبدالحمید، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید نخعی ہیں یہ سب رواۃ کوفی ہیں۔ (من طعام بر) اس کے ماسوا ماکولات اس سے خارج ہوئے۔ (لیال) (تباعا) ایام سمیت! متفرق احوال خارج ہوئے۔ (حتی قبض) اس حال کے استمرار کی طرف اشارہ ہے، وفات تک جو دس برس بنتے ہیں اسی میں جہاد، حج وعمرہ کے اسفار کی مدت بھی شامل ہے ابن سعد نے ایک اور طریق کے ساتھ ابراہیم سے یہ زیادت بھی نقل کی: (و ما رفع عن مائدته كسرة خبز فضلا حتي قبض) (یعنی آپ کے دسترخوان سے کبھی روٹی کا بچا ٹکڑا اٹھایا نہ گیا حتی کہ آپ فوت ہو گئے یعنی کبھی کھلا اور فالتو کھانا ملا ہی نہ تھا) شیخین نے اسے تخریج کیا مسلم کے ہاں یزید بن قسیط عن عروہ عن عائشہ سے روایت میں ہے: (ما شبع رسول الله ﷺ من خبز و زيت في يوم واحد مرتين)(یعنی کبھی آپ کو ایک دن میں روٹی اور زیتون سیر ہو کر کھانے کو نہ ملی) انہی کی مسروق عنہا سے روایت میں ہے: (و الله ما شبع من خبز و لحم في يوم مرتين)(یعنی کبھی دن میں دو مرتبہ روٹی اور گوشت سے سیر نہ ہوئے) ابن سعد کی شعبی عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم پر چار چار ماہ گزر جاتے آپ خبزِ بر کبھی سیر ہو کر نہ کھاتے، الاطعمہ میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی گزرا کہ دنیا سے الوداع ہونے تک آپ نے مسلسل تین ایام گندم کی روٹی سیر ہو کر نہ کھائی، اسے مسلم نے بھی حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم دنیا سے رخصت ہو گئے اور آپ کو کبھی ایک دن میں صبح وشام کا طعام خبزِ شعیر سے پیٹ بھر کر کھانا نصیب نہ ہوا، سہل بن سعد کی روایت سے بھی اس کا مثل گزرا اسے ابن سعد اور طبرانی نے بھی نقل کیا ہے، عمران بن حصین کی حدیث میں ہے: (ما شبع من غداء أو عشاء حتى لقى الله) (یعنی اللہ سے جا ملنے تک کبھی دن یا رات کا کھانا پیٹ بھر کر نہ ملا) اسے طبرانی نے تخریج کیا لکھتے ہیں بعض لوگوں نے اس امر میں اشکال سمجھا ہے کہ آنجناب اور صحابہ کرام کئی کئی ایام بھوکے رہتے جبکہ منقول ہے کہ آپ اہل خانہ کیلئے سال بھر کا غلہ ذخیرہ کر لیتے تھے اور ایک دفعہ آپ نے صرف معدودے چند اشخاص کے درمیان ایک ہزار اونٹ مالِ فئ سے تقسیم فرما دئے تھے اور ایک عمرہ (یہ حج وداع کی بات ہے) کے موقع پر آپ نے سو اونٹ ذبح کئے تھے جنہیں مساکین کو کھلا دیا اور ایک اعرابی کو بکریوں کا پورا ریوڑ عطا کرنے کا حکم دیا اور اس قسم کے

دیگر واقعات پھر کئی مالدار صحابہ تھے جو اپنا تن من دھن آپ پر نچھاور کرنے کو تیار رہتے تھے جیسے حضرات ابوبکر، عمر، عثمان اور طلحہ وغیرہم ایک دفعہ آپ نے چندہ جمع کرنے کا حکم دیا تو حضرت ابوبکر اپنا سارا مال لے آئے اور حضرت عمر نصف مال، جب جیشِ عسرہ کی تیاری کا حکم دیا تو حضرت عثمان نے ہزار اونٹ دیئے اور اس کے علاوہ بھی،

جواب یہ ہے کہ یہ مختلف حالات ہیں! یہ نہیں کہ ہمیشہ تنگ دستی ہی ہوتی تھی بلکہ کئی احوال میں کشائش ہونے کے باوجود آپ ایثار کو ترجیح دیتے تھے، سیر ہو کر کھانا ویسے ہی اپنے لئے مکروہ سمجھتے اور کثرتِ اکل سے احتراز فرماتے اور بقول ابن حجر انہوں نے مطلقا جو نفی کی ان مذکورہ بالا احادیث کے پیش نظر، یہ محلِ نظر ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ جو تمہیں بتلائے کہ ہم پیٹ بھر کر کھجوریں کھاتے تھے وہ جھوٹ بولتا ہے ہاں جب قریظہ فتح ہوا تو ہمیں کچھ کھجوریں اور ودک (گوشت اور چربی کی چکناہٹ) ضرور حاصل ہوئیں، غزوہ خیبر میں عکرمہ عن عائشہ سے گزرا کہ جب خیبر فتح ہوا ہم نے کہا اب سیر ہو کر کھجوریں کھانے کو ملیں گی کتاب الاطعمہ میں منصور بن عبدالرحمٰن عن امہ صفیہ بنت شیبہ عن عائشہ سے گزرا نبی اکرم جب فوت ہوئے ہمیں پیٹ بھر کر کھجوریں کھانے کو ملنا شروع ہوگئی تھیں، ابن عمر کی حدیث میں ہے فتحِ خیبر کے بعد ہم نے سیر ہو کر کھجوریں کھائیں، حق یہ ہے کہ ہجرت سے قبل اکثر مسلمان تنگدستی کے عالم میں تھے بالخصوص مکہ میں ہجرت کے بعد بھی ان کی اکثریت کی یہی حالت تھی تو انصار نے منازل و منائح (یعنی گھر پیش کئے اور باغات کی پیداوار استعمال کرنے کو دی) کے ساتھ ان کی مواسات کی، جب نضیر اور مابعد مفتوح ہوئے تو مہاجرین نے ان کے منائح انہیں واپس کر دئے جیسا کہ کتاب الھبہ میں اس کا واضح بیان گزرا، اسی سے قریب آپ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ کی ذات میں مجھے وہ ایذائیں دی گئیں جو کسی کو نہ دی گئیں مجھ پر تیس دن ایسے آئے کہ میرے لئے اور بلال کیلئے کوئی طعام نہ تھا مگر کچھ شیٔ جو بلال کی بغل میں ہوتی، اسے ترمذی نے نقل کیا اور صحیح قرار دیا، ابن حبان نے بھی اسے بالمعنی تخریج کیا، ہاں نبی اکرم نے توسع اور تبسط فی الدنیا کے امکان کے باوجود اس حالت کو اختیار فرمایا جیسا کہ ترمذی نے ابوامامہ سے نقل کیا ہے کہ میرے رب نے مجھے پیشکش کی تھی کہ میرے لئے مکہ کی وادی بطحاء کو سونے کا بنا دے، میں نے کہا نہیں اے رب لیکن میں تو چاہتا ہوں کہ ایک دن سیر ہو کر کھاؤں اور ایک دن بھوکا رہوں اور جب بھوکا ہوں تو تیری طرف تضرع کروں اور جب سیر ہوں تو تیرا شکر گزار بنوں، اس بارے حدیثِ عائشہ کا آگے ذکر کروں گا۔

- 6455 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ هُوَ الأَزْرَقُ عَنْ مِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ عَنْ هِلاَلٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا أَكَلَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ أَكْلَتَيْنِ فِي يَوْمٍ إِلاَّ إِحْدَاهُمَا تَمْرٌ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ آلِ محمد نے کبھی ایک دن میں دا کھانے نہیں تناول کئے مگر ان میں سے ایک کھجور تھی۔

شیخِ بخاری بغوی جبکہ ہلال سے مراد ابن حمید وزان ہیں۔ (ما أكل آل محمد) احمد بن منیع عن اسحاق ازرق سے یہاں مذکور سند کے ساتھ روایت میں آل کا لفظ محذوف ہے، پہلے گزرا کبھی آل محمد کے اطلاق سے خود آپ کی ذاتِ اقدس مراد ہوتی ہے۔ (أكلتين في يوم إلا الخ) اس میں اشارہ ہے کہ ان کے ہاں دیگر کی نسبت کھجوروں کا حصول آسان تھا اس کا سبب جو سابقہ سطور میں ذکر ہوا، یہ اشارہ بھی ملا کہ کئی دفعہ ایک دن میں ایک ہی دفعہ کھانا میسر ہوتا اگر دو دفعہ طعام ملتا تو دو میں سے ایک کھجوریں ہوتیں مسلم کے

ہاں وکیع عن مسعر کے طریق سے یہ الفاظ ہیں: (ما شبع آل محمد یومین بِنْ خبز البر إلا واحدهما تمر) ابن سعد نے عمران بن یزید مدنی (حدثنی والدی) کے حوالے سے ذکر کیا کہ حضرت عائشہ نے ہمیں بتلایا کہ نبی اکرم دنیا سے چلے گئے اور کبھی ایسا نہ ہوا کہ ایک دن میں دو مرتبہ پیٹ بھر کر کھانا کھایا ہو اگر کبھی کھجوریں پیٹ بھر کر کھاتے تو اس روز جو کی روٹی سیر ہو کر نہ کھاتے اور اگر کبھی روٹی سیر ہو کر کھاتے تو کھجوروں سے سیر نہ ہوتے تو اس میں کلی طور سے دونوں کے ترک کی بات نہیں، بخاری نے الاطعمہ میں اس کے جواز کا باب باندھا تھا اور اس کے تحت یہ حدیث تخریج کی تھی: (کان یأکل القثاء بالرطب)۔

- 6456حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا النَّضْرُ عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ فِرَاشُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَدَمٍ وَحَشْوُهُ مِنْ لِيفٍ

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک کا بستر چمڑے کا تھا اور اس میں کھجور کی چھال بھری ہوئی تھی۔

نضر سے مراد ابن شمیل ہیں۔ (کان فراش رسول الخ) ابن ماجہ کے ہاں ابن نمیر عن ہشام کی روایت میں ہے: (کان ضجاع رسول اللہ ﷺ أدما حشوه لیف) ضجاع سونے کا بستر، کتاب اللباس کے باب (ما کان النبی ﷺ یتجوز من اللباس والبسط) میں حضرت عمر کی قصہ ظہار بارے طویل حدیث گزری جس میں تھا کہ نبی اکرم چٹائی پر آرام فرما تھے اور آپ کے پہلو پر اس کے نشان ظاہر تھے اور سر کے نیچے کھجور کی چھال سے بھرا چمڑے کا تکیہ تھا، اسے بیہقی نے دلائل میں حضرت انس سے اس کا نحو نقل کیا اس میں مرفقہ کی بجائے (وسادۃ) کا لفظ ہے، شعبی عن مسروق عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ ایک عورت میرے پاس آئی: (فرأت فراش النبی ﷺ عباء ة مثنیة) تو واپس جا کر (فبعثت إلی بفراش حشوه صوف)(یعنی اون سے بھرا گدا بھیج دیا) نبی اکرم آئے اسے دیکھا تو فرمایا اے عائشہ اسے واپس کر دو بخدا اگر چاہوں تو اللہ تعالی میرے ساتھ سونے اور چاندی کے پہاڑ چلا دیتا، احمد اور طیالسی کے ہاں ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم چٹائی پر آرام فرما ہوئے اس کے نشان آپ کے پہلو پر ظاہر ہوئے کسی نے کہا کیا کوئی نرم بستر آپ کیلئے مہیا نہ کر دیں؟ فرمایا: (ما لِیَ و للدنیا؟ إنما أنا و الدنیا کراکب اسْتَظَلَّ تحت شجرة ثم راحَ و تَرَکَها)(یعنی مجھے دنیا سے کیا لینا دینا؟ میری اور دنیا کی مثال ایک مسافر کی سی ہے جو کسی درخت تلے کچھ ستائے پھر چلتا بنے)۔

- 6457حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ كُنَّا نَأْتِي أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ وَخَبَّازُهُ قَائِمٌ وَقَالَ كُلُوا فَمَا أَعْلَمُ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَغِيفًا مُرَقَّقًا حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ وَلَا رَأَى شَاةً سَمِيطًا بِعَيْنِهِ قَطُّ

أطرافه 5385، - 5421 (ترجمہ کیلئے جلد ۸،ص: ۷۲۵)

کتاب الاطعمہ کے باب (الخبز المرقق) میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 6458حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ ﷺ قَالَتْ كَانَ يَأْتِي عَلَيْنَا الشَّهْرُ مَا نُوقِدُ فِيهِ نَارًا إِنَّمَا هُوَ التَّمْرُ وَالْمَاءُ إِلَّا أَنْ نُؤْتَى بِاللُّحَيْمِ

أطرافه 2567، - 6459 (ترجمہ کیلئے جلد ۴،ص: ۲۴)

6459 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُومَانَ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لِعُرْوَةَ ابْنَ أُخْتِي إِنْ كُنَّا لَنَنْظُرُ إِلَى الْهِلَالِ ثَلَاثَةَ أَهِلَّةٍ فِي شَهْرَيْنِ وَمَا أُوقِدَتْ فِي أَبْيَاتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَارٌ فَقُلْتُ مَا كَانَ يُعِيشُكُمْ قَالَتِ الْأَسْوَدَانِ التَّمْرُ وَالْمَاءُ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ جِيرَانٌ مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ لَهُمْ مَنَائِحُ وَكَانُوا يَمْنَحُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَبْيَاتِهِمْ فَيَسْقِينَاهُ

طرفاه 2567، - 6458 (سابقہ)

دوطرق سے حدیثِ عائشہ نقل کی دوسری نسفی اور ابوذر کے نسخوں سے ساقط ہے یہ کتاب الھبہ میں سب کے ہاں موجود ہے، پہلی سند میں یحی سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (باللحیم) اس میں مصغراً ہی ہے، قلت کی طرف اشارہ مراد ہے دوسرے طریق میں ابن ابی حازم سے مراد عبدالعزیز بن سلمہ بن دینار ہیں اس میں تین مدنی تابعین ہیں: ابوحازم، یزید اور عروہ۔ (ابن أختي) حرفِ نداء کے حذف کے ساتھ۔ (الهلال ثلاثة أهلة الخ) تیسرے ہلال سے مراد تیسرے ماہ کا ہلال جو دو ماہ مکمل ہونے پر دیکھا جاتا ہے اس کی رؤیت سے تیسرا ماہ شروع ہو جاتا ہے ابن سعد کے ہاں سعید عن ابو ہریرہ کی روایت میں واقع ہے: (كان يمر برسول الله ﷺ هلال ثم هلال لا يوقد في شيء من بيوته نار لا لخبز ولا لطبخ)۔ (فقلت ما يعيشكم) یاء کی پیش کے ساتھ، کہا جاتا ہے: (أعاشهُ الله أى أعطاه العيش) ابوسلمہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فقلت ما طعامكم) اس میں ثانی حال کی طرف اشارہ ہے جو قریظہ وغیرہ کی فتح کے بعد تھا، اسی سے وہ جو ترمذی نے حضرت زبیر سے روایت کیا کہ جب آیت: (ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ)[التكاثر : ۸] نازل ہوئی میں نے کہا یہ کس نعیم کی بات ہے جس کی بابت ہم سے سوال ہوگا؟ ہم تو اسودان: تمر اور ماء ہی کھاتے ہیں، تو فرمایا: (إنه سيكون)(بے شک یہ عنقریب ہوگا) صغانی لکھتے ہیں اسودان کے لفظ کا کھجور اور پانی پر اطلاق ہوتا ہے جبکہ سواد (یعنی سیاہی) صرف کھجور کے لئے ہوتی ہے نہ کہ پانی کیلئے تو تغلیبا دونوں کو ایک ہی صفت کے ساتھ موصوف کیا گیا، جب دو اشیاء باہم مقترن ہوں تو اشہر کے اسم کے ساتھ مسمّی کر دیا جاتا ہے، ابو زید سے منقول ہے کہ پانی کو بھی اسود کہہ لیتے تھے، ایک شعر کو بطورِ استشہاد پیش کیا بقول ابن حجر ان کی بات محلِ نظر ہے، کبھی خفت اور کبھی شرف موضعِ شہرت میں واقع ہو جاتے ہیں جیسے ابوبکر وعمر کو عمرین اور شمس وقمر کو قمرین کہہ دیتے ہیں۔

(جيران من الأنصار) ابو ہریرہ کی روایت میں: (جزاهم الله خيرا) بھی مزاد ہے۔(كان لهم منائح) منیحۃ کی جمع، ترمذی کی اور صحت کا حکم لگایا، ابن عباس سے روایت میں ہے کہ کئی کئی ایام نبی اکرم اور آپ کے اہل خانہ خالی پیٹ سو جاتے رات میں کھانے کو کچھ نہ ملتا ابن ماجہ کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس تازہ کھانا لایا گیا آپ نے تناول کیا پھر فرمایا الحمد للہ! میرے پیٹ میں اتنے اتنے ایام سے تازہ کھانا نہ گیا تھا، اس کی سند حسن ہے حدیث کے شواہد میں سے جو ابن ماجہ نے بسند صحیح حضرت انس سے روایت کیا کہتے ہیں کئی مرتبہ نبی اکرم کو یہ کہتے سنا: (و الذى نفس محمد بيده ما أصبح عند آل محمد صاع حَبّ ولا صاع تمر) اور تب آپ کی نو ازواج مطہرات تھیں ابن ماجہ کے ہاں ابن مسعود کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے۔

- 6460حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اللَّهُمَّ ارْزُقْ آلَ مُحَمَّدٍ قُوتًا

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے یہ دعا فرمائی اے اللہ! آلِ محمد کو بس اتنا رزق عطا فرما جس میں ان کا گزارہ ہوتا رہے

(عن أبیه) یہ فضیل بن غزوان ہیں عمارہ سے ابن قعقاع اور ابوزرعہ سے مراد ابن عمرو بن جریر ہیں۔ (اللھم ارزق آل محمد قوتا) یہاں یہی واقع ہوا مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں اعمش عن عمارہ کی روایت میں ہے: (اللھم اجعل رزق آل محمد قوتا) یہی معتمد ہے، کہ لفظِ اول صالح ہے کہ صرف اس دن کی غذا کی طلب میں دعاء ہو بخلاف لفظِ ثانی کے کہ یہ احتمالِ ثانی کو معین کرتا ہے اور دال علی الکفاف ہے، سابقہ باب میں اس کی تقریر گزری اسی پر ابن بطال نے شرح کی اور لکھا اس میں کفاف کی فضیلت کی دلیل، دنیا سے اخذ بلغہ (یعنی گزارے لائق مقدار خوراک کا حصول) اور اس سے مافوق سے تزہُد اور اغراض اور باقی کو فانی پر ترجیح دینا ثابت ہوا تو امت کو چاہئے کہ اس میں آپ کی اقتداء کرے! قرطبی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ آپ نے طلبِ کفاف کیا اور اس حالت میں انسان غنیٰ اور فقر دونوں کی آفات سے سلامتی میں ہے۔

اسے مسلم نے (الزکاۃ) ترمذی نے (الزھد) اور نسائی نے (الرقائق) میں نقل کیا۔

- 18باب الْقَصْدِ وَالْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْعَمَلِ (اعتدال کی روش اور عمل پر ہمیشگی کرنا)

قصد فتحِ قاف اور صادِ ساکن کے ساتھ (ھو سلوك الطریق المعتدلة) (ہموار راستوں میں چلنا) یعنی اس کا استحباب، آگے ذکر ہوگا کہ سداد کو قصد کے ساتھ مفسر کیا ہے کہ اسی سے مناسبت ظاہر ہوتی ہے۔ (و المداومة علی العمل) یعنی عملِ صالح! اس کے تحت آٹھ احادیث ذکر کیں اکثر مکرر ہیں اور بعض میں بعض پر زیادت ہے ان سب کے مشتمل علیہ کا محصل عملِ صالح کی مداومت پر ترغیب ہے اگرچہ قلیل ہو اور یہ کہ جنت میں کوئی اپنے عمل کے بل بوتے پر داخل نہ ہوگا بلکہ اللہ کی رحمت کے طفیل! نماز میں نبی اکرم کی جنت وجہنم کی رؤیت کا قصہ مذکور ہے اول مقصودِ ترجمہ جبکہ ثانی کا ذکر استطراداً ہوا اس کا بھی ترجمہ کے ساتھ تعلق ہے جبکہ ثالث بطریق خفی اس سے متعلق ہے۔

- 6461حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَشْعَثَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ سَمِعْتُ مَسْرُوقًا قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ أَيُّ الْعَمَلِ كَانَ أَحَبَّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَتِ الدَّائِمُ قَالَ قُلْتُ فَأَيَّ حِينٍ كَانَ يَقُومُ قَالَتْ كَانَ يَقُومُ إِذَا سَمِعَ الصَّارِخَ

أطرافه 1132، - 6462.

ترجمہ: مسروق کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا نبی پاک کو کس قسم کا عمل زیادہ پسند تھا؟ کہا ہیشگی والا، پھر پوچھا قیامِ شب کس وقت کرتے تھے؟ کہا جب مرغ کی آواز سنتے۔

شیخ بخاری عبداللہ بن عثمان بن جبلہ بن ابورواد ہیں، اشعث سے مراد ابن سلیم بن اسود ہیں ان کے والد کی کنیت ابوشعثاء تھی

اوراسی کے ساتھ اشہر تھے، یہ حدیث اس سند کے ساتھ کتاب التہجد کے باب(من نام عند السحر) میں مشروحا گزری ہے، صارخ سے مراد مرغ ہے۔(قلت فی أی حین الخ)نسخہ کشمیہنی میں: (فأی حین) ہے وہاں یہ الفاظ ذکر ہوئے تھے: (قلت متی کان یقوم) اس کے بعد ابواحوص عن اشعث سے یہ الفاظ نقل کئے: (إذا سمع الصارخ قام فصلی) مختصراً، مسلم نے اسے اسی طریق کے ساتھ بتمامہ نقل کیا ہےاوراس میں یہ بھی ذکر کیا: (قلت أی حین کان یصلی)۔

- 6462حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي يَدُومُ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ

أطرافه 1132، - 6461 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۴۱)

(الذی یدوم الخ) یہ ماسبق کی تفسیر ہے نبی اکرم کے الفاظ سے بھی یہ تفسیر ثابت ہے جیسا کہ آمدہ روایت میں ہے۔

- 6463حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ قَالُوا وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَىْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ .وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا

أطرافه 39، 5673، - 7235

ترجمہ:ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا کسی بھی شخص کواس کے عملوں کی وجہ سے نجات نہ ہوگی، لوگوں نے کہا کیا آپ کو بھی نہیں؟ تو رسول اللہ نے فرمایا ہاں! مجھے بھی نہیں مگر یہ کہ اللہ تعالی کی رحمت مجھ کو ڈھانپ لے اور فرمایا میانہ روی سے عمل کرو اور اللہ سے قربت حاصل کرواور صبح وشام اور پچھلی رات میں عبادت کرواور میانہ روی سے عمل کرنا تمہیں منزل مقصود (یعنی جنت) تک پہنچادے گا۔

(لن ینجی أحد الخ) طیالسی کی ابن ابی ذئب سے روایت میں ہے: (ما منکم من أحد ینجیه عمله) ابونعیم نے ان کے طریق سے نقل کیا، کفارۃ المرض میں ابوعبید عن ابوہریرہ سے یہ الفاظ گزرے: (لم یُدخل أحداً عمله الجنة) مسلم نے بھی اسے باب کی چوتھی حدیثِ عائشہ کی مانند نقل کیاان کی ابن عون عن ابن سیرین عن ابوہریرہ سے روایت میں ہے: (لیس أحد منکم ینجیه عمله)اعمش عن ابوصالح عن ابوہریرہ کے طریق سے ہے: (لن ینجو أحد منکم بعمله) ان کی حدیثِ جابر میں ہے: (لا یدخل أحدا منکم عمله الجنة ولا یجیره من النار) ابن بطال اس حدیث اورآیت: (وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [الزخرف: ۷۲] کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آیت کواس امر پر محمول کرنا ہوگا کہ جنت کی مختلف منازل کا حصول اعمال کے سبب ہوگا کیونکہ جنت کے متفاوت درجات ہیں جن کا تعلق تفاوتِ اعمال سے ہےاوراس حدیث کو (مطلقا) دخولِ جنت اوراس میں خلود پر محمول کیا جائے گا (خلود کا لفظ زائد ہے کیونکہ جوایک مرتبہ جنت میں داخل ہوگیا اس کے لئے خلود ہی ہے) پھر اس جواب پر قرآن کی یہ آیت وارد کی: (سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ

تَعۡمَلُوۡنَ)[النحل : ۳۲] تو تصریح کی کہ جنت میں دخول بھی اعمال کے سبب ہے، اس کا یہ جواب دیا کہ یہ اجمال ہے جس کی حدیث نے تبیین کی، تقدیر یہ ہے کہ جنت کے منازل اور اس کے محلات میں اپنے اعمال کے سبب داخل ہو جاؤ اصلِ دخول مراد نہیں پھر لکھتے ہیں جائز ہے کہ حدیث آیت کی مفسر ہو اور تقدیراً اپنے اعمال کے باوصف اللہ تعالی کی رحمت اور اس کے اپنے پر تفضّل کے باعث جنت میں داخل ہو جاؤ کیونکہ جنت کی منازل کا (اہل جنت کے درمیان) اقتسام خالصۃً اس کی رحمت سے ہے اسی طرح دخولِ جنت بھی کہ اس نے نیک اعمال کرنے کی توفیق دی ہے اور اس کی اپنے بندوں کی مجازات میں سے کوئی شئ اس کی رحمت وفضل سے خالی نہیں ہے، ابتداء ان کی تخلیق کر کے ان پر تفضّل کیا پھر انہیں رزق اور (دین اسلام اور نیک اعمال کی) تعلیم وہدایت دے کر! عیاض کہتے ہیں طریقِ تطبیق یہ ہے کہ حدیث آیت کے مجمل کیلئے مفسر ہے تو ابن بطال کی کلامِ اخیر کی مانند نقل کیا اور یہ کہ اللہ کی ہی یہ رحمت ہے کہ عملِ صالح کی توفیق دی اور طاعت کی ہدایت دی اور اس سب کا عامل (فقط) اپنے عمل سے مستحق نہ ہو سکتا تھا،

ابن جوزی کہتے ہیں اس کلام سے چار جوابات متحصل ہوتے ہیں : ۱۔ کہ عمل کی توفیق اللہ کی رحمت سے ہے اور اگر اللہ کی رحمتِ سابقہ نہ ہوتی تو نہ ایمان کا حصول ہوتا اور نہ اطاعت کا جس کے ساتھ نجات کا حصول ہے، ۲۔ عبد کے منافع (یعنی غلام جو کچھ کماتا ہے) اس کے آقا کے ہی ہوتے ہیں تو اس کا عمل اس کے آقا کے استحقاق میں ہے تو اس پر جو بھی انعام دے یہ اس کی مہربانی ہوگی، ۳۔ بعض احادیث میں وارد ہوا ہے کہ نفسِ دخول اللہ کی رحمت کے ساتھ جبکہ اقتسامِ درجات اعمال کی بدولت ہے، ۴۔ کہ اعمالِ طاعات تو ایک مختصر سے عرصہ میں تمام پذیر ہو جاتے ہیں جبکہ ثواب نہ ختم ہونے والی شئ ہے تو ایسا انعام جو غیر نافد (یعنی غیر فانی) ہے اس امر کی جزا میں جو نافد ہے فضل ہی کی بدولت ہوگا نہ کہ ان اعمال کے مقابلہ میں، کرمانی کہتے ہیں (بما کنتم تعملون) کی باء سببیہ نہیں بلکہ برائے الصاق (ساتھ ملانا) یا مصاحبت ہے ای (ورثتموها ملابسة أو مصاحبة) یا برائے مقابلہ ہے جیسے اس مثال میں: (أعطيت الشاة بالدرهم) اس اخیر پر شیخ جمال الدین ابن ہشام نے المغنی میں جزم کیا تو ان سے سبقت لے جاتے ہوئے لکھا کہ باء برائے مقابلہ بھی آتی ہے اور یہ اعواض (عوض کی جمع) پر داخل ہوتی ہے جیسے: (اشتريته بألف) اسی سے ہے: (أُدۡخُلُوا الۡجَنَّةَ بِمَا كُنۡتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ)[النحل : ۳۲] اور یہ برائے سببیہ مقدر نہیں جیسے معتزلہ کا قول ہے اور جیسے سب نے اس حدیث میں قرار دیا: (لن يدخل أحد كم الجنة بعمله) کیونکہ عوض کے بدلے عطا کیا جانے والا کبھی اسے مجاناً (یعنی بلا عوض) بھی عطا کر دیا جاتا ہے بخلاف مسبب کے کہ یہ بغیر سبب کے موجود نہیں ہوتا، کہتے ہیں اس توجیہ پر آیت اور حدیث کے مابین تعارض ختم ہو جاتا ہے، بقول ابن حجر ان سے قبل ابن قیم نے یہی بات اپنی کتاب (مفتاح دار السعادة) میں لکھی ہے کہ مقتضی للدخول باء غیر بائے ماضیہ ہے تو اول سببہ اور اس امر پر دال ہے کہ اعمال دخول کا سبب اور اس کو مقتضی ہیں جیسے سارے اسباب اپنے مسببات کے مقتضی ہوتے ہیں اور ثانی بالمعاوضہ ہے جیسے کہا جائے: (اشتريت منه بكذا) تو خبر دی کہ دخولِ جنت کسی کے عمل کے مقابلہ میں نہیں اور اگر اللہ کی بندے پر رحمت نہ ہو تو اسے جنت میں داخل نہ کرے کیونکہ مجرد عمل خواہ کتنا تناہی ہو دخولِ جنت کا موجب نہیں اور نہ اس کے لئے عوض ہو سکتا ہے اس لئے کہ اگرچہ یہ اس وجہ پر واقع ہوا ہو جو اللہ کو پسند ہے مگر اللہ کی نعمت کا مقابلہ نہیں کر سکتا بلکہ تمام اعمال مل کر بھی کسی ایک نعمت کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتے تو اس کے سارے انعامات ان پر شکر ادا کرنے کو مقتضی ہیں لیکن کوئی حق

الشکر ادا نہیں کر سکتا تو اگر اس حالت میں اسے تعذیب ملے تو وہ ظالم نہیں ہوگا اور اگر اس حالت میں اس پر رحم کیا تو یہ اس کی ایسی رحمت ہوگی جو اس کے عمل سے بہتر ہے جیسا کہ حضرت ابی بن کعب کی حدیث میں ہے جسے ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ذکرِ قدر میں نقل کیا اس میں ہے: (لو أنَّ الله عَذَّبَ أهلَ سماواته و أرضِهِ لَعَذَّبَهُمْ و هو غيرُ ظالِمٍ و لَوْ رَحِمَهُمْ كانت رحمتُه خيرا لهم) (یعنی اگر اللہ اہلِ سماوات وارض کو عذاب دے تو وہ ظالم شمار نہ ہوگا اور اگر ان پہ رحمت کرے تو اسکی رحمت ان کیلئے بہتر ہے)

کہتے ہیں یہ جبریہ کے ساتھ (اہل سنت کی طرف سے) فصل الخطاب ہے جنہوں نے انکار کیا کہ اعمال دخولِ جنت کا ہر وجہ سے سبب ہو سکتے ہیں اور قدریہ کیلئے بھی جن کا دعویٰ ہے کہ جنت عمل کا عوض اور اس کی ثمن (یعنی قیمت) ہے اور اس میں دخول محض اعمال کی بدولت ہے، یہ حدیث ان دونوں کے ادعاء کا ابطال کرتی ہے بقول ابن حجر کرمانی نے جائز قرار دیا کہ مراد یہ ہو کہ دخول عمل کے ساتھ نہیں اور ارث سے مستفاد ادخال عمل کے ساتھ ہے، یہ بات اگرچہ اس آیت کی توجیہہ میں تو ماشی ہے (مناسب): (أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُون) [الأعراف: ۴۳] مگر اس آیت میں نہیں: (ادخلوا الجنة بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُون)[الزخرف: ۷۲]، آیت وحدیث کے مابین تطبیق کے ضمن میں میرے لئے ایک اور جواب یہ ظاہر ہوا ہے کہ حدیث کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ عمل اپنے عمل ہونے کی حیثیت سے عامل کو دخولِ جنت کا فائدہ نہ دے گا جب تک وہ (بارگاہ الٰہی میں) مقبول نہ ہو اور یہ معاملہ اللہ پر منحصر ہے اور اس کا حصول فقط اس کی رحمت کا مرہونِ مَنت ہے، اس پر آیت (أُدْخُلُوا بما كُنْتُمْ تَعْمَلُون) کا معنی ہوگا کہ جو تم عملِ مقبول کیا کرتے تھے، اس پر یہ ضار نہیں کہ باء مصاحبت کیلئے ہے یا الصاق یا مقابلہ کیلئے اس سے اس کا سببیہ ہونا بھی لازم نہیں، کہتے ہیں پھر نووی کو دیکھا کہ جزم کیا کہ ظاہرِ آیات یہ ہے کہ دخولِ جنت اعمال کے سبب ہے اور ان کے اور حدیثِ ہذا کے مابین تطبیق یہ ہے کہ نیک اعمال کی توفیق وہدایت اور اخلاص وقبول صرف اللہ کی رحمت کا محتاج ہے تو یہ کہنا صحیح ہے کہ کوئی اپنے مجرد عمل سے جنت میں داخل نہ ہوگا اور یہی مرادِ حدیث ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ عمل کے سبب جنت میں داخل ہوا جس کا صدور اللہ کی رحمت سے ہوتا ہے، کرمانی نے آخری توجیہہ کا رد کیا کہ یہ صریح الحدیث کے برخلاف ہے، مازری کہتے ہیں اہلِ سنت کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے اہلِ طاعت کو ثواب دینا اس کا فضل ہے اور عاصیوں سے بدلہ لینا اس کا عدل ہے، دونوں میں کوئی بھی ثابت نہیں مگر سمع کے ساتھ، اسے حق ہے کہ مطیع کو عذاب اور عاصی پر انعام کر دے لیکن اس نے خود خبر دی ہے کہ وہ ایسا کرتا نہیں ہے اور اس کی خبر صدق ہے جس کا برخلاف نہیں ہوتا، یہ حدیث ان کی رائے کی تقویت اور معتزلہ کا رد کرتی ہے جنہوں نے اپنی عقول کے ساتھ اعواضِ اعمال کا اثبات کیا ہے، اس بابت ان کے ہاں خبطِ کثیر ہے جس کی تفصیل طویل ہے۔

(قالوا ولا أنت الخ) مسلم کی بشر بن سعید عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (فقال رجل) ان کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا، کرمانی کہتے ہیں جب تمام لوگ جنت میں داخل نہیں ہوں گے مگر اللہ کی رحمت کی سہارے تو نبی اکرم کے تخصیص بالذکر کی حکمت یہ ہے کہ آپ جیسی ذات بھی صرف اللہ کی رحمت کے سہارے ہی جنت میں داخل ہوگی تو دیگر کا ایسا ہونا تو بطریق اولیٰ ہوا، بقول ابن حجر ان سے قبل اس معنی کی تقریر رافعی نے اپنی امالی میں کی ہے جنہوں نے لکھا جب نبی اکرم کا اجرِ طاعت نہایت اعظم اور عبادت میں آپ کا عمل اقوم ہے تو آپ سے کہا گیا کہ آپ بھی نہیں؟ یعنی آپ بھی اتنے عظیم القدر ہونے کے باوجود مجرد عمل سے جنت میں داخل نہ ہوں

گے؟ تو فرمایا ہاں میں بھی اس کے لئے اللہ کی رحمت کا محتاج ہوں، مسلم کے ہاں حدیثِ جابر میں صریحاً ہے: (وَلا أنا إلا برحمة من الله تعالیٰ)۔

(يتغمدني) سہیل کی روایت میں ہے: (إلا أن يتدارکني)۔ (برحمة) ابوعبید کی روایت میں ہے: (بفضل و رحمة) کشمیہنی کے ہاں: (بفضل رحمته) ہے اعمش کی روایت میں: (برحمة و فضل) ہے، بشر بن سعید کی روایت میں ہے: (منه برحمة) ابن عون کے ہاں: (بمغفرة و رحمة) ہے، ابن عون کہتے ہیں یہ کہتے ہوئے ہاتھ سے سر کی طرف اشارہ کیا گویا (يتغمدني) کی تفسیر کی، بقول ابوعبید تغمد کا معنی ستر ہے، میرا خیال ہے یہ (غِمْد السيف) سے ماخوذ ہے (یعنی نیام) کیونکہ جب تلوار کو اس میں ڈال لیا تو اسے مستور کر لیا، رافعی کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ عامل کو مناسب نہیں کہ طلبِ نجات اور نیلِ درجات کے ضمن میں اپنے عمل پر بھروسہ کرے کیونکہ اس نے صرف بتوفیق ایزدی یہ اعمال کئے ہیں اور اللہ کے بچانے سے ہی گناہوں سے محفوظ رہا تو یہ سب اس کا فضل اور اس کی رحمت ہے۔

(سددوا) بشر بن سعید عن ابی ہریرہ کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (ولكن سددوا) اس کا معنی ہے: (اقصدوا السداد أي الصواب) اس استدراک کا معنی یہ ہے کہ کبھی مذکورہ نفی سے فائدۂ عمل کی نفی باور کی جا سکتی ہے کہ پھر عمل کرنے کا کیا فائدہ؟ تو گویا کہا بلکہ عمل کا بھی فائدہ ہے وہ یہ کہ عمل وجودِ رحمت کی علامت ہے جو عامل کو جنت کا حقدار بنائے گی تو فرمایا تم (اپنی جگہ) عمل کرتے رہو اور اپنے عمل کے ساتھ قصدِ صواب کرو یعنی اخلاص وغیرہ سے اتباعِ سنت تاکہ تمہارا عمل مقبول ہو اور تم پر رحمت کا نزول ہو۔

(و قاربوا) یعنی افراط نہ کرو کہ عبادت میں اپنے آپ کو ہلکان کر لو تاکہ اس وجہ سے تمہیں ملال لاحق ہو کہ پھر عمل ہی چھوڑ بیٹھو اور تفریط کا شکار ہو جاؤ، بزار نے محمد بن سوقہ عن ابن منکدر عن جابر سے اسے تخریج کیا مگر اس کے مرسل ہونے کی تصویب کی ابن مبارک کی الزہد میں عبداللہ بن عمرو کی موقوف روایت اس کی شاہد ہے اس کے الفاظ ہیں: (إن هذا الدين متين فأَوْغِلُوا فيه بِرِفْقٍ ولا تُبَغِّضُوا إلى أنفسكم عبادةَ الله فإنَّ الْمُنْبَتَّ لا أرضاً قطعَ ولا ظَهْراً أبقى) منبت نون، باء اور تائے ثقیلہ کے ساتھ جو اپنی سواری کو تھکا دے اور اسے نہایت تیز دوڑائے، یہ بَت بمعنی قطع سے ماخوذ ہے یعنی (صار منقطعا) منزل تک نہ پہنچ سکا تو اگر سواری کے ساتھ رفق سے معاملہ کرتا تو اسے ضائع نہ کرتا اور اس طرح وہ اسے منزلِ مقصود تک پہنچا دیتی (أو غلوا) وغول سے ہے، کسی شیٔ میں دخول۔

(و اغدوا و روحوا الخ) طیالسی کی ابن ابوذئب سے روایت میں ہے: (و خطا من الدُّلْجَة) غدو سے مراد دن کے شروع حصہ میں چلنا اور رواح زوال کے بعد چلنا، دلجہ دال کی پیش اور سکونِ لام کے ساتھ اس کا فتح بھی جائز ہے رات میں چلنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: (سارَ دُلْجة من الليل) ای ساعةً، چونکہ پوری رات (قافلوں کا) چلنا مشکل ہوتا تھا تو یہ محاورہ بنا گویا اس میں پورے دن کے روزہ اور شب کے ایک حصہ کے قیام کی طرف اشارہ ہے اور تمام اوجہِ عبادت سے اس سے اعم کی طرف، اس میں ترغیب دلائی گئی ہے کہ عبادت میں رفق و اعتدال سے کام لیا جائے اور یہ ترجمہ کے موافق ہے اور اس سے دال علی السیر (الفاظ کے) ساتھ تعبیر کیا کیونکہ عابد اپنی جائے اقامت کی طرف چلنے والے سے مشابہ ہے کہ وہ بھی حقیقی جائے اقامت یعنی جنت کی طرف

سائر ہے۔(شيئا) فعل محذوف کی بنا پر منصوب ہے ای (افعلوا) کتاب الایمان کے باب (الدين يسر) میں ابسط کے ساتھ گزری۔(و القصد و القصد) علی الاغراء نصب کے ساتھ، ای (الزموا الطريق الوسط المعتدل)(یعنی درمیانے اور معتدل طریق کولازم پکڑو) اسی سے مسلم کی جابر بن سمرہ سے روایت میں ہے: (كانت خطبته قصدا) یعنی نہ زیادہ طویل اور نہ زیادہ قصیر، لفظ ثانی برائے تاکید ہے، میں اس حدیث کے سبب سے بھی واقف ہوا چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت جابر سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کا ایک شخص سے گزر ہوا جو ایک چٹان پر محو نماز تھا آپ آگے کسی کام سے چلے گئے پھر جب واپس وہاں سے گزرے تو ابھی وہ شخص نماز میں ہی مشغول تھا تو آپ ٹھہر گئے ہاتھوں کو اکٹھا کیا اور فرمایا: (أيها الناس عليكم القصد عليكم القصد)۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 6464حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاعْلَمُوا أَنْ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ وَأَنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ أَدْوَمُهَا إِلَى اللَّهِ وَإِنْ قَلَّ

طرفه - 6467 (اسی باب کی سابقہ احادیث کے ہم معنی ہے)

شیخ بخاری، اویسی اور سلیمان، ابن بلال ہیں۔(عن موسى بن عقبة) اسماعیلی اس کی محمد بن حسین مخزومی عن سلیمان بن بلال عن عبد العزیز بن مطلب عن موسی سے تخریج کے بعد لکھتے ہیں میں نے بخاری کی کتاب میں سلیمان اور موسی کے درمیان (عبد العزيز بن المطلب) نہیں دیکھا بقول ابن حجر یہی محفوظ ہے اور جو واسطہ انہوں نے مزاد کیا وہ غیر معتمد ہے کیونکہ ان کے ضعف پر اتفاق ہے یہ ابن زبالہ کے ساتھ معروف تھے، یہ ان امثلہ میں سے ہے جن کے مدنظر میں نے ابن صلاح کا تعاقب کیا ہے کیونکہ انہوں نے جزم کے ساتھ لکھا کہ مستخرجات میں جو زیادات واقع ہوتی ہیں ان کی صحت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ مخرج الصحیح پر خارج ہیں، وجہ تعاقب یہ ہے کہ مصنفینِ مستخرجات نے اس کے التزام کی تصریح نہیں کی، اگر کی بھی ہے تو اس پر پورا نہیں اترے، یہ اس کی امثلہ میں سے ہے کیونکہ ابن زبالہ شرطِ صحیح پر نہیں ہیں۔(و إن أحب الأعمال الخ) یہ بات آپ نے ایک سوال کے جواب میں کہی تھی آگے اس کا بیان آئے گا۔

اسے مسلم نے (التوبة) اور نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

- 6465حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّهَا قَالَتْ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ وَقَالَ اكْلَفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ

طرفاه 1969، - 1970

ترجمہ: حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک سے سوال ہوا اللہ کو کون سا عمل زیادہ محبوب ہے؟ فرمایا جو ہمیشگی سے کیا جائے چاہے قلیل ہو اور فرمایا اتنے اعمال کرو جو تمہاری استطاعت ہے۔

سعد بن ابراہیم سے مراد ابن عبد الرحمن بن عوف ہیں ان کے شیخ ابوسلمہ ان کے چچا ہیں۔(عن عائشة) نسائی نے ابن اسحاق جو سبیعی ہیں، عن ابوسلمہ عن ام سلمہ سے اسی حدیثِ عائشہ کے بالمعنی نقل کیا سعد بن ابراہیم کی روایت اقویٰ ہے کیونکہ ابوسلمہ ان کے ہم شہر اور رشتہ دار تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ ابوسلمہ نے دونوں ام المومنین سے اس کا سماع کیا ہو کیونکہ دونوں کا سیاق باہم متغایر ہے۔(سئل رسول الخ) سائل کی تعیین سے واقع نہ ہوسکا لیکن۔۔۔(آگے خالی جگہ ہے)۔(قال أدومها الخ) یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسئول عنہ احب الاعمال ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ کسی معین عمل کی بابت پوچھا تھا تو یہ جواب اس کے سوال کے مطابق نہیں بنتا، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ یہ سوال کتاب الصلاۃ، الحج اور بر الوالدین میں گزری آپ کی ایک حدیث کے بعد واقع ہوا تھا جب آپ نے نماز کے ساتھ جواب دیا پھر برّ الخ پھر اختتام اس بات پر کیا تھا کہ کسی بھی عملِ بر پر مداومت چاہے وہ عمل مفضول ہی کیوں نہ ہو اللہ کو اس عمل سے زیادہ پسند ہے جو اگرچہ اس سے اعظم ہے لیکن اس میں مداومت نہیں۔

(و قال) یعنی نبی اکرم نے، اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔(اکلفوا) لام پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں بقول ابن تین یہ لغت میں زبر کے ساتھ ہے اور ہم نے اسے پیش کے ساتھ روایت کیا ہے مراد کسی شئ کے ساتھ اس کی غایت (یعنی انتہا) تک پہنچ جانا، کہا جاتا ہے: (كلفت بالشيء) جب اس کے ساتھ مشغوف ہو، بعض شراح نے نقل کیا کہ یہ فتحِ ہمزہ اور کسرِ لام کے ساتھ مروی ہے یعنی رباعی سے، اس کا رد کیا گیا کہ (أكلف بالشيء) مسموع نہیں، محب طبری کہتے ہیں كلف بالشیء (التولع به) ہے (یعنی مشغوف ہونا) تو عمل للالتزام و الملابسة (یعنی با قاعدگی سے عمل کرنا) کیلئے مستعار ہوا، اس کا ہمزہ وصلی ہے اس میں حکمت یہ ہے کہ مدیم للعمل ملازمِ خدمت ہے تو بابِ طاعت کو ہر وقت کھٹکھٹاتا رہتا ہے تو اس کثرتِ تردُّد (یعنی کثرت سے آمد و رفت) کے سبب برّ کے ساتھ وہ مجازیٰ ہے، یہ ایسے شخص کی مانند نہیں جو ملازمِ خدمت ہو پھر منقطع ہو جائے، اسی طرح اگر عامل اپنا عمل ترک کر دے تو وہ وصل کے بعد مُعرِض کی مانند ہو جائے گا لہذا متعرض للذم والجفاء ہے اسی لئے اس حافظِ قرآن کے لئے وعید وارد ہے جو بھلا دے، عمل سے یہاں مراد نماز اور روزہ وغیرہ عبادات ہیں۔

(ما تطيقون) یعنی حسب طاقت، حاصل یہ کہ آپ نے عبادت میں جِدّیت اختیار کرنے اور حدِ انتہاء تک اسے پہنچانے کا حکم دیا (یعنی آخر حیات تک نیک اعمال میں لگے رہو) لیکن اس قید کے ساتھ کہ ایسی مشقت اپنے اوپر نہ ڈال لیں جس کے باعث ادائیگی اعمال میں اکتاہٹ کا شکار ہو جائیں۔

- 6466 حَدَّثَنِي عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ سَأَلْتُ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ قُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ كَانَ عَمَلُ النَّبِيِّ ﷺ هَلْ كَانَ يَخُصُّ شَيْئًا مِنَ الأَيَّامِ قَالَتْ لاَ ، كَانَ عَمَلُهُ دِيمَةً وَأَيُّكُمْ يَسْتَطِيعُ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْتَطِيعُ

طرفه - 1987 (سابقہ).

جریر سے ابن عبد الحمید، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں یہ ابراہیم کے ماموں تھے حضرت عائشہ تک سب رواۃ کوفی ہیں۔(هل كان يخص الخ) یعنی کسی مخصوص عبادت کے ساتھ کہ انہی ایام میں کرتے ہوں دیگر میں

نہیں۔(قالت لا) اس میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ حضرت عائشہ ہی کی ایک روایت میں ثابت ہے کہ آپ کے اکثر روزے ماہِ شعبان میں ہوتے تھے جیسا کہ کتاب الصیام میں اس کی تقریر گزری پھر سنن میں ہے کہ آپ ایامِ بیض کے روزے رکھا کرتے تھے اس کا بیان بھی گزرا، جواب یہ دیا گیا کہ مراد کسی معین عبادت کی کسی خاص وقت میں تخصیص ہے، شعبان میں آپ کا اکثارِ صیام اسلئے تھا کہ آپ کو کثیر اوقات بخار ہو جاتا تھا اور کثرت سے جہادی مہمات میں نکلنا پڑتا تو بعض ان ایام میں افطار کرنا پڑتا جن میں آپ روزہ رکھنا چاہتے ہوتے تو اتفاق سے اس سب کی قضاء آپ کیلئے شعبان ہی میں ممکن ہوتی تو شعبان میں یہ اکثارِ صیام دیگر کی نسبت صورۃً تھا، اور جو ایام بیض ہیں تو آپ کسی بعینہا ایام میں ان کے روزوں پر مواظبت نہ کرتے تھے بلکہ کئی دفعہ مہینہ کی ابتداء میں کئی دفعہ اس کے وسط اور کئی دفعہ اس کے آخر میں روزے رکھتے اسی لئے حضرت انس نے (مخاطب سے) کہا تھا کہ تم چاہتے تو آپ کو کسی بھی دن روزہ دار کی حیثیت سے دیکھ سکتے تھے اور رات کے کسی بھی حصہ میں قیام کرنے والے، اس بارے کتاب الصیام میں مبسوط بحث گزری ہے۔
(كان عمله ديمة) یعنی صفتِ دوام کا حامل، دیمہ اصل میں ایسی بارش کو کہتے ہیں جو دھیمے انداز میں بلا رعد و برق (یعنی بلا گرج و چمک) کے مسلسل ہو رہی ہو پھر دیگر میں بھی اس کا استعمال ہوا اس کا اصل واو ہے جو ما قبل کے کسر کے سبب یاء میں بدل گئی۔(و أيكم يستطيع) یعنی کمیت اور کیفیت کے خشوع و خضوع اور اخبات و اخلاص میں۔

- 6467حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الزِّبْرِقَانِ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا فَإِنَّهُ لاَ يُدْخِلُ أَحَدًا الْجَنَّةَ عَمَلُهُ قَالُوا وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ قَالَ أَظُنُّهُ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ
.طرفه - 6464 (سابقہ نمبر)

6467م -وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ سَدِّدُوا وَأَبْشِرُوا وَقَالَ مُجَاهِدٌ (قَوْلاً سَدِيدًا) وَسَدَادًا صِدْقًا
ترجمہ: حضرت عائشہ نے نبی پاک سے بیان کیا درستی کے ساتھ عمل کرو اور خوش رہو، مجاہد نے (قولا سدیدا) کہا اور سدادا بھی ہے دونوں کا معنی صدق ہے۔

(محمد بن الزبرقان) یہ ابو ہمام اہوازی ہیں ابن مدینی اور دارقطنی وغیرہما نے انہیں ثقہ قرار دیا ابو حاتم رازی نے کہا صدوق ہیں ابن حبان نے الثقات میں شامل کیا اور لکھا کئی دفعہ غلطی بھی کر جاتے تھے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اس کی متابعت بھی موجود ہے۔(قال أظنه عن أبي النضر) ابو نضر سے مراد سالم بن ابو امیہ مدنی تیمی ہیں (أظنه) کے فاعل ابن مدینی ہیں گویا انہوں نے مجوز قرار دیا کہ موسی بن عقبہ نے یہ حدیث ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن سے نہ سنی ہو اور یہ کہ دونوں کے درمیان ابو نضر کا واسطہ ہو لیکن ایک اور طریق سے ظاہر ہے کہ دونوں کے مابین واسطہ موجود نہیں کیونکہ وہیب بن خالد نے موسی بن عقبہ سے اس کی روایت میں (سمعت أبا سلمة) ذکر کیا ہے اسی نکتہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے آگے عفان عن وہیب کا معلق طریق نقل کیا، عفان کا یہ طریق احمد نے موصول کیا

بیہقی نے شعب میں اسے ابراہیم حربی عن عفان سے تخریج کیا، مسلم نے حدیثِ مذکور بہزبن اسدعن وہب سے نقل کی ہے۔

(سددوا و أبشروا) متن کے ایک حصہ پر اقتصار کیا کیونکہ اصل غرض اتصالِ سند کا بیان تھا، احمد نے عفان سے اسے بتمامہ روایتِ ہمام کی مثل نقل کیا البتہ بعض الفاظ میں کچھ تقدیم وتاخیر ہے اسی طرح مسلم کے ہاں بہز کی روایت میں، اس کے آخر میں یہ زیادت ہے: (و اعلموا أَنَّ أَحبَّ العمل إلى الله أَدْوَمُه و إِنْ قَلَّ) کتاب اللباس میں اس حدیث کے نحو کیلئے ایک سبب کا ذکر گزرا اسے سعید بن ابوسعید مقبری عن ابوسلمہ عن عائشہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم تہجد کی ادائیگی کیلئے ایک چٹائی بچھا کر حجرہ کی شکل میں ایک گوشہ مخصوص کرلیا اور دن کے وقت اس پر بیٹھتے اب لوگوں نے آپ کی اقتداء میں تہجد میں شریک ہونا شروع کردیا حتی کہ کثیر تعداد جمع ہونے لگی تو (ایک شب) ان پر متوجہ ہوئے اور فرمایا: (یا أیہا الناس علیکم من الأعمال ما تطیقون) ایک اور سبب بھی ملا جسے ابن حبان نے حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں ذکر کیا، کہتے ہیں نبی اکرم کا گزر صحابہ کے ایک گروہ سے ہوا جو ہنس کھیل رہے تھے فرمایا اگر تم جانتے ہوتے جو میں جانتا ہوں تو کم ہنستے اور کثیر روتے! تو حضرت جبریل آئے اور کہا آپ کا رب آپ سے کہتا ہے کہ میرے بندوں کو مایوسی میں نہ ڈالو، تو آپ ان کی طرف واپس آئے اور فرمایا: (سددوا و قاربوا) (یعنی سیدھے سیدھے چلتے رہو اور غلو چھوڑو) ابن حزم نے بخاری کے کئی مواضع پر اپنی کلام میں لکھا کہ امر بالسداد والمقاربت کا معنی یہ ہے کہ نبی اکرم نے اشارہ دیا کہ آپ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہیں تو امت کو حکم دیا کہ تمام امور میں جن میں عبادات بھی شامل ہیں میانہ روی اختیار کریں کیونکہ ایسا کرنا عموما استدامت کا مقتضی ہوتا ہے۔

(و قال مجاهد سدیدا الخ) اکثر کے ہاں یہی ثابت ہے فریابی اور طبری وغیرہما کے ہاں ابن ابی نجیح عن مجاہد سے یہ منقول ہے: (قال سدادا و السداد بفتح أوله : العدل المعتدل الكافی و بالكسر ما یَسُدُّ الخلل) (یعنی سداد سین کی زبر کے ساتھ برابر، معتدل اور کافی جبکہ اسکی زیر کے ساتھ جو خلل کی درستی کرے) روایت میں زبر کے ساتھ واقع ہے مغلطائی نے زعم کیا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی، کہ طبری نے مجاہد کی یہ تفسیر موسی بن ہارون عن عمرو بن طلحہ عن اسباط عن سدی عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کی ہے، یہ فحش وہم ہے سدی کی ابن ابونجیح سے کوئی روایت نہیں اور نہ طبری نے یہ طریق تخریج کیا ہے انہوں نے تو اسے ایک اور طریق کے ساتھ سدی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے (قولا سدیدا) کی تفسیر میں نقل کیا: (قال القول السدید أن یقول لمن حضره الموت قَدِّمْ لِنَفسك و اتْرُكْ لِوَلَدِك) (یعنی قولِ سدید یہ ہے کہ مرتے شخص سے کہے اپنے آپ کیلئے آگے بھی بھیج اور اپنی اولاد کیلئے بھی کچھ باقی رکھ) اور مجاہد کا یہ اثر ورقاء عن ابن ابونجیح کے طریق سے نقل کیا، یزید بن زریع عن سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ سے (قولا سدیدا) کی تفسیر میں یہ نقل کیا: (قال عدلا یعنی فی منطقه و فی عمله قال و السداد الصدق) ابن ابوحاتم نے بھی اسے قتادہ سے نقل کیا، مبارک بن فضالہ عن حسن بصری سے: (قال صدقا) نقل کیا طبری نے کلبی سے بھی اس کا مثل نقل کیا، میرا خیال ہے کہ اصل سے ایک لفظ ساقط ہوا ہے جو غالبا یہ ہوسکتا ہے: (قال مجاهد سدادا وقال غیره صدقا) یا ممکن ہے صرف (أی) کا لفظ ساقط ہوا ہو گویا بخاری نے مجاہد کی بیان کردہ تفسیر کی تفسیر کرنا چاہی۔

- 6468حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ هِلَالِ بْنِ

عَلِيٌّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى لَنَا يَوْمًا الصَّلاَةَ ثُمَّ رَقِيَ الْمِنْبَرَ فَأَشَارَ بِيَدِهِ قِبَلَ قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ ، فَقَالَ قَدْ أُرِيتُ الآنَ مُنْذُ صَلَّيْتُ لَكُمُ الصَّلاَةَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مُمَثَّلَتَيْنِ فِي قُبُلِ هَذَا الْجِدَارِ فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6486، 7089، 7090، 7091، 7294، - 7295

ترجمہ: حضرت انس راوی ہیں کہ ایک دفعہ نبی پاک نے ہمیں نماز پڑھائی پھر منبر پہ چڑھے اور قبلہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا جب تمہیں نماز پڑھا رہا تھا تو مجھے جنت اور دوزخ اس دیوار میں ممثل کر کے دکھلائے گئے تو آج کے دن کی مانند میں نے خیر اور شر نہیں دیکھے۔

فلیح سے مراد ابن سلیمان ہیں سند کے سب رواۃ مدنی ہیں۔ (الصلاۃ) زہری عن انس سے روایت میں ہے کہ یہ نماز ظہر تھی۔ (أریت) بعض طرق میں (رأیت) ہے۔ (ممثلین) مصورتین کے ہم وزن ومعنی، کہا جاتا ہے: (مَثَّلَه) جب اس طرح سے مصور کرے کہ گویا اس کی طرف دیکھتا ہے۔ (فلم أر کالیوم الخ) یہاں تاکیدا بالتکرار واقع ہوا اس لفظ کی تشریح ابواب المواقیت کے باب (وقت الظھر) میں گزری ہے باقی مکمل شرح حدیث کتاب الاعتصام میں ہوگی، حدیث میں مداومتِ عمل کی حث وتحریض ہے کیونکہ جس کی آنکھوں کے سامنے جنت اور دوزخ ممثل کر دی جائے یہ دوامِ طاعت اور معصیت سے انکفاف (یعنی رک جانا) پر اس کے لئے باعث ومحرک ہوگا، اس تقریب سے حدیث کی ترجمہ ہذا کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوئی۔

مولانا انور باب ھذا کے تحت رقمطراز ہیں کہ قصد ترکِ افراط وتفریط ہے اس کا اصل مقصد ومنزل کی طرف چلنا بغیر دائیں بائیں مڑے، اس کے لوازم میں سے راستے کے وسط میں چلنا، اسی سے اعتدال (کے معنی) میں مستعمل ہوا۔

- 19 باب الرَّجَاءِ مَعَ الْخَوْفِ (بیم ورجاء)

وَقَالَ سُفْيَانُ مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ أَشَدُّ عَلَيَّ مِنْ ﴿ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ (سفیان کہتے ہیں قرآن میں میرے لئے اس سے اشد آیت نہیں)

یعنی اس کا استحباب، تو رجاء میں خوف اور خوف میں رجاء سے قطع نظر نہیں کرنا چاہئے تاکہ اول میں یہ مکر اور ثانی میں مایوسی کا باعث نہ بنے کہ دونوں مذموم ہیں، رجاء سے مقصود کہ جس سے کوئی تقصیر سرزد ہو جائے وہ اللہ کے ساتھ حسنِ ظن رکھے اور امید رکھے کہ وہ اس سے اس کا گناہ محو کر دے گا اسی طرح جو کوئی طاعت کا عمل کرے اسے اب اس کی قبولیت کی امید ہونا چاہئے لیکن اگر معصیت میں منہمک ہو گیا بغیر کسی ندامت کے اور اس کا ترک نہ کیا اور (خالی خولی) امید کا اظہار کرتا رہا کہ مواخذہ نہ ہوگا تو وہ سخت دھوکہ میں ہے، ابو عثمان جیزی نے کیا عمدہ کہا کہ سعادت کی علامت میں سے ہے کہ تم اطاعت کرو اور یہ خوف بھی ہو کہ مبادا اعمالِ طاعت قبول ہوتے بھی ہیں یا نہیں! اور بدبختی کی علامت سے ہے کہ معصیت میں پڑے رہو اور پھر نجات کی امید بھی رکھو، ابن ماجہ نے عبدالرحمٰن بن سعید بن

وہب عن ابیہ عن عائشہ سے روایت نقل کی کہتی ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ! اللہ نے جو کہا: (وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ) کیا یہ ایسا شخص بھی جو چوری کرتا ہے اور زنا کرتا ہے؟ فرمایا نہیں بلکہ یہ وہ جو نماز روزہ اور صدقہ کرتا ہے اور اسے خوف ہے کہ یہ اعمال کہیں نا مقبول نہ ہوں، حالتِ صحت میں اس سب کے استحباب پر اتفاق ہے بعض نے کہا اولیٰ یہ ہے کہ حالتِ صحت میں خوف اکثر ہو اور حالتِ مرض میں اس کا عکس ہو، جہاں تک اشراف علی الموت (یعنی موت بالکل سامنے نظر آ رہی ہو) ہے تو ایک قوم نے اب رجاء پر اقتصار کو مستحب قرار دیا اس لئے کہ یہ افتقار الی اللہ (یعنی اب اللہ کا سہارا ہی ہے) کو متضمن ہے اور اس لئے کہ ترکِ خوف سے محذور کبھی متعذر رہوتا ہے تو اب اللہ کے ساتھ حسنِ ظن ہی متعین ہوگا اس کی عفو و مغفرت کی امید کے ساتھ، اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے: (لا يموتن أحدكم إلا وهو يُحسِنُ الظن بالله) (یعنی تم میں سے کوئی نہ مرے مگر اس حال میں کہ اللہ کے ساتھ اسے حسنِ ظن ہو) اس پر کتاب التوحید میں بات ہوگی، بعض علماء نے کہا جانبِ خوف اصلاً ہی نظر انداز نہ کی جائے گی بایں طور کہ جازم ہو کہ وہ آمن ہے، اس کی تائید ترمذی کی حضرت انس سے ایک روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم ایک قریب المرگ نوجوان کے پاس آئے اور پوچھا کیا حال ہے؟ کہا مجھے اللہ سے امید قائم ہے اور اپنے گناہوں سے خوف ہے، فرمایا کسی بندے کے دل میں اس حالت میں یہ دو چیزیں جمع نہ ہوں گی مگر اللہ اسے اس کی امید کے مطابق عطا کر دے گا اور جس سے اسے خوف ہے اس سے مامون کرے گا تو شائد بخاری نے ترجمہ میں اسی طرف اشارہ کیا ہو، جب یہ ان کی شرط کے موافق نہ تھی تو وہ وارد کی جس سے یہ ماخوذ ہے اگرچہ تصریح بالمقصود میں یہ اس کے مساوی نہیں۔

(و قال سفيان) یہ ابن عیینہ ہیں۔(ما في القرآن الخ) اس اثر پر کلام و بیان اور اس بارے بحث تفسیر المائدۃ میں گزر چکی ہے اس ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ آیت دال ہے کہ جس نے اس کتابِ منزل کے متضمن کے مطابق عمل نہ کیا اس کے لئے نجات کا حصول نہ ہوگا لیکن محتمل ہے کہ یہ اس اِصر سے ہو جو سابقہ امم پر مکتوب تھا (جس کا قرآن نے ذکر کیا، اصر بمعنی ثقل ہے) تو اس طریق کے ساتھ مع الخوف نجات کا حصول ہے۔

6469 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ يَوْمَ خَلَقَهَا مِائَةَ رَحْمَةٍ فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً وَأَرْسَلَ فِي خَلْقِهِ كُلِّهِمْ رَحْمَةً وَاحِدَةً فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَيْأَسْ مِنَ الْجَنَّةِ وَلَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْعَذَابِ لَمْ يَأْمَنْ مِنَ النَّارِ

طرفه - 6000.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے اللہ تعالیٰ نے جس وقت رحمت کو پیدا کیا تو اس کے سو حصے پیدا فرمائے، ننانوے حصے اپنے پاس رکھے اور ایک حصہ پوری مخلوق کی طرف بھیجا۔ پس اگر کافر لوگ اللہ کے پاس والی تمام رحمت کو جان لیں تو (باوجود اپنے کفر و شرک وغیرہ کے) کبھی بھی جنت سے ناامید نہ ہوں اور اگر مومن اللہ کے یہاں کے تمام

عذاب کو جان لیں تو (باوجود اپنے عقیدہ، ایمان سے اور عمل صالح کے) دوزخ سے نڈر نہ ہوں۔

شیخِ بخاری ابن سعید ہیں، غیرِ ابوذر میں نسبت ثابت ہے عمرو سے مراد ابن ابی عمرو مولی المطلب ہیں جو تابعیِ صغیر تھے ان کے شیخ اوساط تابعین سے ہیں دونوں مدنی تھے۔ (إن الله خلق الخ) ابن جوزی کہتے ہیں رحمت اللہ کی صفاتِ ذاتیہ میں سے ہے، یہ بمعنی رقت نہیں جو انسانوں کی صفت ہے بلکہ اس کا بیان بطورِ مثال ہوا ہے اس امر کیلئے جو ذکرِ اَجزاء اور مخلوقین کی رحمت سے مفہوم ہے، مراد یہ کہ وہ ارحم الراحمین ہے بقول ابن حجر یہاں رحمت سے مراد وہ جس کا صفاتِ فعل سے وقوع ہوتا ہے جیسا کہ آگے اس کی تقریر کروں گا لہذا تاویل کرنے کی ضرورت نہیں (محشی لکھتے ہیں رحمت دوطرح کی ہے، ایک وہ رحمت جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور دوسری رحمتِ مخلوقہ، یہ وہ جسے بروئے کار لاتے ہوئے خلق دنیا میں ایک دوسرے پر مہربانی اور رحم کھاتی ہے اور اسی کے ساتھ اللہ روزِ قیامت بندوں رحم کرے گا تو رسول رحمت ہیں، بارش رحمت ہے وہکذا، اس کی تقریر حدیث رقم: ۶۰۰۰ کی شرح کے اثناء گزر چکی ہے) اوائل کتاب الادب کے باب (جعل الله الرحمة مائة جزء) کے تحت کئی مباحثِ حسنہ کے ساتھ ایک اور جواب کا بھی ذکر کیا تھا۔

(في خلقه كلهم) یہ سب کے ہاں ہے اسماعیلی کی حسن بن سفیان اور ابونعیم کی سراج کلاہما عن قتیبہ کے طریق سے بھی، کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں (في خلقه كله) ہے۔ (فلو يعلم الكافر) اس طریق میں یہی فاء کے ساتھ ہے مابعد کی ماقبل پر ترتیب کا اشارہ دیتے ہوئے، اسی لئے کافر کا ذکر مقدم کیا کیونکہ اس کی کثرت و وسعت مقتضی ہے کہ ہر ایک اس میں طمع کرے پھر استطراداً مومن کا بھی ذکر کیا، اس حدیث کو علاء بن عبدالرحمٰن نے بھی عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے تو دو حدیثوں میں مقطوع کر دیا دونوں کی مسلم نے ان کے طریق سے تخریج کی تو حدیث الرحمۃ کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خلق الله مائة رحمة فوضع واحدة بين خلقه و خَبَأ عنده مائةً إلا واحدة) اور دوسری کو ان الفاظ کے ساتھ: (لو يعلم المؤمن الخ) مضارع کے ساتھ تعبیر میں حکمت اس امر کا اشارہ ہے کہ اس کا علم اس کے لئے واقع نہیں ہوا اور نہ ہوگا کیونکہ یہ اگر مستقبل میں اس کے لئے ممتنع ہے تو ماضی میں بھی تھا۔

(بكل الذي) اس ترکیب میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ (كل) اگر موصول کی طرف مضاف ہو تو یہ عمومِ اَجزاء کیلئے ہوتا ہے نہ کہ عمومِ افراد کیلئے جبکہ سیاقِ حدیث سے غرض تعمیمِ افراد ہے! جواب دیا گیا کہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ رحمت کو سو حصوں میں منقسم کیا گیا تب تعمیم فی الاصل عمومِ اجزاء کیلئے ہے یا اجزاء ازرہِ مبالغہ افراد کے بمنزلہ منزّل کئے گئے۔ (لم ييئس من الجنة) کہا گیا مراد یہ کہ اگر کافر رحمت کی وسعت جان لے تو اس کے لئے بھی امید حاصل ہو یا مراد یہ کہ وسعتِ رحمت کے متعلق اس کا علم اس کے مقابل کی طرف عدم التفات کے ساتھ اسے رحمتِ خداوندی میں طمع دلاتا ہے، ترجمہ کے ساتھ حدیث کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ یہ وعد اور وعید پر مشتمل ہے جو خوف اور رجاء کو مقتضی ہیں تو جسے علم ہے کہ اللہ کی صفات میں سے رحمت بھی ہے جس پر وہ رحمت کرنے کا ارادہ کرے اور انتقام بھی ہے جس سے وہ چاہے تو اس کے انتقام سے مامون نہ ہو وہ جو اس کی رحمت کی امید رکھتا ہے اور نہ مایوس ہو اس کی رحمت سے وہ جو اس کے انتقام سے خائف ہے، یہ برائی سے مجانبت کا باعث ہے اگرچہ صغیرہ ہو اور طاعت کی ملازمت کا (یعنی اس میں لگے رہنے کا) اگرچہ قلیل ہو،

بعض نے کہا جملۂ اولیٰ میں ایک نوع کا اشکال ہے کہ جنت کافر کیلئے پیدا نہیں کی گئی اور نہ اسے اس میں کوئی طمع ہے تو غیر مستبعد ہے کہ جنت میں طمع کرے وہ شخص جو اپنے کفرِ نفس کا معتقد نہیں تو اس کے ماقبل پر ترتُّبِ جواب مشکل امر ہے، جواب دیا گیا کہ یہ بات مومن کو اللہ کی وسیع رحمت میں ترغیب دلانے کی غرض سے کہی گئی ہے کہ اللہ کی رحمت اتنی وسیع ہے کہ اگر وہ کافر جس کی بابت لکھا جا چکا ہے کہ اس کے لئے اس رحمت میں کوئی حظ نہیں، اسے جان لے تو اس کی طرف متطاول ہو (یعنی اسکا حریص) اور اس سے مایوس نہ ہو یا تو اس کے ایمان کے ساتھ یہ مشروط ہے یا اس شرط سے بھی قطع نظر کر کے اس کے اس تیقن کے ساتھ کہ وہ باطل پر ہے اور ضد میں آکر اسی پر جاری وساری ہے، جب کافر کا یہ حال ہے تو کیسے نہ اس وسیع رحمت میں طمع کرے وہ شخص جسے اللہ نے ایمان کی ہدایت بخشی ہے! حدیث میں وارد ہے کہ روزِ قیامت اس وسعتِ رحمت کا ملاحظہ ومشاہدہ کر کے ابلیس بھی شفاعت کے لئے متطاول ہوگا، اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت جابر اور حضرت حذیفہ سے نقل کیا، دونوں کی سند ضعیف ہے، کرمانی نے یہاں (لو) پر بحث کی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ یہاں انتفائے ثانی جو رجاء کیلئے ہے اول جو علم ہے، کے انتفاء کے باعث تو اس مقول کے مشابہ ہے: (لو جئتنی أكرمتك) (یعنی اگر میرے پاس آتے تو میں تمہاری عزت کرتا) اور یہ ثانی کے انتفاء کے پیشِ نظر اول کے انتفاء کیلئے نہیں جو ابن حاجب نے اس آیت کے بارہ میں بحث کی ہے: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا)[الأنبياء: ۲۲] کہتے ہیں مقصودِ حدیث یہ ہے کہ مکلّف کو چاہئے کہ وہ خوف ورجاء کے درمیان ہو، نہ رجاء میں افراط کا شکار ہو اس طور کہ مُرجئہ میں سے بن جائے جو کہتے ہیں ایمان اگر ہے تو کوئی شیٔ ضار نہیں اور نہ خوف میں افراط کا شکار ہو کہ خوارج ومعتزلہ جیسا ہو جائے جو کہتے ہیں کبائر کا مرتکب اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو ہمیشہ کیلئے آگ میں رہے گا بلکہ اسے ان دونوں کی درمیانی راہ میں ہونا چاہئے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا: (يَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَ يَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ)[الإسراء: ۵۷] جو دینِ اسلام کی تتبع کرے وہ اس کے قواعد کو ایسے اصول وفروع میں پائے گا جو سب جانبِ وسط میں ہیں۔

علامہ انور (الرجاء مع الخوف) کے تحت لکھتے ہیں معقولات میں شغوف ایک شخص کی بات سنائی گئی جس نے کہا اس کا معنی ہے کہ خوف کو ایک طرف اور رجاء کو دوسری طرف رکھو، مجھے جب اس کا قول پہنچا میں نے کہا ہرگز نہیں بلکہ اس کا معنی ہے کہ اپنے دلوں کو ایک طرف سے خوف وخشیت کا وارث بناؤ اور دوسری طرف سے اپنے آپ کو اللہ کی رحمت کی امید دلاؤ پھر اس راہ کے سالک بنو تو یہ دو پر ہیں اس شخص کے جو جنت کی طرف اڑان چاہتا ہے، (إن الله خلق الرحمة) یعنی اس کے آثار۔

20 - باب الصَّبْرِ عَنْ مَحَارِمِ اللّٰهِ (اللہ کی حرام کردہ چیزوں سے بچتے رہنا)

﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. وَقَالَ عُمَرُ وَجَدْنَا خَيْرَ عَيْشِنَا بِالصَّبْرِ (حضرت عمر کا قول ہے کہ ہم نے اپنی بہترین زندگی صبر کو پایا)

اس میں فعلِ واجبات اور محرمات سے کف پر مواظبت بھی داخل ہے اور یہ بندے کے ان کے قباحت سے واقف ہونے سے ناشیٔ ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو رذائل سے محفوظ رکھنے کیلئے انہیں حرام کیا ہے تو یہ عاقل کو ان کے ترک پر آمادہ کرے گا

چاہے (بعض کے) فعل پر کوئی وعید نہ بھی وارد ہوئی ہو، اس میں اس سے حیاء کرنا اور اس کا خوف بھی ہے کہ ڈرے کہ کہیں اس کی پکڑ میں نہ آجائے تو سوئے عاقبت کے ڈر سے ان کا ترک کرے اور یہ بھی (کہ عقیدہ رکھے کہ) بندے کی ہر حرکت اس کے سامنے ہے وہ ہر بات سنتا ہے تو یہ جاننا نواہی سے اس کے اجتناب کا باعث ہو، اسی سے مراعاتِ نِعَم ہے، معصیت اکثر زوالِ نعمت کا سبب بنتی ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کی محبت ہے، محبِّ محبوب کے حسبِ ارادہ چلتا اور اپنے آپ کو اس کا پابند بنالیتا ہے، صبر کی سب سے احسن تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ مکروہ (یعنی ناگوار) سے حبسِ نفس (نفس کو دور رکھنا) شکوہ کرنے سے زبان باندھے رکھنا، اس کے تحمّل (یعنی برداشت کرنے) میں مشقت ہے تو کشائش کا انتظار ہے، اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں صابرین کی تعریف فرمائی ہے کتاب الایمان کے اوائل میں معلق حدیث: (الصبر نصف الإيمان) گزری ہے، راغب کہتے ہیں صبر امساک فی ضیق (یعنی تنگی میں اپنے آپ کو روکے رکھنا) ہے، (صبرت لشيء حبسته) تو صبر عقل یا شرع کے تقاضوں پر نفس کو باندھے رکھنا ہے (یعنی لگائے رکھنا) اس کے متعلقات کے ساتھ اس کے معانی مختلف ہو جاتے ہیں تو اگر یہ (عن مصيبة) ہے تو صرف صبر کہیں گے، اگر دشمن کا سامنا کرنے میں ہے تو اسے شجاعت کا نام دیا گیا ہے (یعنی اس سے نبرد آزما ہونے میں اپنے آپ کو لگائے رکھا) اگر یہ کلام سے ہے تو کتمان کہیں گے اور اگر یہ منہی عنہ کو اختیار کرنے سے ہے تو یہ عفت ہے بقول ابن حجر یہاں یہی مقصود ہے۔

(إنما يوفى الصابرون الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کے نسخہ میں (و قوله تعالیٰ) اور ایک نسخہ میں اس کے ساتھ (عز وجل) بھی ہے، اس آیت کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ اس کا افتتاح ان کلمات کے ساتھ ہے: (قُلۡ يٰعِبَادِيَ الَّذِيۡنَ آمَنُوا اتَّقُوۡا رَبَّكُمۡ)[الزمر: ۱۰] اور جو اپنے رب کا متقی ہے وہ محرمات سے دور رہے گا اور واجبات بجالائے گا، (بغير حساب) سے مراد مبالغہ فی التکثیر ہے۔

(و قال عمر وجدنا خيرا الخ) اکثر نے یہی نقل کیا کشمیہنی کے ہاں باء کے حذف کے ساتھ ہے، یہ پھر بنزع الخافض منصوب ہوگا اصل میں (في الصبر) ہے، باء فی کے معنی میں ہے، اسے احمد نے کتاب الزہد میں بسند صحیح مجاہد سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے کہا: (وجدنا خيرَ عَيۡشِنا الصبر) اسے ابونعیم نے حلیہ میں احمد کے طریق سے نقل کیا ہے، ابن مبارک نے اپنی کتاب الزہد میں ایک اور واسطہ کے ساتھ مجاہد سے یہی نقل کیا، حاکم نے اسے مجاہد عن سعید بن مسیب عن عمر سے نقل کیا، صبر اگر (عن) کے ساتھ متعدی ہو تو وہ معاصی میں، اگر (على) کے ساتھ ہو تو طاعات میں ہوتا ہے آیت وحدیث میں یہی ہے حضرت عمر کے اثر میں دونوں کو شامل ہے، ترجمہ حدیث کے بعض مدلول پر قائم کیا ہے۔

6470 - حَدَّثَنَا أَبُو الۡيَمَانِ أَخۡبَرَنَا شُعَيۡبٌ عَنِ الزُّهۡرِيِّ قَالَ أَخۡبَرَنِي عَطَاءُ بۡنُ يَزِيدَ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ أَخۡبَرَهُ أَنَّ أُنَاسًا مِنَ الۡأَنۡصَارِ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَلَمۡ يَسۡأَلۡهُ أَحَدٌ مِنۡهُمۡ إِلَّا أَعۡطَاهُ حَتَّى نَفِدَ مَا عِنۡدَهُ فَقَالَ لَهُمۡ حِينَ نَفِدَ كُلُّ شَيۡءٍ أَنۡفَقَ بِيَدَيۡهِ مَا يَكُنۡ عِنۡدِي مِنۡ خَيۡرٍ لَا أَدَّخِرۡهُ عَنۡكُمۡ وَإِنَّهُ مَنۡ يَسۡتَعِفَّ يُعِفُّهُ اللَّهُ وَمَنۡ يَتَصَبَّرۡ يُصَبِّرۡهُ اللَّهُ وَمَنۡ يَسۡتَغۡنِ يُغۡنِهِ اللَّهُ وَلَنۡ تُعۡطَوۡا عَطَاءً خَيۡرًا وَأَوۡسَعَ مِنَ الصَّبۡرِ

.طرفه - 1469 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۸۶)

(أن أناسا الخ) ان کے اسماء سے واقف نہ ہو سکا الزکاۃ میں مالک عن زہری کے طریق سے روایت میں اشارہ گزرا کہ ابو سعید بھی ان میں شامل تھے احمد کے ہاں ابو بشر عن ابونضرہ عن ابو سعید سے ہے کہ ایک آدمی صاحبِ حاجت تھا اس کے گھر والوں نے اسے کہا تم جا کر نبی اکرم سے سوال کرو وہ آیا، تو یہاں متنِ مذکور کی مانند نقل کیا، عمارہ بن غزیہ عن عبد الرحمٰن بن ابو سعید عن ابیہ سے یہ الفاظ مروی ہیں: (سَرَّحَتۡنِي أمي إلى رسول الله ﷺ أسأله فأتيته فقال) (کہ والدہ نے نبی اکرم کے پاس کچھ مانگنے کو بھیجا) تو اس سے (أهله) سے مراد کا پتہ چلا، ہلال بن حصین سے منقول ہے کہ میں ابو سعید کے پاس آیا انہوں نے بیان کیا کہ ایک دن اس حال میں صبح کی کہ بھوک کے سبب پیٹ پر پتھر باندھا ہوا تھا تو ان کی بیوی یا ان کی والدہ نے کہا نبی اکرم سے جا کر کچھ مانگ لو فلاں بھی گیا تھا اس نے سوال کیا اور آپ نے عطا کیا، بزار کے ہاں ابن عوف کی حدیث میں ہے کہ ان کے لئے بھی یہی کچھ درپیش ہوا جو حضرت ابو سعید کیلئے ہوا اور یہ جب قریظہ کی فتح ہوئی۔

(فلم يسأله الخ) الزکاۃ میں یہ الفاظ گزرے: (سألوا فأعطاهم ثم سألوه فأعطاهم) احمد کی معمر عن زہری سے روایت میں ہے: (فجعل لا يسأله أحد منهم إلا أعطاه) - (أنفق بيديه) محتمل ہے کہ یہ جملہ حالیہ ہو یا اعتراضیہ یا استئنافیہ، باءشیٔ سے متعلق ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ (أنفق) سے متعلق ہو، معمر کی روایت میں ہے: (فقال لهم حين أنفق كل شيء بيده) یہ زیادت مالک کی روایت سے ساقط ہے۔

(من خير) یعنی مال، ما موصولہ اور معنائے شرط کو متضمن ہے ایک روایت میں جس کی دمیاطی نے تصویب کی: (ما يكن) ہے تب ما شرطیہ ہے، اول بھی خطا نہیں۔ (لا أدخره) ادغام اور اسکے بغیر کے ساتھ، مالک کے ہاں (لم) ہے انہی سے (فلن أدخره) بھی مروی ہے یعنی (اجعله ذخيرة لغيركم مُعرِضا عنكم) (یعنی تم میں چھوڑ کر کسی اور کیلئے اسے ذخیرہ نہ کروں گا)۔ (من يستعف) فاء کی شد کے ساتھ کشمیہنی کے ہاں: (يَسۡتَعۡفِفۡ) ہے۔ (يعفه الله) فائے مشدد و مفتوح کے ساتھ ہے۔ (و من يستغن الخ) مالک کی روایت میں استغناء کو صبر پر مقدم کیا ہے، عبد الرحمٰن بن ابو سعید کی روایت میں تصبر کی بجائے یہ جملہ ہے: (و من استكفى كفاه الله) مزید یہ بھی: (و مَنۡ سأل وله قيمةُ أوقية فقد ألُحَفَ)(یعنی جس کے پاس ایک اوقیہ کی مقدار برابر کچھ ہے اس نے اگر لوگوں سے مانگا تو وہ ملحف ہے[جن کی قرآن نے مذمت کی]) ہلال کی روایت میں مزید ہے: (و من سألنا إما أنۡ نبذل له و إما أنۡ نُوَاسِيه و مَنۡ يَسۡتعف أَوۡ يَسۡتَغۡن أَحَبُّ إلينا مِمَّنۡ يسألنا) (یعنی سوال سے بچنے اور استغناء کا مظاہرہ کرنے والا ہمیں زیادہ پسند ہے)۔ (و لن تعطوا الخ) روایتِ مالک میں ہے: (و ما أُعۡطِيَ أحدٌ عَطاء) اعطی مجہول کا صیغہ ہے۔ (خيرا و أوسع الخ) اسی روایتِ نصب کے ساتھ ہی ہے اور یہ متجہ ہے مالک کی روایت میں: (وهو خير) رفع کے ساتھ، مسلم کے ہاں (عطاء خير) ہے نووی کہتے ہیں مسلم کے نسخوں میں (خير) پیش کے ساتھ ہی ہے اور یہ صحیح ہے تقدیر ہے: (هو خير) جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے یعنی مالک کے طریق سے، حدیث میں لوگوں سے استغناء اور ان کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے بچنے کی ترغیب ہے اور یہ کہ صبر سے کام لے، اللہ پر توکل کرے اور اس کی عطاء و

رزق کا انتظار کرے اور یہ کہ صبر دوسروں سے عطیہ لینے سے افضل ہے کیونکہ اس کی جزا غیر مقدر اور غیر محدود ہے! قرطبی کہتے ہیں (من یستعف) کا معنی ہے سوال سے ممتنع ہو، (یعفه الله) یعنی اللہ اس استعفاف کی روش اختیار کرنے پر اسے مجازات دے گا، اس کی صیانتِ وجہ اور دفعِ فاقہ کر کے۔

(و من یستغن) یعنی اللہ کے ساتھ اس کے ماسوا سے۔ (یغنه) یعنی اسے وہ کچھ عطا کرے گا کہ سوال سے مستغنی ہوگا اور وہ اس کے دل میں غنیٰ پیدا کر دے گا اور یہی اصل غنی ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری۔ (و من یتصبر) یعنی ترکِ سوال کو اپنی عادت بنائے اور (من جانب اللہ) حصولِ رزق پر صبر کرے۔ (یصبره الله) یعنی اللہ اس پر اسے قوی بنائے گا اور اس کیلئے یہ ممکن کرے گا حتی کہ اس کا نفس اس کیلئے مطیع ہوگا اور تنگیاں برداشت کرنے کا خوگر ہو جائے گا تب اللہ کی عنایت اس کے شاملِ حال ہوگی اور وہ اپنے مطلوب کے ساتھ ظفر مند ہوگا، ابن جوزی کہتے ہیں جب تعفُّف مخلوق سے سترِ حال کو مقتضی ہے اور ان سے اظہارِ استغناء کو تو ایسا کرنے والے کا معاملہ اللہ کے ساتھ طے ہوا تو اس ضمن میں اس کے صدق و اخلاص کے بقدر اسے رنج و ثواب حاصل ہوگا، صبر کو (خیرُ عَطاءٍ) اس لئے قرار دیا گیا کیونکہ ایسے فعل سے نفس کا یہ حبس ہے جو اسے بہت مرغوب ہے اور ایسے افعال کرنے کا اسے پابند کیا جاتا ہے جنہیں عاجل میں وہ ناپسند کرتا ہے، طیبی کہتے ہیں آپ کے قول: (من یستعفف یعفه الله) کا معنی ہے کہ اگر سوال سے بچا اگرچہ استغناء کا اظہار نہ بھی کیا بایں طور کہ اگر (بغیر مانگے) کچھ مل گیا (تو قبول کیا) تو ایسے شخص کا دل اللہ تعالیٰ غنی سے مالا مال کر دیتا ہے اس طور کہ سوال کرنے کا محتاج ہی نہیں ہوتا جس نے اس سے بھی زائد کیا کہ اظہارِ استغناء کیا اور تصبُّر کیا (یعنی حاجت کے باوجود صبر کئے رہا) اگر دیا بھی جائے تو قبول نہ کرے تو یہ درجہ کے لحاظ سے ارفع ہے، تو صبر مکارمِ اخلاق کا جامع ہے، بقول ابن تین (یعفه الله) کا معنی ہے یا تو اسے مال میں سے کچھ رزق دے گا جس کی وجہ سے مستغنی ہو جائے گا یا پھر اسے قناعت کی دولت سے مالا مال کرے گا۔

- 6471 حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ عِلَاقَةَ قَالَ سَمِعْتُ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي حَتَّى تَرِمَ أَوْ تَنْتَفِخَ قَدَمَاهُ فَيُقَالُ لَهُ فَيَقُولُ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا .

طرفاه 1130، - 4836 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۹)

(أو تنتفخ) یہ راوی کا شک ہے، اسی کا ہم معنی ہے۔ (فیقال له) حضرت عائشہ نے یہ بات کہی تھی۔ (أفلا أكون عبدا شكورا) ابواب التہجد کے شروع میں یہ مفصلا مشروح گزری ہے اس ترجمہ کے ساتھ وجہِ مناسبت یہ ہے کہ شکر واجب ہے اور ترکِ واجب حرام ہے اور نفس کا ادائیگیِ واجب میں مشغول ہونا فعلِ حرام سے صبر ہے تو حاصل یہ کہ شکر معصیت سے اور طاعت پر صبر کو متضمن ہے، بعض ائمہ نے کہا صبر شکر کو مستلزم ہے اس کے بغیر یہ تام نہیں ہوتا اسی طرح بالعکس بھی ! تو جب ان میں سے ایک نہیں ہوتا تو دوسرا بھی نہیں ہوتا تو جو کسی نعمت میں ہو اس پر صبر و شکر دونوں واجب ہیں شکر تو واضح اور صبر سے مراد معصیت سے صبر (یعنی اپنے نفس کو اس سے روکے رکھنا) اور جو کسی مصیبت میں ہو اسے صبر و شکر کرنا واجب ہے، صبر کرنا تو واضح ہے تو شکر جو ہے وہ اس وجہ سے کہ اس مصیبت میں اس نے اللہ کے حق کا قیام اور اس کے امر کا امتثال کیا کیونکہ جیسے نعماء میں بندے پر اللہ کی عبودیت واجب ہے ایسے ہی بلاء

میں بھی ہے پھر صبر کی تین اقسام ہیں: ایک معصیت سے صبر کہ اس کا ارتکاب نہ کرے، دوم طاعت پر صبر کہ اس میں لگا رہے، سوم مصائب پر صبر کہ اپنے رب کا شکوہ نہ کرے، انسان میں ان تینوں میں سے (یعنی ہمہ وقت) کسی ایک کا ہونا ضروری ہے تو صبر اس کی لازمی صفت ہے کبھی بھی اس سے خارج نہیں ہوتا، صبر ہر کمال کے حصول کا سبب ہے اسی طرف نبی اکرم نے پہلی حدیث میں اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: (إن الصبر خير ما أعطيه العبد) بعض نے کہا صبر کبھی اللہ کیلئے اور کبھی اللہ کے ساتھ ہوتا ہے تو اول اللہ کے امر کیلئے صابر اور اس کی مرضات کا طالب ہے اس کی طاعت پر اور اس کی معصیت سے صبر کرنا ہے، ثانی اللہ کیلئے مفوض ہے کہ وہ حول وقوت سے بری ہو اور اس کی اللہ کی طرف اضافت کرے، بعض نے (الصبر على الله) کا بھی اضافہ کیا، یہ رضا بالقدر ہے، صبر للہ اس کی الٰہیت اور محبت سے متعلق ہے جبکہ صبر بہ اس کی مشیت وارادہ ہے، عند التحقیق صبر کی مذکور تیسری قسم پہلی دو قسموں کی طرف ہی راجع ہے کہ یہ احکامِ دینیہ جو اس کے اوامر ونواہی ہیں، سے خارج نہیں، اسی طرح اس کی طرف سے ابتلاء پر صبر جو اس کے احکامِ کونیہ ہیں۔

21 - باب ﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾ (متوکل کیلئے اللہ کافی ہے)

قَالَ الرَّبِيعُ بْنُ خُثَيْمٍ مِنْ كُلِّ مَا ضَاقَ عَلَى النَّاسِ

آیت کے الفاظ پر ترجمہ کا عنوان قائم کیا کیونکہ یہ توکل بارے ترغیب کو متضمن ہے گویا اس سے ماقبل باب کی مطلق حدیث کی تقیید کی طرف اشارہ کیا اور یہ کہ استغناء، تصبر اور تعفف میں سے ہر ایک اگر توکل علی اللہ کے ساتھ مقرون ہو تو یہ نافع وناجح ہے، اصلِ توکل وکول (یعنی سپردگی) ہے، کہا جاتا ہے: (وَكَلْتُ أمري إلى فلان أي ألْجَأْتُه إليه) (یعنی میں نے اپنا معاملہ فلاں کو سونپ دیا) اور اس میں اس پر اعتماد کیا اور (وَكَّلَ فلانٌ فلانا) یعنی (استكفاه أمره) اپنے معاملہ میں اسے کافی سمجھا اس کی کفایت پر بھروسہ کرتے ہوئے (یعنی اسے اپنا وکیل بنایا) توکل سے مراد اس آیت کے مدلول کا اعتقاد: (وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا)[هود: ۶] اس سے ترکِ تسبُّب اور مخلوقین سے جو کچھ (مدد) ملے پہ اعتماد مراد نہیں کیونکہ یہ کبھی اس کے منافی ہو جاتا ہے جسے وہ توکل سمجھ بیٹھا ہے، احمد سے اس شخص کی بابت سوال کیا گیا جو اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھ رہے اور کہے میں کوئی کام نہ کروں گا یہیں میرا رزق مل جائے تو کہنے لگے ایسا شخص جاہل ہے نبی اکرم کا تو فرمان ہے: (إن الله جعل رزقي تحت ظلّ رُمحِي) (یعنی اللہ نے میرا رزق میرے نیزے کے سائے میں بنایا ہے) اور فرمایا اگر تم اللہ پر حقِ توکل کرو تو تمہیں اس طرح رزق دے جیسے وہ پرندوں کو دیتا ہے جو خالی پیٹ صبح سویرے نکلتے ہیں اور شام کو بھرے پیٹ واپس آتے ہیں تو جتلایا کہ وہ صبح دم خالی پیٹ نکلتے ہیں (یعنی گھر میں نہیں بیٹھے رہتے اور کہتے کہ ہم تو متوکل ہیں) کہا صحابہ کرام نے تجارتیں کیں اور کئی کام کیے تو انہی کی ہمیں اقتدا کرنی چاہئے! حدیثِ اول پر کتاب الجہاد میں کلام گزری ہے ثانی کو ترمذی اور حاکم نے بھی تخریج کیا اور حکمِ صحت لگایا۔

(من كل ما ضاق على الناس) اسے طبرانی اور ابن ابی حاتم نے ربیع بن منذر ثوری عن ابیہ عن ربیع بن خثیم سے قولہ تعالیٰ: (وَ مَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً)[الطلاق:۲] کی تفسیر میں نقل کیا ہے، ربیع مذکور کبار تابعین میں سے تھے ابن مسعود کے ساتھ رہے وہ ان سے کہا کرتے تھے اگر تمہیں رسول اللہ دیکھتے تو محبت کرتے اسے احمد نے کتاب الزہد نے جید سند کے ساتھ نقل کیا

صحیحین وغیرہما میں ان کی احادیث مخرج ہیں ربیع بن منذر سے تخریج نہیں کی لیکن بخاری اور ابن ابی حاتم نے ان کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارہ میں کوئی جرح ذکر نہیں کی ابن حبان نے انہیں الثقات میں درج کیا ان کے والد کی توثیق اور ان سے تخریج پر اتفاق ہے۔

6472 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ حُصَيْنَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

أطرافه 5705، 5752، - 6541 (ترجمہ کیلئے جلد ۹،ص:۳۱۷)

شیخ بخاری ابن منصور ہیں جیسا کہ میں نے مقدمہ میں وضاحت کی ہے جس نے انہیں ابن ابراہیم قرار دیا اس نے غلطی کی، حدیث کی تفصیلی شرح اٹھائیس ابواب کے بعد آئے گی۔

22 - باب مَا يُكْرَهُ مِنْ قِيلَ وَقَالَ (کثرتِ کلام کی کراہت)

اس کے تحت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث نقل کی، ابوعبید کہتے ہیں (قال) کو مصدر بنا دیا گویا کہا کہ آپ نے قیل وقول سے منع کیا تم کہتے ہو: (قلت قولا قيلا و قالا) مراد یہ کہ فضول گوئی سے، یہ اس امر پر کہ روایت اس میں تنوین کے ساتھ ہو، دیگر نے انہیں اسم قرار دیا، کہا جاتا ہے: (كثير القيل والقال) ابن مسعود کی قراءت میں ہے: (ذٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَالُ الْحَقِّ) ابن دقیق العید کہتے ہیں اشہر فتح لام ہے دونوں میں علی سبیل الحکایت، معنی بھی اس کا مقتضی ہے کیونکہ قیل وقال اگر اسم ہیں تو ایک ہی معنی میں ہیں قول کی مانند، تو ایک کے دوسرے پر عطف میں کثیر فائدہ نہیں بخلاف اس امر کے کہ دونوں فعل ہوں، محبّ طبری کہتے ہیں اگر دونوں اسم ہیں تو دوسرا برائے تو کید ہے،

اس نہی کی حکمت یہ ہے کہ کثرتِ کلام کی صورت میں غلطیوں کا امکان ہوتا ہے، بقول ابن حجر ترجمہ میں اشارہ ہے کہ ہر قسم کی کثرتِ کلام مکروہ نہیں کیونکہ کئی دفعہ محض اخبار (وواقعات) بیان کئے جاتے ہیں جو مکروہ نہیں (ان میں چونکہ وہی واقعات بیان کئے جاتے ہیں جو ہو چکے ہیں لہذا غلطی کا امکان نہیں لیکن اگر جھوٹی حکایات ذکر کریں تو اس نہی میں یہ شامل ہوگا) بعض نے رائے دی ہے کہ مراد لوگوں کے اقاویل اور اس بارے بحث وتمحیص کرنا جیسے عموما کہا جاتا ہے فلاں نے یہ کہا یا فلاں کے بارہ میں یہ کہا گیا ان امور میں سے جن کا نقل کرنا اسے برا لگے، بعض نے یہ مراد قرار دیا کہ کسی مسئلہ میں علماء کے کثیر اقوال ذکر کرے پھر بغیر ترجیح دئے کسی ایک پر عمل پیرا ہو یا بغیر تثبت واحتیاط راجح کا بیان کرے، کثرتِ سوال بارے نہی طلب وسوال میں الحاف (یعنی پیچھے ہی پڑ جانا) کو بھی شامل ہے اسی طرح لایعنی قسم کے سوالات کرنا بھی، بعض نے مراد وہ مسائل قرار دئے جن کی بابت یہ آیت نازل ہوئی تھی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ)[المائدة: ۱۰۱] بعض نے کہا کہ یہ تفریع مسائل (یعنی فرضی مسائل فقہ سوچ سوچ کر ان کے جواب ڈھونڈھنا) کے اکثار کو بھی متناول ہے مالک سے منقول ہے کہ بخدا میں ڈرتا ہوں کہ اس سے مراد یہ

تفریعِ مسائل نہ ہو جس میں تم پڑے رہتے ہو اسی لئے سلف کی ایک جماعت نے ان مسائل بارے سوال کو مکروہ سمجھا ہے جو ابھی واقع نہیں ہوئے اس لئے کہ یہ سراسر تکلف فی الدین، تنطع اور بغیر ضرورت رجم بالظن ہے، اس کے کثیر مباحث کتاب الصلاۃ میں اس حدیث کی شرح کے اثناء گزرے اور یہ کہ کثرت سوال سے یہ نہی مال سے متعلق ہے بعض نے اسے راجح کہا کیونکہ اگلے قول: (و إضاعة المال) سے اس کی مناسبت ہے، اس بارے کچھ تفاصیل کا ذکر کتاب الزکاۃ میں ہوا، جس نے اس کی تفسیر لوگوں کے احوال، ان کے اموال یا احداث بارے خواہ مخواہ کے سوالات کے ساتھ کی تو یہ بعید ہے کیونکہ یہ (نهى عن قيل و قال) میں داخل ہے۔

6473 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مُغِيرَةُ وَفُلاَنٌ وَرَجُلٌ ثَالِثٌ أَيْضًا عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ وَرَّادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَى الْمُغِيرَةِ أَنِ اكْتُبْ إِلَيَّ بِحَدِيثٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ الْمُغِيرَةُ أَنِّي سَمِعْتُهُ يَقُولُ عِنْدَ انْصِرَافِهِ مِنَ الصَّلاَةِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ قَالَ وَكَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةِ الْمَالِ وَمَنْعٍ وَهَاتِ وَعُقُوقِ الأُمَّهَاتِ وَوَأْدِ الْبَنَاتِ وَعَنْ هُشَيْمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ وَرَّادًا يُحَدِّثُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 844، 1477، 2408، 5975، 6330، 6615، - 7292 (ترجمہ کیلئے جلد ۲، ص: ۳۹۴ اور جلد ۳، ص: ۵۹۹)

(منهم مغيرة) یہ ابن مقسم ضبی ہیں۔ (و فلان و رجل ثالث) فلان سے مراد مجاہد بن سعید ہیں چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں زیاد بن ایوب اور یعقوب بن ابراہیم دورقی (قالا حدثنا هشيم أنبأنا غير واحد منهم مغيرة و مجاهد) کے الفاظ سے اسے نقل کیا ہے، ابونعیم نے بھی مستخرج میں اسے ابوخیثمہ عن ہشیم سے نقل کیا اس طرح احمد نے بھی ہشیم سے، نسائی نے یعقوب دورقی سے نقل کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (عن غير واحد منهم مغيرة) مجالد کا نام ذکر نہیں کیا اسے حسن بن اسماعیل أنبأنا مغیرہ سے بھی نقل کیا اور (آخر) کا بھی حوالہ ذکر کیا لیکن نام نہیں لیا گویا یہ مجالد ہیں اسے ابویعلی نے زکریا بن یحی عن ہشیم عن مغیرہ عن شعبی ذکر کیا اور مغیرہ کے ساتھ کسی کو ذکر نہیں کیا، یہ جو تیسرے شخص ہیں تو محتمل ہیں کہ داؤد بن ابو ہند ہوں چنانچہ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسے یحی بن ابوبکیر کرمانی عن ہشیم (قال أنبأنا داؤد بن أبي هند وغيره عن الشعبي) کے الفاظ سے نقل کیا، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ زکریا بن ابوزائدہ یا اسماعیل بن ابوخالد ہوں چنانچہ طبرانی نے حسن بن علی بن راشد واسطی (عن هشيم عن مغيرة و زكريا بن أبي زائده و مجالد و إسماعيل بن أبي خالد كلهم عن الشعبي) سے اسے تخریج کیا ہے حسن مذکور ثقہ ہیں شیوخِ ابوداؤد میں سے عبدان نے کچھ کلام کی مگر یہ قادح نہیں، ابن عدی کہتے ہیں میں نے ان کی کوئی منکر حدیث نہیں دیکھی۔

(فكتب إليه المغيرة) بظاہر مغیرہ نے خود لکھا مگر ایسا نہیں، ابن حبان نے عاصم احول عن شعبی کے طریق سے روایت میں ذکر کیا ہے کہ وراد سے کہا تھا کہ یہ لکھ دو، صغانی کے نسخہ میں اس وظیفہ کے ذکر کے بعد (ثلاث مرات) بھی مزاد ہے، طبرانی نے عبد الملک بن عمیر عن وراد سے روایت میں ذکر کیا وراد کہتے ہیں میں نے لکھا، حضرت معاویہ کی طرف سے کس نے لکھا؟ اس کا صریحا کہیں

ذکر نہیں پڑھا، امیر معاویہ نے حضرت مغیرہ کو ۴۱ھ میں کوفہ کا گورنر بنایا تھا جو اپنی وفات تک رہے جو ۵۰ھ یا اس کے بعد ہوئی اس زمانہ میں حضرت معاویہ کے کاتب عبید بن اوس غیسانی تھے، اس حدیث میں ان حضرات کے خلاف حجت ہے جو روایت بالمکاتبت کے قائل نہیں بعض نے یہ تعلیل بیان کی کہ اس ضمن میں عمدہ وہ شخص ہے جس نے اس خط کو پہنچایا گویا مرسل نے مبلغ سے کہا کہ مضمون پڑھ کر بھی سنائے، اس کا تعقب کیا گیا کہ یہ بات دلیل ونقل کی محتاج ہے بتقدیرِ وجود تب یہ روایت مجہول سے متصور ہوگی بالفرض اگر وہ مرسل یا مرسل الیہ کے ہاں ثقہ بھی ہے تو اس میں تعدیل علی ابہام کا مسئلہ لاگو ہوتا ہے اور اس ضمن میں راجح اس کا عدم شمار ہے۔

(و عن هشيم أنبأنا الخ) یہ اسی سابق الذکر طریق کے ساتھ متصل ہے، اسماعیلی نے اسے یعقوب دورقی و زیاد بن ایوب قالا حدثنا ہشیم عن عبد الملک سے تخریج کیا۔ (عن النبی) اسی طرح مطلق رکھا، اس کا ظاہر یہ کہ یہ سابق الذکر روایت کی مثل ہے، اسماعیلی کے ہاں اسی طرح ہے، ابونعیم نے اسے ابو ربیع زہرانی عن ہشیم سے نقل کرتے ہوئے سیاق میں یہ الفاظ ذکر کئے: (كتب معاوية إلى المغيرة أنِ اكْتُبْ إلَيَّ بشيءٍ سمعتَه مِنْ رسول الله) ذکر کئے اور یہ حدیث نقل کی۔

23 - باب حِفْظِ اللِّسَان (زبان کی حفاظت)

وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾

(نبی ﷺ کے اس قول کا بیان کہ مومن کو چاہیے کہ اچھی بات کہے ورنہ خاموش رہے اور اللہ کا فرمان: نہیں نکالتا منہ سے کوئی لفظ مگر اس کے پاس ہوتا ہے ایک مستعد محافظ)

یعنی ایسے الفاظ بولنے سے احتراز کرنا جو شرعاً سائغ نہیں ان میں سے جن کے ساتھ تکلم کی ضرورت نہیں ابو الشیخ نے کتاب الثواب میں اور بیہقی نے شعب میں ابو جحیفہ سے مرفوعاً روایت کیا: (أحبُّ الأعمال إلى الله حفظ اللسان)۔ (و من كان الخ) نسخہِ ابوذر میں ہے: (و قول النبی ﷺ و من كان الخ) اسی باب میں یہ موصول ہے۔ (و قول الله الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں: (و قوله ما يلفظ الخ) ہے ابن بطال نے یہ الفاظ ذکر کئے: (و قد أنزل الله تعالىٰ ما يلفظ الخ) اس کی تفسیر سورۃ ق کے باب میں گزری، ابن بطال کہتے ہیں حسن سے منقول ہے کہ وہ دونوں (یعنی کاتبین فرشتے) ہر شیٔ لکھتے ہیں، عکرمہ سے منقول ہے کہ فقط خیر وشر لکھتے ہیں، اول کی تقویت آیت: (يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ)[الرعد: ۳۹] کی بابت ابو صالح سے منقول تفسیر کرتی ہے، کہتے ہیں فرشتے انسان کا بولا ہوا ہر لفظ لکھتے ہیں پھر اس میں سے جو اللہ چاہے باقی رکھتا اور ماسوا مٹا ڈالتا ہے بقول ابن حجر یہ اگر ثابت ہوتا تو اس بارے نص تھی لیکن یہ کلبی کی روایت سے ہے اور وہ سخت ضعیف ہے، رقیب حافظ اور عتید حاضر ہے،

خاموشی کی فضیلت میں کئی احادیث ہیں ان میں سفیان بن عبد اللہ ثقفی کی روایت کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ: (ما أخوفُ ما تَخافُ عَلَيَّ) (یعنی سب سے زیادہ میری نسبت آپ کس چیز سے ڈرتے ہیں؟) فرمایا اس سے اور اپنی زبان مبارک پکڑی اسے ترمذی نے نقل کیا اور کہا حسن صحیح ہے، الایمان میں یہ حدیث گزری: (المسلم مَنْ سَلِمَ المسلمون من لسانه و يده) احمد۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، کی حدیثِ براء میں ہے: (و كُفَّ لسانك إلا مِنْ خير) عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ

میں نے کہا نجات کیسے ہو؟ فرمایا اپنی زبان کو قابو میں رکھو اسے ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا، حضرت معاذ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ألا أخبرك بملاك الأمر كُلِّهِ؟ كُفَّ هذا) (یعنی کیا میں تمہیں سرمایہِ بقاء کی بابت نہ بتلاؤں؟ اسے قابو میں رکھو) اور زبان کی طرف اشارہ کیا، میں نے کہا یا رسول اللہ کیا ہمارا بولنے پر بھی مواخذہ ہوگا؟ فرمایا: (و هل يُكِبُّ الناس في النار علىٰ وجوهم إلا حصائدُ ألسنتهم) (یعنی لوگوں کو آگ میں انکے چہروں کے بل ڈالنے والی چیز ان کی زبانوں کا کاٹا ہی تو ہے) اسے احمد، ترمذی نے ۔ اور صحیح قرار دیا، نسائی اور ابن ماجہ سب نے ابو وائل عن معاذ سے مطولا نقل کیا احمد نے ایک اور حوالے کے ساتھ بھی حضرت معاذ سے تخریج کیا، طبرانی نے اسے مختصرا ذکر کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (ثم إنك لن تزال سالما ما سَكَتَّ فإذا تكلمت كُتِبَ عليك أوَّلُك) (یعنی جب تک تم خاموش رہے سالم رہے پھر جب بولے تو اب پہلے کا بھی حساب ہوگا) حضرت ابو ذر کی مرفوع حدیث میں ہے: (عليك بطول الصمت فإنه مطردة للشيطان) (یعنی اکثر خاموش رہو کہ یہ شیطان کو بھگانے کا مؤثر ذریعہ ہے) اسے احمد، طبرانی، ابن حبان اور حاکم نے نقل کیا آخری دو نے صحت کا حکم بھی لگایا ابن عمر سے مرفوعا مروی ہے: (مَنْ صَمَتَ نَجَا) اسے ترمذی نے نقل کیا اور اس کے رواۃ ثقات ہیں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے: (مِنْ حُسْنِ إسلام المَرْءِ تَرْكُهُ ما لا يَعْنِيهِ) (آدمی کا حسنِ اسلام لایعنی باتوں کا ترک کرنا ہے) اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن کہا۔

- 6474حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ سَمِعَ أَبَا حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ يَضْمَنْ لِي مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ أَضْمَنْ لَهُ الْجَنَّةَ .طرفه - 6807

ترجمہ: سہل بن سعدؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص مجھے اپنی زبان اور شرمگاہ کی ضمانت دے تو میں اس کے لیے جنت کی ضمانت دیتا ہوں۔

غیرِ ابوذر کے ہاں: (حدثنا) ہے البتہ المحاربین میں اسی سند میں سب کے ہاں یہی ہے، عمر بن علی مقدمی محمد بن ابوبکر کے چچا تھا پہلے گزرا کہ عمر مدلس تھے مگر یہاں سماع کی تصریح کی ہے۔ (من يضمن) ضمان سے مراد ترکِ معصیت (کے دعدہ) کی وفاء، ضمان کا اطلاق کر کے اس کا لازم مراد لیا یعنی اپنے ذمہ واجب حق کی ادائیگی! مفہوم یہ کہ جس نے اپنی زبان پر عائد حق ادا کیا جو بولنے یا لایعنی باتوں سے چپ رہنے کے ضمن میں اس پر واجب ہے اسی طرح حلال میں استعمال کرنے اور حرام سے بچائے رکھنے میں جو اس کی شرمگاہ پر حق واجب ہے اس کی (کماحقہ) ادائیگی کی، المحاربین میں خلیفہ بن خیاط عن عمر بن علی سے (من توكل) منقول ہے اسے ترمذی نے محمد بن عبدالاعلی عن عمر بن علی سے (من تكفل) کے ساتھ نقل کیا، اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان (قال حدثنا محمد بن أبي بكر المقدسي و عمر بن علي هو الفلاس وغيرهما) سے نقل کیا جو سب عمر بن علی سے (من حفظ) ذکر کرتے ہیں، اس کی مثل احمد اور ابو یعلی کے ہاں حسن سند کے ساتھ حضرت ابو موسی کی حدیث سے ہے، طبرانی کے ہاں حضرت ابو رافع سے جید سند کے ساتھ یہ بھی مروی ہے البتہ (لحييه) کی بجائے (فَقْمَيه) ذکر کیا، یہ اس کا مترادف ہے۔

(لحييه) منہ کے کناروں میں جو دو ہڈیاں ہیں جن کے درمیان زبان ہے جس کے ساتھ نطق متأتی ہوتا ہے، بقول داودی

منہ مراد ہے تو یہ اقوال، اکل وشرب اور وہ سارے افعال جو منہ کے ذریعہ سرزد ہوتے ہیں، کو متناوِل ہے، کہتے ہیں جو اس سے محتاط ہوا وہ سب شر سے امن میں ہوا کیونکہ باقی صرف سمع وبصر ہی رہا، یہی کہا مگر ان پر یہ امر مخفی رہا کہ بطش بالیدین بھی ابھی باقی ہے، حدیث کا محمل بس یہ ہے کہ نطق باللسان ہر مطلوب میں اصل ہے تو اگر صرف خیر میں ہی اس کے ساتھ نطق کرے تو سالم رہے گا، ابن بطال کہتے ہیں حدیث دال ہے کہ دنیا میں انسان پر سب سے بڑی بلاء اس کی زبان اور اس کی شرمگاہ ہے تو جو ان دونوں کے شر سے بچایا گیا وہ گویا سب سے اعظم شر سے بچایا گیا۔

(أضمن له) جزم کے ساتھ، جواب شرط ہے خلیفہ کی روایت میں ہے: (تَوَكَّلْتُ له بالجنة) حسن کی روایت میں ہے: (تَكَفَّلْتُ له) ترمذی کہتے ہیں سہل بن سعد کی حدیث حسن صحیح ہے، اشارہ کیا کہ ابو حازم اس کے ساتھ سہل سے متفرد ہیں اسے انہوں نے محمد بن عجلان عن ابو حازم عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ وَقَاهُ الله شرَّ مَا بين لحييه و شر ما بين رجليه دَخَلَ الجنة) اسے حسن کہا، اس امر پر تنبیہ کی کہ حضرت سہل سے اس کے راوی ابو حازم کا غیر ہیں بقول ابن حجر دونوں مدنی تابعی ہیں حضرت ابو ہریرہ سے راوی کا نام سلیمان ہے اور وہ دوسرے ابو حازم جن کا نام سلمہ تھا، سے بڑے ہیں اس لفظ کا موطا میں عطاء بن یسار کے مرسل سے شاہد بھی ہے۔

اسے ترمذی نے (الزهد) میں نقل کیا اور کہا یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

- 6475حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ

.أطرافه 5185، 6018، 6136، - 6138 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص: ۳۳۴)

اوائل کتاب الادب میں اس کی شرح گزری۔

- 6476حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْخُزَاعِيِّ قَالَ سَمِعَ أُذُنَاىَ وَوَعَاهُ قَلْبِي النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ جَائِزَتُهُ قِيلَ مَا جَائِزَتُهُ قَالَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَسْكُتْ

.طرفاه 6019، - 6135 (سابقہ)

یہ بھی وہیں مشروحا گزری۔(و قیل و ما جائزته) الادب میں یہ الفاظ تھے: (فليكرم ضيفه جائزته قال و ما جائزته قال يوم و ليلة) یہاں پر جو ہے اس کا معنی ہے: (أعطوه جائزته) کہ روایت نصب کے ساتھ ہے اگر رفع کے ساتھ آتی تو معنی ہوتا: (تَتَوَجَّهُ عليكم جائزتُه) اور اس کی توجیہ بارے اختلاف کا بیان گزرا، آپ کا قول: (يوم وليلة) جائزۃ سے

خبر واقع ہوا ہے، اس میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (زمان جائزته) یا (تضييف يوم وليلة)۔

6477 - حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عِيسَى بْنِ طَلْحَةَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَا يَتَبَيَّنُ فِيهَا يَزِلُّ بِهَا فِي النَّارِ أَبْعَدَ مِمَّا بَيْنَ الْمَشْرِقِ

طرفه - 6478.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا انسان اچانک کبھی اللہ کی رضا کی کوئی بات کہہ دیتا ہے اور وہ اسے کوئی اہمیت نہیں دیتا تو اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے اس کے درجے بلند کرتا ہے اور (کبھی) انسان کوئی بات اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی کہہ دیتا ہے اور وہ اسے کوئی بڑا گناہ نہیں سمجھتا حالانکہ اس کی وجہ سے جہنم میں گر جاتا ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے اور ترمذی نے (الزھد) اور نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

6478 - حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ سَمِعَ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يَعْنِي ابْنَ دِينَارٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لاَ يُلْقِي لَهَا بَالاً يَرْفَعُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ لاَ يُلْقِي لَهَا بَالاً يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ

طرفه - 6477 (سابقہ).

اسے دو طرق سے تخریج کیا۔ (ابن أبي حازم) یہ عبد العزیز بن دینار ہیں مستخرج ابو نعیم میں اسماعیل قاضی عن ابراہیم بن حمزہ انہی شیخ بخاری سے روایت میں ہے: (أن عبدالعزيز بن أبي حازم و عبد العزيز بن محمد الدراوردي حدثه عن يزيد) تو محتمل ہے کہ ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی ابن ابو حازم پر اقتصار کیا ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں کے نام ذکر کئے ہوں تو بخاری نے دراوردی کا نام حذف کر دیا، اول پر کوئی اشکال نہیں ثانی پر جواز اس امر پر متوقف ہے کہ دونوں کا سیاق ایک جیسا ہو اور مذکور محذوف (یعنی دراوردی) کا سیاق نہیں یا روایت بالمعنی کے جواز پر مفرع کرتے ہوئے دونوں کا مفہوم متجہ ہے، اول احتمال کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ بخاری نے بعینہ محمد بن ابراہیم تک اسی اسناد کے ساتھ کتاب الصلاۃ کے اوائل میں باب (فضل الصلاة) میں اسے نقل کیا اور اس میں ابن ابو حازم اور دراوردی کے درمیان جمع کیا۔ (عن يزيد) یہ ابن عبد اللہ المعروف بابن الہاد تھے، اسماعیل کی مذکورہ روایت میں نسبت مذکور ہے محمد بن ابراہیم، تیمی ہیں اس سند کے تمام رواۃ مدنی اور اس میں تین تابعین ہیں، عیسی بن طلحہ، ابن عبید اللہ تیمی ہیں ابو ذر کے نسخہ میں یہی ثابت ہے حضرت طلحہ یکے از عشرہ مبشرہ ہیں۔

(بالكلمة) یعنی کلام جو خیر یا شر پر مشتمل ہوتی ہے چاہے طویل ہو یا قصیر! جیسے کلمہ شہادت کہا جاتا ہے اور قصیدہ کو کلمہ فلاں کہہ دیا جاتا ہے۔ (ما يتبين فيها) یعنی بغیر معنی کی طرف دھیان دئے گویا بغیر سوچے سمجھے، بعض شراح نے لکھا کہ معنی یہ ہے کہ واضح عبارت کے ساتھ اس کی تبیین نہیں کرتا، اس سے لازم آتا ہے کہ (بين) اور (تبين) ہم معنی ہوں، مسلم کے ہاں دراوردی عن ابن

الھاد کی روایت میں ہے: (ما يتبين ما فيها) یہ اوضح ہے، پہلا (ما) نافیہ اور دوسرا موصولہ یا موصوفہ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (ما يتقى بها) ہے اس کا معنی ماقبل کیلئے مووّل ہے۔

(أبعد ما بين المشرق) ہمارے زیر مطالعہ بخاری کے سب نسخوں میں یہی ہے یہی اسماعیل قاضی کی ابراہیم بن حمزہ شیخِ بخاری سے روایت میں اسے ابونعیم نے نقل کیا، مسلم اور اسماعیلی نے بکر بن مضر عن ابن ہاد سے یہ الفاظ نقل کئے: (أبعد ما بين المشرق و المغرب) ابن بطال کے ہاں بھی یہی واقع ہے کرمانی نے بخاری کے ہاں واقع پر اس کی شرح کی اور لکھا آپ کا قول: (ما بين المشرق) ایسا لفظ ہے جو اس کے متعدد پر دخول کو مقتضی ہے، مشرق معناً متعدد ہیں کہ موسمِ گرما کا مشرق موسمِ سرما کے مشرق سے مختلف ہوتا ہے اور دونوں کے مابین بُعدِ کبیر ہے یہ بھی محتمل ہے کہ احد المتقابلین کے ساتھ دوسرے سے اکتفاء کیا ہو جیسے قرآن میں ہے: (سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ)[النحل: ۸۱] کہتے ہیں بعض نسخوں میں (بين المشرق و المغرب) ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں وہ کلام جس کے سبب اس کا صاحب آگ میں ڈالا جائے گا یہ وہ جو وہ جابر سلطان کے سامنے کہتا ہے! ابن بطال نے اضافہ کیا یعنی کسی مسلمان کے خلاف چغلی کی کلام جس کے باعث اسے قتل ہونا پڑے اگرچہ قائل کی مراد یہ نہ بھی ہو لیکن کئی دفعہ اس کی کلام اس کی ہلاکت کا سبب بن جاتی ہے اور یوں قائل پر اس کا گناہ لکھا جاتا ہے اور ایسی کلام جس کے ذریعہ درجات بلند ہوتے ہیں اور رضوان لکھی جاتی ہے، یہ وہ جس کے ساتھ وہ کسی مسلمان سے ظلم وزیادتی کو دور کرتا ہے یا اس سے کسی کرب کا ازالہ کرتا یا کسی مظلوم کی مدد کرتا ہے، ان کے غیر نے اول کی بابت کہا یہ وہ کلام جسے کسی صاحبِ اختیار کو خوش کرنے کیلئے کہا جائے مگر یہ اللہ کی ناراضی کا باعث بنتی ہو بقول ابن تین یہی غالب وکثیر ہے اور کئی دفعہ یہ کسی غیرِ ذی السلطان کے پاس بھی کی جاتی ہے، ان کی طرف سے جن سے یہ متاَتی ہو، ابن وہب سے منقول ہے کہ اس سے مراد تلفظ بالسوء اور فحش گوئی ہے وہ جس کے ساتھ دین میں اللہ کے امر کا جحد مراد نہ ہو، قاضی عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ کلمہ خنی ورفث (یعنی بد زبانی اور فسق کی بات) سے ہو اور اس کے ساتھ کسی مسلمان کی نسبت کسی کبیرہ (گناہ) یا فسق کی تعریض ہو یا حقِ نبوت وشریعت کا استخفاف ہو چاہے عقیدہ اس طرح کا نہ ہو، عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں یہ وہ کلام جس کے حسن وقبح کا قائل کو علم ومعرفت نہ ہو، کہتے ہیں تو انسان کیلئے حرام ہے کہ وہ ایسی کلام منہ سے نکالے جس کے حسن وقبح سے وہ واقف نہ ہو بقول ابن حجر یہ ہے وہ جو مقدمہ واجب کے قاعدہ پر جاری ہوتا ہے بقول نووی اس حدیث میں زبان کی حفاظت کی ترغیب ہے تو چاہئے کہ بولنے سے قبل سوچ لیا جائے اگر کوئی مصلحت ہو تو بولیں وگرنہ چپ رہیں، بقول ابن حجر یہ دوسری اور تیسری حدیث میں صریحاً مذکور ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نسخہ ابوذر میں عیسی بن طلحہ کا طریق دوسرے کے بعد واقع ہے دیگر کے ہاں اس کے برعکس ہے نسفی کے نسخہ سے عیسی کا طریق اصلاً ہی ساقط ہے، دوسرے طریق میں ابونضر سے مراد ہاشم بن قاسم ہیں ابوصالح سے مراد ذکوان ہیں اس میں بھی تین تابعین ہیں۔

(لا يلقي لها بالا) تمام نسخوں میں قاف کے ساتھ ہے یعنی اس کی عاقبت بارے نہیں سوچتا اور نہ یہ کہ آیا اس کی کوئی تاثیر بھی ہے یا نہیں؟ یہ اس فرمانِ خداوندی کے مطابق ہے: (وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللهِ عَظِيم)[النور: ۱۵] مالک اور اصحابِ سنن کی۔ ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، بلال بن حارث مزنی سے روایت میں ہے: (إن أحد كم لَيَتكلَّمُ بالكلمة مِنْ رضوان الله ما يظن أنْ تَبلُغَ ما بَلَغَتْ يَكْتُبُ اللهُ له بها رضوانه إلىٰ يوم القيامة) سخط بارے بھی یہی کہا۔ (يرفع الله

الخ) مستملی اور سرخسی کے ہاں یہی ہے نسفی اور اکثر کے ہاں: (یرفع الله له بها درجات) ہے نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (یرفعه الله بها درجات) ۔ (یهوی) عیاض کہتے ہیں یعنی اس میں ساقطا نازل ہو، یہ الفاظ بھی وارد ہیں: (ینزل بها فی النار) کیونکہ درکاتِ جہنم نیچے کی جانب ہیں تو یہ نزولِ سقوط ہے بعض نے کہا (أهوی) قریب سے اور (هوی) بعید سے ہوتا ہے، ترمذی نے یہ حدیث محمد بن اسحاق عن محمد تیمی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (لا یری بها بأسا یَهْوِی بها فی النار سبعین خریفا)۔

- 24 باب الْبُكَاءِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (اللہ کے ڈر سے گریہ زاری ہونا)

- 6479 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي خُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ رَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ

أطرافه 660، 1423، - 6806 (ترجمہ کیلئے جلد ۲، ص: ۳۲۹)

ان افراد کی بابت حدیث کا ایک حصہ جنہیں قیامت کے روز اللہ کا سایہ نصیب ہوگا ، یہ ابواب المساجد میں بتمامہ مع الشرح گزری ہے اس میں تھا: (ذکرَ الله خالیا) یہاں اس کے بغیر ہے، ابن خزیمہ کی انہی محمد بن بشار سے روایت میں یہ ثابت ہے اسماعیلی نے ان سے مختصرا اسی سیاق کی مثل نقل کیا، یحی سے مراد قطان اور عبید اللہ، عمری ہیں ، یہاں (فی ظله) واقع ہے وہاں ان حضرات کا ذکر کیا تھا جنہوں نے (فی ظل عرشه) ذکر کیا، ہر شیٔ کا سایہ اس کے بحسب ہوتا ہے بمعنی نعیم بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے ہے: (أُكُلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا)[الرعد: ۳۵] جانب کے معنی میں بھی ہے جیسے اس حدیث میں: (یَسِیرُ الراکب فی ظِلِّها مائة عام) اسی طرح ستر، کنف اور خاصہ (یعنی خاص حلقۂ احباب) کے معنی میں، اسی سے کہا جاتا ہے: (أنا فی ظلك) بمعنی العز بھی جیسے: (أَسْبَغَ الله ظلك) (یعنی اللہ آپ کے سائے کو دراز کرے) اللہ کی خشیت سے بکاء بارے لفظِ ترجمہ کے موافق ابوریحانہ سے مرفوع حدیث منقول ہے جس میں ہے: (حُرِّمَتِ النارُ علیٰ عینٍ بَكَتْ مِنْ خشية الله) (یعنی اس آنکھ پہ آگ حرام کر دی گئی جو اللہ کے ڈر سے روئی) اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا ترمذی نے ابن عباس سے اس کا نحو نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (لا تمسها النار) اسے حسن غریب قرار دیا، حضرت انس سے بھی اس کا نحو مروی ہے اسے ابویعلی نے تخریج کیا حضرت ابوہریرہ سے یہ الفاظ مروی ہیں: (لا یَلِجُ النارَ رجلٌ بَكَیٰ مِنْ خشية الله) اسے ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دیا۔

- 25 باب الْخَوْفِ مِنَ اللَّهِ (خوفِ خدا)

یہ مقاماتِ علیاء اور ایمان کے لوازم کے میں سے ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ خَافُوْنِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْن) [آل عمران: ۱۷۵] اور فرمایا: (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ)[المائدۃ:۴۴] اور فرمایا: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)[فاطر: ۲۸] پہلے ایک حدیث گزری : (أنا أعلمكم بالله و أشَدُّكم له خشيةً) بندہ جوں جوں اللہ کے قریب

ہوتا ہے دوسروں سے بڑھ کر اس کی خشیت رکھنے والا ہوتا ہے، قرآن میں فرشتوں کا یہ وصف مذکور ہوا: (يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ)[النحل: ۵۰] اور انبیاء کرام کا ان الفاظ سے ذکر کیا: (اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسَالَاتِ اللهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللّٰهَ)[الأحزاب : ۳۹] مقربین کا خوفِ خداوندی دوسروں کی نسبت اس لئے زیادہ ہوتا ہے کہ ان سے وہ کچھ کا مطالبہ ہوتا ہے جو ان کے ماسوا سے نہیں ہوتا تو وہ اس رتبہ کی مراعات کرتے ہیں اور اس لئے کہ اللہ کیلئے اس سے واجب اس رتبہ پر شکر بجالانا ہے تو اس علوِ مرتبت کے مدِ نظر ان کا ثواب بھی مضاعف ہوتا ہے بندہ اگر صاحبِ استقامت ہے تو سوئے عاقبت سے خوف بھی لاحق ہوگا کہ اللہ نے فرمایا: (يَحُوْلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ)[الأنفال : ۲۴] یا نسبۃً اس درجہ کا نقصان! اور اگر مائل ہے تو اسے اپنے سوئے فعل سے خوف لاحق ہوگا اور یہ ندامت اور باز آجانے کی شرط کے ساتھ اس کے لئے نافع ہے کیونکہ خوف تبھی ہوتا ہے جب قبحِ جنایت کی اسے معرفت ہو اور اس پر وعید کا وہ مصدق ہو تو ایسا شخص اپنے گناہوں سے ڈرتا رہتا اور اللہ سے دعا گو رہتا ہے کہ مغفرت فرما کر اسے جنت میں داخل کرے، اس باب میں سابق الذکر بھی داخل ہے کہ اس میں تھا: (و رجلٌ دَعَتْهُ امرأةٌ ذاتُ جَمالٍ و مالٍ فقال إني أخافُ الله) اسی طرح غار میں پھنس جانے والے تین اشخاص جن کا ایک وہ تھا جو ایک خاتون سے اللہ کے خوف کے مدِ نظر اٹھ آیا تھا، احادیث الانبیاء کے ذکرِ بنی اسرائیل میں یہ گزری، ترمذی وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہ سے ذی الکفل کا قصہ نقل کیا جو بنی اسرائیل سے تھا، اس کے تحت حدیثِ حذیفہ وابو سعید کے حوالے سے اس شخص کا قصہ نقل کیا جس نے مرنے کے بعد جلا ڈالنے کی وصیت کی تھی، اسکی شرح بھی ذکر بنی اسرائیل میں گزری۔

- 6480حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كَانَ رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يُسِيءُ الظَّنَّ بِعَمَلِهِ فَقَالَ لأَهْلِهِ إِذَا أَنَا مُتُّ فَخُذُونِى فَذَرُّونِى فِي الْبَحْرِ فِي يَوْمٍ صَائِفٍ فَفَعَلُوا بِهِ فَجَمَعَهُ اللَّهُ ثُمَّ قَالَ مَا حَمَلَكَ عَلَى الَّذِى صَنَعْتَ قَالَ مَا حَمَلَنِي إِلَّا مَخَافَتُكَ فَغَفَرَ لَهُ

طرفاه 3452، - 3479 (ترجمہ کیلئے جلد ۵،ص ۱۸۷)

جریر سے ابن عبد الحمید منصور سے ابن معتمر اور ربعی سے مراد ابن حراش ہیں، سب رواۃ کوفی ہیں۔ (عن حذيفه الخ) ذکر بنی اسرائیل میں حضرت حذیفہ کی نبی اکرم سے سماع کی تصریح تھی صحیح ابو عوانہ میں والان عبدی عن حذیفہ عن ابو بکر صدیق کے طریق سے حدیثِ شفاعت بطولہ کے ذکر کے بعد یہ قصہ نقل کیا اس میں ہے کہ یہ شخص جہنم سے نکلنے والا آخری شخص ہے، اس پر الشفاعۃ میں تنبیہہ آئے گی اور متن وسند کے لحاظ سے اس روایت کا شذوذ ظاہر کیا جائے گا۔ (ممن كان قبلكم) پہلے گزرا کہ وہ بنی اسرائیل میں سے تھا۔ (بعمله) وہاں ذکر ہوا کہ وہ نباش (یعنی کفن چور) تھا۔ (فذرونى) وہاں ذکر ہوا کہ اس لفظ میں تین روایات ہیں: تخفیف کے ساتھ ترک کے معنی میں اور تشدید کے ساتھ تفریق کے معنی ہیں، یہ ثلاثی مضاعف ہے تم کہتے ہو: (ذَرَرْتُ الملح أذره) اس سے ذریرہ ہے جو طب کی ایک نوع ہے، ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ اول (یعنی ذال) کے فتح کے ساتھ ہو، ہم نے اسی طرح پڑھا ہے اور پیش کے ساتھ بھی روایت کیا ہے، اول پر یہ ذرّ اور ثانی پر تذریہ سے ہے اور ہمزہ قطعی اور ذال کے سکون کے ساتھ (أذرتِ العينُ دَمْعَها) اور (أَذْرَيْتُ

الرجل عن الفرس) سے اور وصلی کے ساتھ (ذَرَوْتُ الشیء) سے اور اسی سے ہے: (تَذْرُوْهُ الرِّيَاح)۔

(في البحر) اس کی نظیر حدیثِ سلمان اور حدیثِ ابوسعید میں آئے گی۔ (في الريح) التوحید میں واقع حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (و أذرُوا نصفه في البر ونصفه في البحر)۔ (في يوم صائف) عبدالملک بن عمیر عن ربعی سے روایت میں گزرا: (فذروني في اليمّ في يوم حارّ) زائے ثقیلہ کے ساتھ، یہی مروزی اور اصیلی کے ہاں ہے ابوذر عن مستملی اور سرخسی و کریمہ عن کشمیہنی سے نقلِ جامع صحیح میں راء کے ساتھ ہے یہی روایتِ باب کے مناسب ہے اول کی توجیہہ یہ کی گئی کہ معنی ہے: (أنه يحز البدن لشدة حره) (یعنی شدتِ حر کی وجہ سے جسم کاٹتا تھا) بعض نے مروزی کی روایت زاء کی بجائے نون کے ساتھ ذکر کی ای : (حان ريحه) ابن فارس کے بقول (الحون ريح تحن كحنين الإبل) (یعنی آندھی جسکی اونٹ کے بلبلانے کی طرح کی آواز ہوتی ہے)۔

- 6481حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَبْدِ الْغَافِرِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ذَكَرَ رَجُلاً فِيمَنْ كَانَ سَلَفَ أَوْ قَبْلَكُمْ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً وَوَلَدًا يَعْنِي أَعْطَاهُ قَالَ فَلَمَّا حُضِرَ قَالَ لِبَنِيهِ أَيَّ أَبٍ كُنْتُ قَالُوا خَيْرَ أَبٍ قَالَ فَإِنَّهُ لَمْ يَبْتَئِرْ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرًا -فَسَّرَهَا قَتَادَةُ لَمْ يَدَّخِرْ وَإِنْ يَقْدَمْ عَلَى اللَّهِ يُعَذِّبْهُ فَانْظُرُوا فَإِذَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي حَتَّى إِذَا صِرْتُ فَحْمًا فَاسْحَقُونِي أَوْ قَالَ فَاسْهَكُونِي ثُمَّ إِذَا كَانَ رِيحٌ عَاصِفٌ فَأَذْرُونِي فِيهَا فَأَخَذَ مَوَاثِيقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَرَبِّي فَفَعَلُوا فَقَالَ اللَّهُ كُنْ فَإِذَا رَجُلٌ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ أَيْ عَبْدِي مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ قَالَ مَخَافَتُكَ أَوْ فَرَقٌ مِنْكَ فَمَا تَلاَفَاهُ أَنْ رَحِمَهُ اللَّهُ فَحَدَّثْتُ أَبَا عُثْمَانَ فَقَالَ سَمِعْتُ سَلْمَانَ غَيْرَ أَنَّهُ زَادَ فَأَذْرُونِي فِي الْبَحْرِ أَوْ كَمَا حَدَّثَ

طرفاه 3478، - 7508 (سابقہ)

6481م -وَقَالَ مُعَاذٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ عُقْبَةَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

موسی سے ابن اسماعیل تبوذکی اور معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں سب راوی بصری ہیں۔ (أو فيمن الخ) یہ قتادہ سے راوی کا شک ہے، ابوعوانہ کی ان سے روایت میں گزرا: (أن رجلا كان قبلكم) ۔ (يعني أعطاه) اکثر کے ہاں یہ موجود ہے اور یہ (آتاه) کی تفسیر ہے، یہ مد کے ساتھ بمعنی اعطاء اور قصر کے ساتھ بمعنی مجیء ہے کشمیہنی کے ہاں یہاں (مالا) ہے مگر اس کے علیحدہ سے اعادہ میں کوئی فائدہ نہیں۔

(لم يبتئر الخ) قتادہ کی یہ تفسیر صحیح ہے اس کا اصل بَیرہ سے ہے بمعنی ذخیرہ اور خبیئہ (یعنی چھپائی گئی چیز)، اہلِ لغت کہتے ہیں: (بأرت الشيء و ابتأرته أبأره و أبتئره) جب اسے چھپائے! ابن سکن کے نسخہ میں: (لم يأبتر) ہے ہمزہ کی باء پر تقدیم کے ساتھ، اسے عیاض نے نقل کیا دونوں صحیح اور ہم معنی ہیں اول اشہر ہے اسی سے حفرہ (یعنی گڑھے) کو بئر کہا جاتا ہے، التوحید میں اور ابوزید مروزی کے نسخہ میں جس پر عیاض نے اقتصار کیا، ہمارے ہاں بھی ابوذر کے نسخہ میں ہے: (لم يبتئز) زاء یا راء کے شک

کے ساتھ، جرجانی کے نسخہ میں نون اور زاء کے ساتھ ہے کہتے ہیں دونوں غیر صحیح ہیں، غیرِ بخاری کی بعض روایات میں (ینتهز) اور (یمتئر) ہے کہتے یہ دونوں بھی اولین کی طرح صحیح ہیں۔

(و إن یقدم الخ) یہاں یہی دال کی زبر اور سکونِ قاف کے ساتھ ہے قدوم سے یہ شرطیہ ہونے پر مجزوم ہے، اسی طرح (یعذبه) بھی بطورِ جزاء مجزوم ہے! مطلب یہ کہ اگر اپنی اس ہیئت پر روزِ قیامت اٹھایا گیا جسے ہر کوئی پہچانتا ہے تو سخت عذاب کی توقع ہے لیکن اگر راکھ بنا کر ہوا اور پانی میں بکھیر دیا گیا تو شائد مخفی رہوں، اسماعیلی کے ہاں ابوخیثمہ عن جریر کی حدیثِ باب والی سند کے ساتھ حدیثِ حذیفہ میں ہے: (فإنه إن یقدر عَلَیَّ ربی لا یَغفِرُ لِی) حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں بھی ہے: (لئن قَدَرَ الله عَلَیَّ) اس کی مفصل توجیہہ ذکرِ بنی اسرائیل میں گزری، اس کے منجملہ اجوبہ میں سے ایک پر لطف جواب ہمارے شیخ ابن ملقن نے اس کی شرح کے اثناء ذکر کیا کہ اس شخص نے یہ بات نہایت خوف و دہشت کے عالم میں کہی تھی (یعنی اسے احساس نہ تھا کہ کیا کہہ رہا ہے) لہذا اس بارے وہ معذور ہے، یہ آخری شخص جو جنت میں جائے گا، کے قصہ کی نظیر ہے جب اسے کہا جائے گا تمہارے لئے مثلِ دنیا اور اس کی دس امثال (یعنی دس گنا) تو وہ شدتِ فرحت سے کہے گا اے اللہ تو میرا بندہ اور میں تیرا رب، بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ ہے کہ ابو عوانہ نے حذیفہ عن ابوبکر سے نقل کر دیا کہ حدیثِ باب میں مذکور شخص آخری وہ شخص ہے جو جنت میں داخل کیا جائے گا اس پر اس سے جنت میں داخل ہونے کے بعد بھی وہی غلطی سرزد ہوگی جو مرتے وقت ہوئی لیکن ایک غلبہِ خوف اور دوسری فرحت کی وجہ سے، ابن حجر کہتے ہیں محفوظ یہ ہے کہ جس نے تو میرا بندہ۔۔کہا تھا۔ یہ وہ شخص تھا جسے (صحرا میں) اس کا گم گشتہ اونٹ مل گیا تھا، پہلے اس پر تنبیہ کر دی تھی۔

(فأحرقوني) وہاں کی حدیثِ حذیفہ میں تھا کہ کثیر ایندھن جمع کرنا پھر آگ جلانا حتی کہ میرا گوشت کھالے اور ہڈیوں تک پہنچ جائے۔ (أو قال الخ) یہ راوی کا شک ہے ابوعوانہ کی روایت میں بغیر شک کے (اسحقوني) ہے، سہک اور سحق ہم معنی ہیں بعض نے کہا یہ اس سے کمتر ہے اسماعیلی کی حدیثِ حذیفہ میں ہے: (احرقوني ثم اطحنوني ثم ذَرُّوني)۔ (ثم إذا كان) نسخہِ کشمیہنی میں ہے: (حتی إذا كان)۔ (و ربی) یہ محذوف الخبر قسم سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس میثاق کی حکایت ہو جو اس نے لیا تھا یعنی اس نے وصی سے کہا: (قُلْ و ربی لأفعلن ذلك) اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مسلم کے ہاں (فأخذ منهم یمینا) کی عبارت ہے لیکن اول کا مؤید یہ امر ہے کہ مسلم کی روایت میں یہ بھی واقع ہے: (ففعلوا به ذلك و ربی) تو تعین ہوا کہ یہ مخبر کی قسم ہے، بعض نے دعوی کیا کہ بخاری میں جو ہے وہ درست ہے لیکن شائد جو مسلم میں ہے وہ اصوب ہو، مسلم کے بعض نسخوں میں: (و ذُرِّیَ) ہے بجائے (و ربی) کے، عیاض کہتے ہیں اگر یہ محفوظ ہے تو یہی وجیہہ ہے شائد بعض نساخ سے ذال ساقط ہوا پھر پورا لفظ ہی تصحیف ہو گیا، یہی کہا لیکن مخفی نہیں کہ اول اوجہ ہے کیونکہ اس روایت کی تصویب سے بغیر دلیل حفاظ کا تخطئہ (یعنی انہیں غلط قرار دینا) لازم آتا ہے اور اس لئے کہ اس کی غایت ہے کہ یہ آپ کے قول: (ففعلوا به ذلك) کی تفسیر یا تاکید ہو بخلاف آپ کے قول (و ربی) کے کہ اس سے (و ذری) سے جدا ایک اور معنی کی زیادت حاصل ہوتی ہے، کرمانی نے بعید بات کہی جب تجویز کیا کہ روایتِ بخاری میں مذکور (و ربی) تربیت سے فعل ماضی ہوا: (ربی أخذ المواثیق بالتأكیدات والمبالغات) (یعنی پختہ عہد اور میثاق لئے) کہتے ہیں لیکن یہ روایت پر موقوف ہے۔

(ففقال الله كن) ابوعوانہ اور سابق حدیثِ حذیفہ میں: (فجمعه الله) تھا حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فأمر الله الأرض فقال اجمعي ما فيك منه ففعَلَتْ)۔ (فإذا رجل قائم) ابن مالک کہتے ہیں مبتدا کا إذا فجائیہ کے بعد نکرہِ محض کی صورت میں وقوع جائز ہوا کیونکہ یہ ان قرائن میں سے ہے جن کے ساتھ (مطلوبہ) فائدہ (یعنی تعریف) حاصل ہو جاتا ہے جیسے تمہارا یہ قول: (خرجت فإذا سبع)۔ (مخافتك أو الخ) یہ راوی کا شک ہے، ابوعوانہ کی روایت میں بغیر شک کے (مخافتك) ہے اور حدیثِ حذیفہ میں (من خشيتك) ہے، بعض کے ہاں (خشيتك) ہے بغیر من کے، یہ تاء کی زبر کے ساتھ ہے زیر بھی جائز قرار دیا اس (یعنی من) کے حذف کو مقدر مان کر جبکہ عمل باقی رہا۔

(فما تلافاه أن رحمه) ما موصولہ ہے یعنی جس کی اسے تلافی دی وہ رحمت ہے یا یہ نافیہ ہے اور صیغہِ استثناء محذوف ہے یا (تلافاه) میں ضمیر عملِ رجل کیلئے ہے، اس لفظ بارے اختلاف کا بیان وہیں گزرا، حضرت حذیفہ کی روایت میں ہے: (فغفرله) اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی،

معتزلہ کہتے ہیں اس لئے اس کی مغفرت کی کیونکہ موت کے وقت اس نے توبہ کر لی تھی اور اپنے فعل پر نادم ہوا تھا، مُرجئہ کہتے ہیں اس کی مغفرت اس کے عقیدہ توحید کی بناء پر ہوئی تھی جو اگر ہو تو معصیت ضار نہیں، اول کا تعقب کیا گیا ہے کہ وارد نہیں کہ اس نے ردِ مظلمہ کیا ہو (یعنی جس کا کوئی حق مارا یا زیادتی کی اس کی تلافی کی) لہذا یہ مغفرت فقط اللہ کے فضل سے ہوئی نہ کہ توبہ کے سبب کیونکہ توبہ تبھی تام ہوتی ہے جب ظالم اپنی کی گئی زیادتی کا مداوا کر دے اور ثابت ہے کہ وہ نباش تھا۔ ثانی اس بات سے متعقب ہے کہ حضرت ابوبکر کی مشار الیہ حدیث میں مذکور ہے کہ اولا وہ معذب ہوا اس پر رحمت و مغفرت کا خلود فی النار کے ترک کا ارادہ ہونا محتمل ہے، اس سے دونوں گروہوں کا اکٹھے رد ہو جائے گا، مرجئہ کا اصلِ دخولِ نار میں اور معتزلہ کا اس میں دعوائے خلود پر، اس میں ان معتزلہ کا بھی رد ہے جنہوں نے کہا کہ وہ اس کلام کے ساتھ تائب ہوا تھا لہذا اللہ پر واجب تھا کہ اس کی توبہ قبول کرے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں یہ شخص مومن تھا کیونکہ حساب پر اس کا یقین تھا اور یہ کہ برائیوں پر اس کی معاقبت ہوگی اور جو اس نے مرتے وقت وصیت کی تو شائد یہ ان کی شرع میں تصحیحِ توبہ کیلئے جائز تھا! بنی اسرائیل کی شریعت میں صحتِ توبہ کیلئے قتلِ نفس ثابت ہے، کہتے ہیں حدیث میں شئ کا بما قرُبَ منه (یعنی اپنے سے قریب شئ کے ساتھ) تسمیہ کا جواز ملا اس لئے کہ مذکور ہوا کہ جب اس کی موت حاضر ہوئی حالانکہ (موت نہیں بلکہ) اس کی علامات ظاہر ہوئی تھیں، اس سے امتِ محمدیہ کی فضیلت بھی عیاں ہے کہ اس قسم کے آصار (یعنی بوجھ اور بندشیں) ان سے رفع کر دیئے گئے اور ان پر حنیفیتِ سمحہ کے ساتھ احسان کیا گیا، اس میں اللہ کی عظیم قدرت کا بھی اثبات و اظہار ہوا کہ اس کے جسم کی اس شدید تفریق کے بعد اس کے سب اجزائے جسم جمع کر کے (چشم زدن میں) پہلے کی طرح پورا انسان بنا کر کھڑا کر دیا۔

(قال فحدثت به أباعثمان) قائل معتمر کے والد سلیمان تیمی ہیں ابوعثمان سے مراد عبدالرحمن بن مل نہدی ہیں۔ (غير أنه زاد) مسموع کلام حذف کی جس سے ماذکر مستثنیٰ کیا تھا۔ تقدیرِ کلام ہے: (سمعت سلمان يحدث عن النبي ﷺ بمثل هذا الحديث غير أنه زاد)۔ (أو كما حدث) راوی کا شک ہے اشارہ کرتے ہیں کہ یہ حدیثِ ابی سعید کے معنی میں ہے نہ کہ اس کے پورے سیاق کے ساتھ، اسماعیلی نے حضرت سلمان کی حدیث (صالح بن حاتم بن مروان و حميد بن مسعده قالا

حدثنا معتمر سمعت أبی سمعت أبا عثمان سمعت هذا من سلمان) سے یہ الفاظ ذکر کئے: (و قال معاذ الخ) اسے مسلم نے موصول کیا اس پر وہاں تنبیہ گزری تھی۔

اسے مسلم نے (التوبة) میں نقل کیا۔

- 26 باب الاِنْتِهَاءِ عَنِ الْمَعَاصِی (گناہوں سے پہلوتہی)

یعنی اصلاً اور رأساً اس کا ترک اور اس میں وقوع کے بعد اس سے اعراض، اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔

- 6482حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ رَأَيْتُ الْجَيْشَ بِعَيْنَيَّ وَإِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ فَالنَّجَا النَّجَاءَ فَأَطَاعَتْهُ طَائِفَةٌ فَأَدْلَجُوا عَلَى مَهْلِهِمْ فَنَجَوْا وَكَذَّبَتْهُ طَائِفَةٌ فَصَبَّحَهُمُ الْجَيْشُ فَاجْتَاحَهُمْ .طرفه - 7283

ترجمہ: ابوموسیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میری مثال اور اس کی مثال جو اللہ نے میرے پاس بھیجا ہے اس شخص کی طرح ہے جس نے کسی قوم سے آ کر کہا کہ میں نے اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھا کہ ایک لشکر دشمنوں کا آتا ہے اور میں تمہیں صاف صاف ڈراتا ہوں کہ تم اس سے بچو، اس سے بچو۔ ایک گروہ نے اس کی بات کو مانا اور رات ہی رات وہاں سے چل دیا وہ تو بچ گیا اور دوسرے گروہ نے اس کا کہنا نہ مانا، صبح کو وہ لشکر آ پہنچا اور اس نے انھیں مار ڈالا۔

برید مصغراً ہے۔(مثلی) فتح میم کے ساتھ، مثل (الصفة العجيبة الشأن) ہے جسے بلیغ بارادۂ تقریب و تفہیم بطورِ تشبیہ وارد کرتا ہے۔(ما بعثنی الله) عائد محذوف ہے تقدیر ہے: (بعثنی الله به إليكم)۔ (أتی قوما) اس میں تنکیر برائے شیوع ہے۔(رأيت الجيش) اس میں لام برائے عہد ہے۔(بعینی) اِفراد کے ساتھ، کشمیہنی کے ہاں تثنیہ کے ساتھ ہے، کہا گیا ذکرِ عینین اس بات کا ارشاد ہے کہ ان کے نزدیک متحقق ہوا وہ سب جس کی بابت خبر دی ہے کہ اپنی آنکھ سے اسے دیکھا ہے اور اس میں کوئی وہم وشک کی بات نہیں۔

(و إنی أنا النذير العريان) ابن بطال کہتے ہیں النذیر العریان خثعم کا ایک شخص تھا ذی الخلصہ کے دن اس پر ایک شخص نے حملہ کر دیا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو وہ اپنی قوم کی طرف پلٹا اور انہیں آگاہ کیا تو تحقیقِ خبر میں یہ ضرب المثل بن گیا، بقول ابن حجر ان سے قبل یہ بات یعقوب بن سکیت وغیرہ نے کہی ہے، حملہ آور کا نام عوف بن عامر یشکری ذکر کیا اور خاتون کا تعلق بنی کنانہ سے تھا، اس کا اس قصہ کے لفظِ حدیث پر استبعادِ تنزیل کے ساتھ تعاقب کیا گیا، ابن کلبی کا دعوی ہے کہ نذیر عریان بنی عامر بن کعب کی ایک خاتون تھی جب منذر بن ماء السماء (بادشاہِ حیرہ) نے اولادِ ابوداؤد کو قتل کیا جو منذر کا پڑوسی تھا تو اسے اپنی قوم کی نسبت (ہلاکت کا) ڈر ہوا تو وہ اونٹ پر سوار ہو کر ان کے ہاں پہنچی اور کہا: (أنا النذير العريان)

کہا جاتا ہے سب سے قبل یہ ترکیب ابرہہ حبشی نے استعمال کی تھی جب تہامہ میں اسے تیر لگا اور یمن واپس ہوا اس کا گوشت

ساقط ہو چکا تھا، ابو بشر آمدی نے ذکر کیا کہ زنبر بن عمرو خثعمی آل زبید میں بیاہا ہوا تھا انہوں نے اس کی قوم پر حملہ کرنے کا پروگرام بنایا اور ڈرے کہ کہیں یہ انہیں خبردار نہ کر دے تو اسے چار افراد کی نگرانی میں کر دیا لیکن وہ دھوکہ سے فرار ہوا کپڑے اتارے اور بھاگ کھڑا ہوا نہایت تیز رفتاری سے قوم کے پاس جا پہنچا اور خبردار کر دیا، بعض نے کہا اس میں اصل یہ ہے کہ ایک شخص کی کسی لشکر سے مڈھ بھیڑ ہوگئی انہوں نے اس کے کپڑے چھین کر اسے قیدی بنالیا وہ موقع پا کر فرار ہو کر اپنے قبیلہ کے پاس پہنچا اور کہا میں نے ایک لشکر دیکھا ہے جنہوں نے میرے کپڑے چھین لئے ہیں انہوں نے اسے ننگا پا کر اس کی بات کا یقین کیا کیونکہ ان کا مشاہدہ تھا کہ صادق الکلام ہے پھر قبل ازیں کبھی اس حالت میں نظر نہ آیا تھا تو ان قرائن کی بنا پر اس کے سچا ہونے پر قطع کیا تو نبی اکرم نے مخاطبین کی تقریب افہام کیلئے اپنے صدق کی قطعیت پر دال خوارق ومعجزات کی بنا پر خود پر یہ ضرب المثل استعمال کی بقول ابن حجر اس کی تائید رامہرمزی کی الامثال میں اور یہ احمد کے ہاں جید سند کے ساتھ ہے، عبد اللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کرتی ہے کہ ایک دن نبی اکرم باہر تشریف لائے اور تین دفعہ منادی فرمائی اے لوگو میری اور تمہاری مثال اس قوم کی سی ہے جسے دشمن کے حملہ آور ہونے کا اندیشہ تھا تو ایک شخص کو ان کی خبر لانے کو مقرر کیا چنانچہ وہ گیا اس اثناء دشمن آتے نظر آئے وہ مڑا کہ اپنی قوم کو خبردار کرے اسے اندیشہ ہوا کہ کہیں اس سے قبل دشمن نہ پہنچ جائیں تو اس نے (دور سے) اپنا کپڑا الہرانا اور اپنی قوم کو دشمن بارے خبر دینا شروع کیا اور احسن یہی ہے کہ حدیث کو حدیث کے ساتھ مفسر کیا جائے، یہ سب اس امر پر دال ہے کہ عریان تعری سے ہے اور یہی اس روایت میں معروف ہے، خطابی نے ذکر کیا کہ محمد بن خالد نے اسے باء کے ساتھ روایت کیا ہے تو اگر یہ محفوظ ہے تو اس کا معنی ہے (فصیح بالإنذار) جو بغیر ڈھکے چھپائے صاف صاف آگاہ کرے، کہا جاتا ہے: (رجل عربان ای فصیح اللسان)۔

(فالنجاء النجاء) دونوں کی مد کے ساتھ، اول کی مد اور دوسرے کی قصر، اور تخفیفا دونوں کی قصر کے ساتھ، یہ علی الاغراء منصوب ہے ای (اطلبو النجاء) کہ سرعت سے بھاگو، اشارہ ہے کہ انہیں اس لشکر کے مقابلہ کی تاب نہیں، طیبی کہتے ہیں آپ کی اس کلام میں کئی طرح کی تاکیدات ہیں مثلا (بعینی) پھر آپ کا قول (و إنی أنا) پھر آپ کا قول: (العربان) کیونکہ یہ قرب عدو میں غایت ہے اور اس کے انذار بالصدق میں مختص ہے۔ (فأطاعه طائفة) اس میں تذکیر کے ساتھ ہی ہے کیونکہ مراد بعض القوم ہیں۔ (فأدلجوا) ہمزہ قطعی ہے، رات کے اول حصہ میں چلنا یا ساری رات سفر کرنا، یہ اس لفظ کے مدلول میں اختلاف کے مد نظر یا پھر ہمزہ وصلی اور لام مشدد ہے اس طور کہ مراد آخر شب کا سفر ہے لیکن یہ اس مقام کے مناسب نہیں۔ (علی مهلهم) میم اور ہاء کی زبر کے ساتھ، مراد ہینت وسکون، میم کی زبر اور ہاء کے سکون کے ساتھ بمعنی اِمہال ہے (یعنی مہلت دینا) اور یہ یہاں مراد نہیں، مسلم کی روایت میں ہے: (علی مهلتهم) نووی نے اسے میم کی پیش، ہائے ساکن اور فتح لام کے ساتھ ضبط کیا ہے۔

(و كذبته طائفة) طیبی کہتے ہیں پہلے گروہ میں طاعت اور دوسرے میں تکذیب کے ساتھ تعبیر کیا تا کہ اس امر کا مؤذِن ہو کہ طاعت مسبوق بتصدیق ہے اور تا کہ یہ اشعار ہو کہ تکذیب کا نتیجہ عصیان ہے۔ (فصبحهم الجيش) یعنی صبح دم آیا، یہ اس کی اصل ہے پھر کسی بھی وقت اچانک دشمن کے حملہ آور ہونے پر اس کا استعمال ہونے لگا۔ (فاجتاحهم) ای استأصلهم (یعنی جڑ کاٹ دی) (جُحْتُ الشيءَ أجوحه) سے اسم جائحہ ہے جو ہلاکت ہے، آفت کے مہلک ہونے کے باعث اس پر اس کا اطلاق ہوا، طیبی کہتے ہیں

آنجناب نے اپنے آپ کو اس شخص اور اپنے عذاب قریب کے اِنذار کو اس کے اپنی قوم کو صبح حملہ آور ہونے والے لشکر بارے انذار کے ساتھ تشبیہ دی اور اپنی امت کے اطاعت گزاروں اور عاصیوں کو اس شخص کے انذار کی تصدیق اور تکذیب کرنے والوں سے تشبیہ دی۔

اسے مسلم نے بھی (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 6483 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَ تْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الْفَرَاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي تَقَعُ فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا فَجَعَلَ يَنْزِعُهُنَّ وَيَغْلِبْنَهُ فَيَقْتَحِمْنَ فِيهَا فَأَنَا آخُذُ بِحُجَزِكُمْ عَنِ النَّارِ وَأَنْتُمْ تَقْتَحِمُونَ فِيهَا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا میری اور لوگوں کی مثال اس آدمی کی سی ہے جس نے آگ جلائی جب آس پاس روشنی کی تو پتنگے وغیرہ آگ میں جانے لگے تو وہ انہیں نکالنا شروع ہوا مگر وہ اس کے قابو میں نہیں آئے تو میں بھی تمہاری کمر پکڑ پکڑ کر آگ سے روکتا ہوں مگر تم ہو کہ اسی میں گرتے جاتے ہو۔

مزی نے اطراف میں جزم کیا کہ بخاری نے یہ حدیث احادیث الانبیاء میں تخریج کی ہے، کتاب الرقاق کا ذکر نہیں کیا احادیث الانبیاء کے ترجمہ حضرت سلیمانؑ میں اس کا ایک حصہ ہی وارد ہوا تھا تب ذہن میں نہ رہا کہ یہ الرقاق میں بھی آئے گی تو وہیں اس کی شرح کردی تو اب اس کی وہ شرح کرتا ہوں جو وہاں نہیں کی۔ (فلما أضاء ت الخ) وہاں بخاری نے اس کا اختصار کیا تھا میں نے احمد و مسلم کی طرف ہمام کے طریق سے اس کی تخریج کی نسبت کی اور یہ روایتِ شعیب ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، گویا لفظ آیت کے ساتھ تبرک حاصل کیا مسلم کی روایت میں: (ما حولها) ہے ضمیر نار کیلئے ہے، اول وہ جس نے ایقادِ نار کیا، حول الشئ اس کی وہ جانب وطرف جس کی طرف ممکن ہے کہ وہ منتقل ہو، اشارةً الی الدوران یہ نام پڑا، اسی سے سال کو حول بھی کہا جاتا ہے۔

(الفراش) مازری نے جزم کیا کہ یہ جنادب (ایک قسم کی ٹڈی) ہیں عیاض نے تعقب کیا اور کہا جندب تو صَرّار (جھینگا) ہے بقول ابن حجر حق یہ ہے کہ فراش پرندوں کی ایک مستقل نوع ہے جس کے پر اس کے جثہ سے بڑے ہوتے ہیں اور کبر وصغر اور پروں کی تعداد کے لحاظ سے اس کی مختلف انواع ہیں، دواب کا فراش پر عطف مشعر ہے کہ یہ جنادب اور جراد سے دیگر ہیں! ابن قتیبہ نے غرابت سے کام لیا جب کہا فراش وہ بعوض (یعنی پتنگے) جو آگ میں گرتے ہیں اس کا مقتضا ہے کہ بعض بعوض جو آگ میں گرتی ہیں وہی فراش کہلائیں، خلیل کہتے ہیں فراش بعوض کی مثل ہیں، ان کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی گئی چونکہ وہ اپنا آپ آگ میں ڈال دیتی ہیں یہ نہیں کہ قرص (یعنی کاٹنے) میں یہ بعوض کے مشارک ہیں۔ (و هذه الدواب الخ) ان کی بابت وہی قول جو سابق بارے ہے، وہاں اس کا اختصار کیا تھا تو میں نے ابونعیم کی طرف اس کی نسبت کردی مگر یہ شعیب کی روایت میں ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، آگ میں گرنے والے حشرات میں بعوض اور برَغش (یعنی مچھر) بھی داخل ہیں، بعض شراح کی کلام میں بق ہے اور اس سے مراد بعوض ہے۔ (فجعل) نسخہ کشمیہنی میں (و جعل) ہے یہاں سے آخر تک کی عبارت مصنف نے وہاں ذکر نہیں کی تھی۔ (يزعهن) ایک روایت میں (ينزعهن) ہے، مسلم کے ہاں ہمام عن ابی ہریرہ کے طریق سے ہے: (و جعل يحجزهن و يغلبنه)۔ (فيقتحمن

فیھا) أي یدخلن، اس کا اصل قحم ہے جو اقدام اور بغیر تثبت امورِ شاقہ میں وقوع ہے، کسی شئ کے اچانک رمی پر بھی اس کا اطلاق ہے: (اقتحم النار ھجم علیھا) (یعنی درانہ وار داخل ہو جانا)۔

(فأنا آخذ) نووی کہتے ہیں یہ اسم فاعل کے بطور اور فعل مضارع کے واحد متکلم کے صیغہ کے بطور بھی مروی ہے، بقول ابن حجر مسلم کی روایت میں یہی ہے جبکہ اسم فاعل ہے، طیبی کہتے ہیں فاء اس میں فصیحہ ہے گویا جب کہا: (مثلي و مثل الناس الخ) تو آگے اس سے اہم کا ذکر کیا جو آپ کا قول: (فأنا آخذ) ہے اسی نکتہ کے پیش نظر غائب سے التفات کیا (یعنی حاضر کی طرف) اس میں اشارہ ہے کہ انسان بنسبت نذیر کے بشیر کی طرف احوج ہے کیونکہ اس کی جبلت حظِ آجل کی بجائے حظِ عاجل کی طرف مائل ہے، اس حدیث سے نبی اکرم کی امت کے ساتھ شفقت وعنایت اور اس کی نجات پر آپ کی حرص ظاہر ہوئی جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: (حَرِیصٌ عَلَیۡکُمۡ بِالۡمُؤۡمِنِینَ رَؤُوفٌ رَّحِیمٌ)[التوبة : ۱۲۸]۔

(بحجز کم) حجزۃ کی جمع، جسم سے ازار باندھنے کی جگہ کو کہا جاتا ہے، اسی طرح شلوار کے نالہ ڈالنے کی جگہ (یعنی نیفہ) کو بھی، جمع میں جیم پر پیش بھی جائز ہے۔ (عن النار) یہ مسبب کا موضع السبب میں وضع ہے کیونکہ مراد یہ کہ معاصی میں وقوع سے انہیں روکتے ہیں جو دخول فی النار کا سبب ہے۔ (و أنتم) کشمیہنی کے ہاں (و ھم) ہے اسی پہ کرمانی نے شرح کی اور کہا قیاس یہ تھا کہ آپ (و أنتم) کہتے، اسے التفات قرار دیا اس میں اشارہ ہے کہ جسے حجزہ سے نبی اکرم پکڑے ہوئے ہیں اس کے لئے اس (یعنی جہنم) میں کوئی اقتحام نہیں، لکھتے ہیں اس میں اس کے ساتھ ان کی مواجہت سے احتراز ہے (یعنی سیدھے سیدھے: و أنتم کہنا مناسب نہ سمجھا) بقول ابن حجر روایت (و أنتم) کے لفظ کے ساتھ ثابت ہے لہذا ان کی بات کا رد ہوتا ہے، مسلم کے ہاں (و أنتم تَفَلَّتُون) ہے اس کی اصل (تَتَفَلَّتُون) ہے، (تُفلِتُونَ) بھی ضبط کیا گیا ہے دونوں صحیح ہیں کہا جاتا ہے: (تَفلَّتَ مِنِّي و أُفلِتَ مِنِّي) جو کوشش کر کے بھاگ لے، اس تمثیل کا بیان گزرا اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اصحابِ شہوات کے معاصی میں تہافت کو جوان کے جہنم میں وقوع کا سبب بن سکتا ہے، فراش کے آگ میں وقوع سے تشبیہ دی اور آپ کی تحذیر کے باعث عصاۃ کے معاصی سے باز رہنے کی کوشش کرنے کو صاحب النار کے اس سے فراش ہٹانے سے تشبیہ دی، عیاض کہتے ہیں اہلِ معاصی کے نارِ آخرت میں تساقط کو نارِ دنیا میں فراش کے تساقط سے تشبیہ دی ہے۔ (تقحمون فیھا) مسلم کے ہاں ہمام کی روایت میں ہے: (فیغلبوني) نون مثقلہ ہے کیونکہ اس کا اصل (فیغلبونني) ہے فاء سببیہ ہے۔

(تقحمون) یہ اصل میں (تتقحمون) ہے ایک تاء حذف کر دی گئی، طیبی کہتے ہیں اس حدیث میں واقع تشبیہ کی تحقیق اس آیت کی معرفت پر متوقف ہے: (وَ مَنۡ یَتَعَدَّ حُدُوۡدَ اللّٰہِ فَأُولٰئِكَ ھُمُ الظّٰلِمُوۡنَ) [البقرة : ۲۲۹] کیونکہ اللہ کی حدود اس کے محارم دنواہی ہیں جیسا کہ اس حدیث میں ذکر ہوا: (ألا إن حِمَی اللہ مَحَارِمُہ) اور رأس المحارم دنیا کی محبت، اس کی زینت اور اس کی ذات وشہوات کیلئے استیفاء ہے تو آنجناب نے کتاب وسنت سے ان حدود کے کافی وشافی بیانات کے ساتھ اظہار کو انسانوں کے آگ سے استنقاذ سے تشبیہ دی، زمین کے مشارق ومغارب میں اس کی اشاعت کو آگ کے اپنے اردگرد کو روشن کرنے سے تشبیہ دی! لوگوں، اس بیان وکشف کے ساتھ ان کی عدم مبالات، ان کا اللہ کی حدود پھلانگنے، لذات وشہوات کے استیفاء پر ان کی

حرص اور اپنے انہیں ان کی کمر پکڑ پکڑ کر اس سے روکنے کو ان پتنگوں سے تشبیہ دی جو اپنا آپ آگ میں ڈال دیتے ہیں اور آگ والے کی اپنے اس میں گرنے سے روکنے کی کوشش کو ناکام بنا دیتے ہیں جیسے آگ جلانے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی روشنی اور تپش وغیرہ سے خلق کو فائدہ پہنچے اور پتنگے اپنی نادانی کے باعث اسے اپنی ہلاکت کا سبب بنا لیتے ہیں اسی طرح ان بیانات سے مقصد امت کی رہنمائی ہے اور یہ کہ اپنی ہلاکت کے سامان سے اجتناب کرے مگر اہلِ امت نے اپنی جہالت کے باعث انہیں اپنی ہلاکت کا مقتضی بنا لیا ،آپ کے قول: (آخذ بحجز کم) میں استعارہ ہے، امت کو ہلاکت سے باز رکھنے کی حالت کو اس شخص کی حالت سے تشبیہ دی جو اس شخص کی حجزہ پکڑے ہے جو کسی مہلک گڑھے میں گرنے کے درپے ہے۔

- 6484حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ .طرفه - 10

ترجمہ: ابن عمرو راوی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا مسلمان وہ جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان سلامت رہیں اور اصل مہاجر وہ جو اللہ کی منع کردہ چیزوں کو چھوڑے۔

زکریا سے ابن ابی زائدہ اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔ (المسلم) اس کی تشریح کتاب الایمان کے اوائل میں گزری۔ (و المهاجر الخ) کہا گیا کہ مہاجر کو خاص بالذکر ان مسلمانوں کی تطییبِ خاطر کیلئے کیا جو مکہ فتح ہونے کے سبب ہجرت سے محروم رہ گئے (کیونکہ فتح مکہ کے بعد ہجرت کی مشروعیت ختم کر دی گئی تھی) تو آپ نے اعلام کیا کہ جس نے اللہ کی نواہی کا ہجر کیا در حقیقت وہی مہاجرِ کامل ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات مہاجرین کی تنبیہ کے لئے کہی ہو تا کہ وہ ہجرت پر تکیہ نہ کر لیں اور عمل میں تقصیر کے مرتکب نہ ہوں، یہ حدیث ان جوامع کلم میں سے ہے جو آپ کو عطا کئے گئے۔

- 27 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا

(فرمانِ نبوی: اگر تم جانتے ہوتے جو میں جانتا ہوں تو کم ہنستے اور زیادہ روتے)

- 6485حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً ، وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا

.طرفه - 6637 (حدیث کا بھی وہی ترجمہ ہے جو باب کا)

(عن سعيد بن المسيب) حجاج بن محمد عن لیث کی روایت میں صیغۂ اِخبار ہے اسی طرح حدیثِ انس بھی، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو تفسیر المائدہ میں گزری اس کی شرح کتاب الاعتصام میں آئے گی، علم سے یہاں مراد جو اللہ کی عظمت، گناہگاروں سے اس کے انتقام اور ان اہوال سے متعلق ہے جو نزع کے عالم میں، موت کے وقت، قبر میں اور قیامت کے روز واقع ہوں گے! کثرتِ بکاء اور قلتِ

ضحک کی اس مقام میں مناسبت واضح ہے، اس سے مراد تخویف ہے اس حدیث کا ایک پسِ منظر ہے جسے سعید نے اپنی تفسیر میں ضعیف سند کے ساتھ اور طبرانی نے ابن عمر سے نقل کیا کہ نبی اکرم مسجد تشریف لائے تو دیکھا کچھ لوگ باتیں کر رہے ہیں اور ہنس رہے ہیں تو فرمایا: (والذی نفسی الخ) (کچھ صفحات قبل اس حدیث بارے کچھ مزید وضاحت بھی ذکر کی گئی) حسن بصری کا قول ہے جسے علم ہو کہ موت اس کا مورد، قیامت اس کا موعد اور اللہ کے سامنے کھڑا ہونا اس کا مشہد ہے تو اس پر حق ہے کہ دنیا میں اس کا حزن طویل ہو، کرمانی لکھتے ہیں اس حدیث میں بدیع کی کئی انواع ہیں مثلاً ضحک کا بکاء کے اور قلت کا کثرت کے مقابلہ میں ذکر اور ہر ایک کی مطابقت۔

- 28 باب حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ (دوزخ شہوتوں کے گھیرے میں ہے)

سب کے ہاں یہی ہے ابونعیم نے (حفت) کا لفظ ذکر کیا یعنی ان کے ساتھ ڈھانپ دی گئی تو شہوات اس میں وقوع کا سبب ہیں۔

- 6487حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ وَحُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا دوزخ نفسانی خواہشات سے اور جنت ان باتوں جو نفس کو بری معلوم ہوں سے گھیری گئی ہے۔

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (عن مالک) یہ حدیث موطا میں منقول نہیں اسماعیلی پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو ہیثم بن خلف عن بخاری کے طریق سے اس کی تخریج کی، ابونعیم نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ اسماعیل سے نقل کیا دارقطنی نے الغرائب میں اسماعیل کی روایت تخریج کی اسی طرح سعید بن داؤد اور اسحاق بن محمد فروی عن مالک سے بھی اور عبداللہ بن وہب عن مالک سے بھی نقل کیا مگر موقوفا۔ (عن الأعرج) سعید بن داؤد کی روایت میں ہے: (أن عبد الرحمن بن هرمز أخبره أنه سمع أبا هريرة الخ)۔ (حجبت) سوائے فروی کے سب کے ہاں دونوں جگہ یہی لفظ ہے انہوں نے جگہ (حفت) ذکر کیا یہی مسلم کی ورقاء بن عمر عن ابوزناد سے روایت میں ہے انہوں نے اور ترمذی نے حضرت انس سے بھی یہی نقل کیا، یہ آپ کے جوامع کلم اور ذمِ شہوات بارے بدیع کلام میں سے ہے چاہے نفوس اس کی طرف مائل ہی ہوئے ہیں اور طاعات کی ترغیب بارے اگرچہ نفوس پر یہ گراں گزرتے ہیں، اس کا ایضاح ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں ہوا چنانچہ ابوداود، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ان سے مرفوعا روایت کیا کہ اللہ تعالیٰ نے جب جنت اور آگ کو پیدا کیا تو حضرت جبریل کو جنت کی طرف بھیجا اور ارشاد کیا اسے دیکھو، کہتے ہیں وہ واپس آئے اور کہا تیری عزت کی قسم کوئی اس کے بارہ میں نہیں سنے گا مگر اس میں داخل ہونا چاہے گا تو حکم دیا کہ اسے مکارہ (یعنی ایسے اعمال جو طبیعت پہ بھاری ہیں) کے ساتھ محفوف کر دیا جائے پھر انہیں دوبارہ حکم دیا کہ اب جا کر دیکھو وہ واپس آئے اور عرض کیا تیری عزت کی قسم مجھے اندیشہ ہے کہ کوئی اس میں داخل نہ ہو (سکے) گا، فرمایا اب آگ کی طرف جاؤ اور اس پر نظر ڈالو وہ واپس آئے اور کہا تیری عزت کی قسم کوئی ایسا نہ ہوگا کہ اس کا سنے اور اس میں داخل ہو، حکم دیا اسے شہوات کے ساتھ محفوف کر دیا جائے اور (انہیں)

کہا دوبارہ جا کر دیکھو وہ واپس آئے اور کہا تیری عزت کی قسم مجھے ڈر ہے کہ کوئی اس سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے گا، تو یہ اعرج کی روایت کی تفسیر کرتی ہے! مکارہ سے یہاں مراد جس کے بارہ میں فعلاً اور ترکاً مجاہدۂ نفس کا حکم ہے مثلاً شریعت کے مطابق عبادات کی ادائیگی، ان پر محافظت اور قولاً وفعلاً منہیات سے اجتناب کرنا، ان پر مکارہ کا اطلاق اس لئے کہ عامل پر یہ شاق اور مشکل ہیں، ان منجملہ میں معصیت پر صبر اور اس بارے اللہ کے امر کو تسلیم کرنا ہے، شہوات سے مراد جو امورِ دنیا مستلذ سمجھے جاتے اور جن کے بجالانے سے شریعت نے منع کیا ہے یا تو اصالۃً یا اس لئے کہ ان کا بجالانا مامورات میں سے کسی فعل کے ترک کو مستلزم ہے، انہی کے ساتھ ملتحق ہیں شبہات اور مباح امور کا اکثار اس اندیشہ کے مدنظر کہ یہ انسان کو حرام میں واقع کر دے گویا کہا جنت تک نہ پہنچے گا مگر مشقات برداشت کرنے کے ساتھ جنہیں مکروہات کے لفظ سے تعبیر کیا گیا اور آگ تک نہ پہنچ پائے گا مگر وہ جو شہوات کا متعاطی رہا ہوگا، تو دونوں محجوب ہیں تو جس نے ہتکِ حجاب کیا وہ داخل ہوا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ خبر ہو اور اگر بلفظِ خبر ہے تو مراد نہی ہے۔

(حفت) حفاف سے، جو کسی شیٔ کو گھیرے میں لئے ہوتا کہ کوئی اس تک پہنچنے نہ پائے مگر اس کے تخطی کے ساتھ (یعنی اسے عبور کر کے) تو جنت تک بھی نہیں پہنچ سکتا مگر ان مکارہ کے مفاوز (یعنی صحراؤں) کو قطع کر کے جیسا کہ آگ سے نجات پانے کی یہی ایک صورت ہے کہ ان شہوات کا ترک کیا جائے! ابن عربی کہتے ہیں حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ شہوات (حفافی النار) یعنی اس کی جوانب پر ڈال دی گئی (قناتیں) ہیں، بعض کو توہم ہوا کہ یہ بطور مثال کہا تو انہیں خارج سے اس کے جوانب میں قرار دیا اور اگر یوں ہی ہوتو یہ صحیح مثال نہ ہوتی بلکہ یہ داخل سے ہے، تو جو حجاب پر مطلع ہوا تو وہ اس کے ماوراء پر واقع ہوا اور جس نے انہیں خارج سے متصور کیا وہ معنائے حدیث سے بھٹکا پھر لکھتے ہیں اگر کہا جائے بخاری میں یہ الفاظ وارد ہیں: (حجبت النار بالشہوات) تو جواب یہ ہے کہ معنی واحد ہے اس لئے کہ تقوی سے اندھا وہ جس کی سمع وبصر پر شہوات کا پردہ ہو کہ وہ انہیں تو دیکھے مگر ان میں موجود آگ کو دیکھ نہ پائے اور یہ اس کے دل پر جہالت وغفلت کا غلبہ ہے، وہ اس پرندے کی مانند ہے جو جال کے اندر دانے کو دیکھتا ہے جو اس کے ساتھ محجوب ہے کیونکہ اس کی سوچوں پر شہوت (یعنی بھوک کی اشتہا) کا غلبہ ہوتا ہے، بقول ابن حجر انہوں نے اپنی عادت کے مطابق مبالغہ آرائی کی اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کرنے والوں کی تضلیل (یعنی انہیں غلط ثابت کرنے) میں، جو دیگر نے کہا وہ بعید نہیں جیسا کہ جو بات قاضی نے کہی وہ بھی محتمل ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن بطال نے اس باب میں اگلے باب کی دونوں حدیثیں داخل کر دیں اور اگلا ترجمہ حذف کر دیا حالانکہ یہ تمام اصول میں ثابت ہے اور ماقبل میں صرف حدیثِ ابو ہریرہ ہی ہے۔

علامہ انور باب (حجبت النار بالشہوات) کے تحت لکھتے ہیں اس میں دو شرحیں ہیں اول یہ کہ اللہ تعالی نے نار کا حجاب شہوات کو بنایا ہے تو یہ لوگوں کی نظروں سے محجوب ہیں وہ صرف اس کا حجاب ہی دیکھ پاتے ہیں جو شہوات ہیں تو وہ ان میں مست ہو جاتے ہیں اور جب ایسا کرتے ہیں تو آگ میں داخل ہوتے ہیں حالِ جنت کے برعکس کہ اس میں سے جو مرئی ہے وہ مکارہ ہیں تو اس کے قریب نہیں آتے ان مکارہ سے خوف کھاتے ہوئے تو نتیجۃً اس سے محروم رہ جاتے ہیں جو اس کے پیچھے محجوب ہے، یہ جمہور کی شرح ہے قاضی ابوبکر بن عربی نے یہ شرح کی کہ نارِ جہنم بذاتِ خود شہوات کیلئے حجاب ہے اور شہوات اس سے محجوب ہیں تو لوگ صرف شہوات کو ہی دیکھتے ہیں صیاد کے جال کی مانند جو مستور ہوتا ہے اور پرندوں کو فقط دانے ہی نظر آتے ہیں وہ انہیں چگنے کیلئے آتے ہیں تو دانوں تک

پہنچنے سے قبل ہی جال کا شکار بن جاتے ہیں تو لوگوں کیلئے بھی ممکن نہیں کہ آگ میں داخل ہوئے بغیر ان شہوات تک پہنچیں، جب ان کا قصد کریں گے تو آگ میں واقع ہو جائیں گے حالِ جنت کے برعکس، تو ان کے نزدیک یہ حدیث اس قول کے باب میں ہے: (وَ قَدْ حِيلَ بين العيرِ و النزوان) (یعنی قافلہ اور تیزی و جوش کے مابین حائل ہوا گیا) تو آپ کے فرمان کا معنی ہوا کہ آگ اس کے ہاں محجوب ہے یعنی حجاب واقع بالنار رہا، میں کہتا ہوں میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ دونوں شرحیں صحیح ہیں ابن عربی کی شرح نشأۃِ دنیا کے اعتبار سے ہے اور بلاشک لوگ دنیا میں مکارہ برداشت کرتے ہیں تو وہ ان میں داخل ہوئے اور جنت ان مکارہ سے خارج ہے اب وہ ان سے آزاد ہے تو جنت اور ان مکارہ کی یہ نسبت دائمی ہے جب تک یہ نشأۃ قائم ہے جیسے جال اور دانے کی نسبت تو جال باہر اور دانے اس کے اندر ہوتے ہیں یہی حال بنی آدم کا ہے وہ مصائب میں داخل ہیں جب قیامت قائم ہوگی اور لوگ جنت اور جہنم کی اپنی منازل میں پہنچیں گے تو حال منعکس ہو جائے گا تب شہوات اور مکارہ خارج وخفاف ہو جائیں گی اور جنت وجہنم ان کے اندر محفوف، تب جمہور کی شرح ظاہر ہوگی حاصل یہ کہ موجودہ صورتحال کو پیشِ نظر رکھیں تو ابن عربی کی شرح زیادہ درست ہے جبکہ عالمِ آخرت کے مدِنظر جمہور کی شرح اقرب ہے یہ صرف دو وجہ نظر ہیں اگرچہ ذہن کی طرف اسبق جمہور کی شرح ہے تو ان کی شرح اسبق اور قاضی کی شرح الطف ہے۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے حتی کہ مؤطا میں بھی موجود نہیں۔

29 - باب الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ وَالنَّارُ مِثْلُ ذَلِكَ

(جنت اور جہنم تمہارے جوتے کے تسمے سے بھی زیادہ قریب ہیں)

6488 - حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ وَالنَّارُ مِثْلُ ذَلِكَ (وہی اوپر والا معنی)

موسی بن مسعود ابو حذیفہ نہدی ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے ان کے شیخ سفیان، ثوری ہیں راویِ حدیث ابن مسعود ہیں سبھی راوی کوفی ہیں۔ (شراک) اس کا ضبط و بیان کتاب اللباس کے آخر میں گزرا کہ یہ وہ سیر ہیں (تسمے کو بھی کہتے ہیں لیکن یہاں مراد چپلوں میں بنایا گیا پھندنا سا) جس میں پاؤں کی انگلی داخل کی جاتی ہے (عموماً انگوٹھے کیلئے ہوتی تھی مگر جیسا کہ ذکر کیا ممکن ہے عربوں کے ہاں اس زمانہ میں سب انگلیوں کیلئے یہ بنایا جاتا ہو) اس کا اطلاق ہر سیر پر ہوتا ہے جس کے ساتھ پاؤں کا بچاؤ ہوتا ہے، بقول ابن بطال اس سے ثابت ہوا کہ طاعت جنت تک پہنچا دیتی ہے اور معصیت آگ کے قریب کرنے والی ہے اور طاعت و معصیت کبھی آسان (اور معمول سمجھے جانے والی) اشیاء میں بھی ہوتی ہیں معنی کے لحاظ سے اس سے قریب ایک حدیث گزری جس میں تھا: (إن الرجل ليتكلم بالكلمة) تو انسان کو چاہیے کہ کسی چھوٹے سے بھلائی کے کام سے بھی بے رغبتی کا مظاہرہ نہ کرے اگر اس کا موقع ملے اور نہ کسی معمولی شر کی نسبت بے احتیاطی کرے کہ اس سے اجتناب نہ کرے، وہ نہیں جانتا نہ جانے کون سی نیکی اس کے کام آ جائے اور کون سی برائی اللہ کی ناراضی کا سبب بن جائے! ابن جوزی کہتے ہیں حدیث کا معنی ہے کہ تحصیلِ جنت سہل ہے بشرطِ کہ

نیت کی صحت اور فعلِ طاعت ہو اسی طرح آگ بھی فعلِ معصیت اور خواہشات کی موافقت کی پاداش میں۔

یہ بھی مصنف کے افراد میں ہے۔

- 6489حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّی حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أَبِی سَلَمَةَ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ أَصْدَقُ بَيْتٍ قَالَهُ الشَّاعِرُ أَلاَ كُلُّ شَیْءٍ مَا خَلاَ اللَّهَ بَاطِلُ

.طرفاه 3841، - 6147 (ترجمہ کیلئے جلد۵،ص:۵۵۰)

یہ السیرۃ النبویۃ کے اوائل میں اور کتاب الادب میں بھی گزری۔ (أصدق بيت) مجازاً شعر کے ایک مصرعہ پر بیت کا لفظ بولا، شعری اصطلاح میں پہلے مصرعہ کو عروض البیت اور دوسرے کو ضرب کہتے ہیں اس کا دوسرا مصرعہ ہے: (وَ كُلُّ نَعِيمٍ لا محالة زائل) یہ بھی محتمل ہے کہ اس پر اکتفاء کیا ہو اور مراد پورا شعر ہی ہو اس کے برعکس کتاب الادب کے باب (ما يجوز من الشعر) میں گزرا کہ (أصدق كلمة) کہہ کر پورا قصیدہ مراد لیا تھا، اس حدیث کی شرح ایام الجاہلیۃ میں گزری وہاں بھی یہی لفظ وارد تھا وہاں ذکر کیا تھا کہ مسلم کے ہاں شریک کی روایت میں ہے: (أَشْعَرُ كلمةٍ تكلَّمَتْ بها العرب) سہیلی نے اس بارے بحث کی ہے وہاں ذکر کیا تھا کہ ابن اسحاق نے سیرت میں اس شعر کے ناظم حضرت لبید بن ربیعہ اور صحابی رسول حضرت عثمان بن مظعون کے درمیان پیش آیا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ (مکہ کی ایک مجلس میں جہاں مہمان کی حیثیت سے حضرت لبید اسلام قبول کرنے سے قبل اپنے اشعار سنا رہے تھے) جب انہوں نے پہلا مصرعہ پڑھا تو عثمان نے کہا: (صدقت) اور جب دوسرا کہا تو کہا: (كذبت) پھر کہا جنت کی نعیم کو کوئی زوال نہیں، ان دونوں کی توجیہہ بھی ذکر کی تھی جس کا حاصل یہ تھا کہ یہاں باطل سے مراد ہلاک ہے اور ماسوا اللہ ہر شیٔ کی نسبت فنا ہونا جائز ہے اگرچہ بعد ازاں اس کیلئے بقاء تخلیق کر دی گئی ہو جیسے جنت کی نعمتیں، ابن بطال یہاں لکھتے ہیں (ما خلا الله باطل) لفظِ عام ہے جس کے ساتھ خصوص مراد ہے مراد یہ کہ جو بھی اللہ سے قریب ہو وہ باطل نہیں، جہاں تک امورِ دنیا کا تعلق ہے جن کا مآل طاعت نہیں تو یہ باطل ہیں اھ، شائد اول اولیٰ ہے! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں دوسری حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت خفی ہے گویا ترجمہ جب پہلی حدیث میں مذکور طاعت کی ترغیب کو متضمن ہے چاہے قلیل ہو اسی طرح زجر عن معصیت چاہے قلیل ہو تو اس سے سمجھا جائے گا کہ جس نے اس کی مخالفت کی اس نے امورِ دنیا میں سے کسی امر میں رغبت کے سبب اس کی مخالفت کی اور دنیا میں جو کچھ ہے باطل ہے جیسا کہ دوسری حدیث نے تصریح کی تو عاقل کو نہیں چاہئے کہ فانی کو باقی پر ترجیح دے۔

- 30 باب لِيَنْظُرْ إِلَى مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْهُ وَلاَ يَنْظُرْ إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَهُ

(ہمیشہ اپنے سے کم حیثیت لوگوں کو مدِ نظر رکھو)

ترجمہ کے الفاظ ایک حدیث میں مذکور ہیں جسے مسلم نے اعمش عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (انظرو إلى من هو أسفل منكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم)۔

- 6490حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺقَالَ إِذَا نَظَرَ أَحَدُكُمْ إِلَى مَنْ فُضِّلَ عَلَيْهِ فِي الْمَالِ وَالْخَلْقِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْهُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک نے فرمایا جب تم میں سے کوئی شخص اپنے سے زیادہ امیر کی طرف دیکھے تو چاہیے کہ پھر اپنے سے غریب کی طرف بھی دیکھے ۔

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (عن الأعرج) سعید بن داود عن مالک کی روایت میں ہے: (حدثني أبو الزناد أن عبد الرحمن ابن هرمز أخبره أنه سمع أبا هريرة) اسے دارقطنی نے بھی تخریج کیا ابونعیم پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو قاسم بن زکریا عن بخاری سے اس کی تخریج کی اسماعیلی نے اسے حمید بن قتیبہ عن اسماعیل اور دارقطنی نے دوطرق کے ساتھ اسماعیل سے نقل کیا۔(والخلق) خاء کی زبر کے ساتھ، محتمل ہے کہ اس میں اولاد واتباع (یعنی حشم وخدم) اور ہر وہ داخل ہو جو دنیوی زندگی سے متعلق ہے اسے دارقطنی کی غرائب کے ایک قابل اعتماد نسخہ میں خاء اور لام کی پیش کے ساتھ بھی دیکھا ہے۔(أسفل منه) عبدالعزیز بن یحیٰ عن مالک کی روایت میں (إلى من تحته) ہے اسے بھی دارقطنی نے نقل کیا، اسفل میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں، اس سے مراد دنیا سے متعلقہ امور ہیں (کیونکہ دین میں تو ہمیشہ اپنے سے بالا کو مدنظر رکھنا چاہئے)۔

(ممن فضل عليه) مسلم کی مغیرہ بن عبدالرحمٰن عن ابوزناد سے اسی حدیث کے آخر میں بھی یہ ثابت ہے اسی طرح مالک کی روایت میں بھی جو بخاری نے ان کے طریق سے تخریج کی، دارقطنی کے ہاں سعید بن داؤد عنہ کی روایت سے صحیح سند کے ساتھ، مسلم نے ابوصالح کے مذکورہ طریق سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (فهو أجدر أن لا تَزْدَرُوْا نعمةَ الله عليكم) یعنی یہ عدم ازدراء کے لائق ہے، یہ زری سے افتعال ہے،(زريت عليه) اور (أَزْرَيْتُ به إذا تنقَّصْتَه) اس کے ہم معنی ایک روایت حاکم نے عبداللہ بن شخیر سے مرفوعا نقل کی جس کے الفاظ ہیں: (أَقِلُّوا الدخول على الأغنياء فإنه أحرىٰ أنْ لا تَزْدَرُوا نعمة الله) (یعنی مالداروں کے پاس کم کم جایا کرو کہ اس طرح جلیسی سے بچ جاؤ گے) ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث خیر کے معانی کی جامع ہے کیونکہ آدمی دین کے تعلق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی عبادت کے جس بھی حال میں ہو اور کتنی بھی محنت کرتا ہو وہ اپنے سے ضرور کسی کو فائق پائے گا تو جس کے جی میں آئے کہ اس کے ساتھ شامل ہو وہ اپنے آپ کو کوتاہ خیال کرے گا اور اللہ تعالی کے تقرب میں مزید سعی وکوشش کرے گا اسی طرح کوئی چاہے دنیوی لحاظ سے کسی بھی خسیس درجہ کا ہو وہ اپنے سے حال کے لحاظ سے کسی کو ضرور اخس پائے گا تو جب اس بارے تفکر کرے گا تو جان لے گا کہ وہ تو کثیر لوگوں سے فائق ہے (جیسے شیخ سعدی کا قصہ ہے کہ ایک مرتبہ جوتے میسر نہ تھے دل میں آیا میری بھی کیا وقعت وحالت ہے کہ اتنا پڑھا لکھا ہونے کے باوجود ننگے پاؤں پھرتا ہوں! ناگاہ ایک ایسے شخص پر نظر پڑی جس کے پاؤں ہی نہ تھے فورا سر سجدہ میں ڈالا اور تعوذ پڑھا کہ کم ازکم پاؤں تو سلامت ہیں) اور یہ سب اس کی طرف سے بغیر کسی امرِ موجب کے ہے تو لازم ہے کہ شکر گزار بندہ بنے اور فکرِ قیامت کو حرزِ جاں بنائے!

دیگر علماء کہتے ہیں اس حدیث میں داء کی دواء ہے کیونکہ اگر انسان ہمیشہ اپنے سے فائق کو مدنظر رکھے تو سخت اندیشہ ہے کہ

حسد کا شکار ہو جائے تو اس کی دوا یہ تجویز کی کہ اپنے سے کمتر کو نظر میں رکھے تا کہ یہ اسے شکر گزار بنانے کا باعث ہو، عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے نسخہ میں مرفوعا مروی ہے کہ دو خصلتیں جس میں ہوں اللہ اسے شاکر وصابر لکھ دے گا ایک جس نے دنیا کے لحاظ سے اپنے سے کمتر کو دیکھا تو اللہ کا اپنے پر کئے گئے احسانات کا شکر بجالایا اور دوم جس نے دین میں اپنے سے فائق کو دیکھا تو اس جیسا ہونے کی تگ ودو کی، جس کی صفت اس کے برعکس ہے وہ شاکر وصابر نہ لکھا جائے گا۔

- 31 باب مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ أَوْ بِسَيِّئَةٍ (جس نے ابھی نیکی یا بدی کا ارادہ کیا ہے)

ھم قصدِ فعل کی ترجیح کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: (هَمَمْتُ بكذا) یعنی (قصدته بِهِمَّتِي) یہ دل میں مجرد خیال آنے سے مافوق ہوتا ہے (یعنی کوئی کام کرنے کا پکا ارادہ بنالینا)۔

- 6491حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا جَعْدٌ أَبُو عُثْمَانَ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ الْعُطَارِدِيُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے منجملہ دیگر روایت قدسیہ کے یہ بھی فرمایا اللہ تعالیٰ نے نیکیاں اور برائیاں لکھ دی ہیں اور ظاہر کر دیا ہے کہ یہ نیکی ہے اور یہ برائی ہے، پس جس نے نیکی کا محض ارادہ کیا اور ابھی عمل نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ اس کے نامۂ اعمال میں پوری نیکی لکھے گا اور جس نے نیکی کا ارادہ کر کے عمل بھی کر لیا تو اس کے نامۂ اعمال میں دس سے سات سو تک بلکہ اور دگنی تگنی جتنی چاہے گا نیکیاں لکھے گا اور جس نے برائی کا ارادہ کیا لیکن (اللہ تعالیٰ سے ڈر کر) مرتکب نہیں ہوا اس کے لیے بھی ایک پوری نیکی کا ثواب لکھے گا اور جس نے ارادہ کر کے برائی کر بھی لی تو اس کے لیے ایک ہی گناہ لکھے گا۔

شیخ بخاری عبداللہ بن عمرو بن حجاج منقری ہیں، عبدالوارث سے مراد ابن سعید ہیں تمام راوی بصری ہیں، جعد بن دینار تابعی صغیر ہیں یہ جعد ابوعثمان ہیں جن کی اواخر النفقات وغیرہ میں حضرت انس سے روایت گزری۔ (عن النبي) اسماعیلی کے ہاں مسدد کی روایت میں (عن رسو ل الله) ہے اس کے کسی کے طریق میں ابن عباس کی نبی اکرم سے تصریح بالسماع نہیں دیکھی۔ (فيما يروي عن ربه) یہ الہی (یعنی قدسی) احادیث میں سے ہے پھر احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اسے بلا واسطہ اخذ کیا ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ فرشتہ کے واسطہ سے اخذ کیا ہو اور یہی راجح ہے، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ قدسی احادیث سے ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس میں اللہ تک موجود اسنادِ صریح کے بیان کے لئے ہو کہ فرمایا: (إن الله كتب) اور یہ احتمال بھی ہے کہ بیانِ واقع کیلئے ہو اور یہ اس میں نہیں کہ اس کا غیر ایسا نہیں کیونکہ آپ تو ذاتی خواہش وارادہ سے بات ہی نہ کرتے تھے مگر جو آپ کی طرف وحی کی جاتی

بلکہ اس میں ہے کہ اس کا غیر بھی اسی کی طرح ہے جب ذکر کیا : (فیما یرویہ) یعنی منجملہ ان کے ہے جو اپنے رب سے روایت کرتے ہیں اھ ملخصا ، ثانی اول کے منافی نہیں اور یہی معتمد ہے کیونکہ مسلم نے اسے جعفر بن سلیمان عن جعد کے طریق سے تخریج کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا، اسے ابوعوانہ نے عفان کے طریق سے نقل کیا اسی طرح ابونعیم نے قتیبہ سے یہ دونوں جعفر سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں: (فيما يروى عن ربه قال إن ربكم رحيمٌ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ الخ) التوحید میں اعرج عن ابو ہریرہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے : (عن رسول الله ﷺ قال يقول الله عزو جل إذا أراد عبدى أنْ يعمل ....) اسے مسلم نے اسی طریق سے نحوہ نقل کیا اور کئی اور طرق سے بھی ان میں علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ کا طریق جس میں ہے: (قال قال الله عزو جل إذا هم عبدى) ۔

(إن الله كتب الخ) محتمل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کلام سے ہو تب تقدیر ہوگی: (قال الله إن الله كتب الخ) یہ احتمال بھی ہے کہ یہ کلامِ نبوی ہو اور اللہ تعالیٰ کا فعل نقل کیا ہو، (ثم بين ذلك) کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے اور (فمن هم)اس کی شرح ہے ۔ (ثم بين ذلك) یعنی اپنے قول: (فمن هم) کے ساتھ اس کی تفصیل بیان کی اور مجمل آپ کا یہ قول ہوا : (كتب الحسنات و السيآت)اور آپ کا قول: (كتب)طوفی کہتے ہیں یعنی حفظہ (فرشتوں) کو حکم دیا کہ لکھیں یا مراد یہ کہ اپنے علم میں اس کے امرِ واقع کے مطابق اسے مقدر کیا، دیگر نے کہا مراد یہ کہ اسے مقدر کیا اور اس تقدیر کی کاتب فرشتوں کو آگاہی دی تو ہر وقت کتابت کی کیفیت بارے استفسار کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس بحث سے ہم فارغ ہو چکے ہیں اھ، بقول ابن حجر اس کے لئے مسلم کی ہمام عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت معکر ہے جس میں ہے: (قالت الملائكة ربِّ ذاك عبداك يريد أن يعمل سيئة و هو أبْصَرُ بِهِ فقال ارقبوه فإنْ عَمِلَها فاكتبوه) تو اس کا ظاہر وقوعِ مراجعت ہے لیکن یہ ارادہِ سیئہ کے ساتھ مخصوص ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ابتدائے امر میں یہ واقع ہوا ہو جب جواب حاصل ہوا تو یہ مستقر ہوا اس کے بعد کسی مراجعت کی ضرورت نہیں (یعنی ایک اصول طے ہو چکا کہ جو ارادہ کے بعد برائی کا عمل بھی کرے تب کاتب فرشتے نوٹ کریں گے وگرنہ نہیں) شافعی سے منقول ایک اثر ملا جو ظاہرِ حدیث کے موافق ہے اور یہ کہ مواخذہ کسی شئ کا ارادہ بنانے کے بعد اسے شروع کرنے پر ہی ہوگا نہ کہ جس نے ارادہ بنایا اور عمل اس کے ساتھ مقرون نہ ہوا چنانچہ نمازِ خوف کی بابت کہتے ہیں جب اس عمل کا ذکر کیا جو اسے باطل کر دے گا جس نے نماز کی تکبیر کہی اور قتال کا قصد کیا اور اس کا آغاز کر دیا تو نماز باطل ہوگئی لیکن جس نے تکبیر کہی اور دشمن کی بابت یہ قصد کیا کہ اگر اس نے حملہ کیا تو قتال کے ساتھ اپنا دفاع کرے گا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی ۔

(فمن هم) مسلم کی ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں بھی یہی ہے التوحید کی روایتِ اعرج میں ہے: (إذا أراده) مسلم نے اسی طریق کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (إذا هم) یہی ان کی علاء کے طریق سے روایت میں ہے دونوں ہم معنی ہیں انہی کی ہمام عن ابی ہریرہ سے ایک طریق میں : (إذا تحدث) بھی ہے یہ حدیثِ نفس (یعنی دل کے خیالات) پر محمول ہے تاکہ دوسری روایات کے ساتھ توافق ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ اپنے ظاہر پر ہو لیکن یہ نیکیوں کی کتابت میں قید نہیں بلکہ وہ مجرد ارادہ سے ہی لکھ دی جاتی ہیں ہاں ایک روایت وارد ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ مطلق ھم وارادہ کافی نہیں چنانچہ احمد کی ۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا،

خریم بن فاتک سے مرفوع روایت میں ہے: (و مَنْ هَمَّ بِحَسنةٍ يَعْلَم الله أنه قد أشعَرَ بها قلبه و حرص عليها) (یعنی جس نے کسی نیکی کا ارادہ کیا اور اللہ جانتا ہے کہ واقعی اسے کرنے کا حریص تھا) ابن حبان نے اس کے ساتھ تمسک کیا چنانچہ اپنی صحیح میں حدیثِ باب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ھم سے یہاں مراد عزم ہے پھر کہا اور محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے زیادتِ فضل سے مجرد ھم سے ہی نیکی لکھ دیتا ہو اگرچہ اس پر عزم نہ ہو۔

(فلم يعملها) یہ عملِ جوارح کی نفی کو متناول ہے جہاں تک عملِ قلب ہے تو اس کی نفی بھی محتمل ہے اگر مجرد ھم سے ہی نیکی لکھ دی جاتی ہے جیسا کہ اکثر احادیث میں ہے نہ کہ عزمِ صمیم کے ساتھ متقید جیسے حدیثِ خریم میں ہے! اول کی تائید مسلم کی حضرت ابو ذر سے ایک روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ شر سے بچے رہنا صدقہ ہے۔ (حسنة كاملة) ابن عباس کی روایت میں یہی ثابت ہے کہ حسنہ کو کامل کے ساتھ متصف ذکر کیا البتہ ابو ہریرہ وغیرہ کی حدیث میں یہ مذکور نہیں اسی طرح (عنده) بھی، ان میں دوانواعِ تاکید ہیں اور جو عندیت ہے یہ شرف کی طرف اشارہ ہے جب کہ کمال اس کے نقص کے توہم کے ازالہ کا اشارہ ہے (جو ذہن میں آ سکتا ہے) اس وجہ سے کہ یہ مجرد ھم تھا (تو شائد پورا ثواب نہ ملا ہو) تو گویا کہا گیا بلکہ یہ کامل ہے اس میں کوئی نقص نہیں، نووی کہتے ہیں اپنے قول (عنده) کے ساتھ اس کے مزید اعتناء و اہتمام کا اشارہ دیا اور (كاملة) کے ساتھ تعظیم حسنہ اور اس کی تاکیدِ امر کا، سیئہ اس کا عکس کیا تو اسے کاملہ کے ساتھ موصوف نہیں کیا بلکہ (واحدة) کے ساتھ اسے مؤکد کیا اس کی تخفیف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور فضل و احسان میں مبالغہ کرتے ہوئے،

(كتبها الله) کا معنی ہے کہ حفظہ کو اس کی کتابت کا حکم دیا بدلیل التوحید میں آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ جس میں یہ الفاظ ہیں: (إذا أرادَ عبدي أنْ يعمل سيئةً فلا تكتبوها عليه حتى يعملها) اس میں دلیل ہے کہ فرشتہ انسان کے دل کے خیالات اور ارادوں پر مطلع ہوتا ہے یا تو اللہ مطلع فرماتا ہے اور یا اس میں یہ صلاحیت رکھی ہے کہ اسے ادراک ہو جاتا ہے، اول کی تاکید ابن ابو الدنیا کی ابو عمران جونی سے روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (ينادي الملك اكتب لفلان كذا و كذا فيقول يا رب إنه لم يعمله فيقول إنه نواه) (فرشتے کو ندا دیتا ہے کہ فلاں کیلئے یہ یہ ثواب لکھ لو وہ عرض کرتا ہے یا اللہ اس نے ابھی یہ عمل کیا تو نہیں تو وہ کہتا ہے اس نے اس کی نیت کی) کہا گیا ہے کہ برائی کا اگر ہم وارادہ کیا ہو تو فرشتہ کو بدبو آتی ہے اسی طرح اگر نیکی کا ارادہ کیا ہو تو اسے خوشبو محسوس ہوتی ہے، طبری نے یہ ابو معشر مدنی سے نقل کیا اس کا مثل سفیان بن عیینہ سے بھی منقول ہے، مغلطائی کی شرح میں پڑھا کہ یہ مرفوعا بھی وارد ہے، طوفی کہتے ہیں نیکی مجرد ارادہ سے اس لئے لکھ دی جاتی ہے کہ ارادہِ خیر عمل کا سبب ہے اور خیر کا ارادہ بھی خیر ہے کیونکہ ارادہ دل کا عمل ہے، اس میں اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر معاملہ ایسا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) [الأنعام : ۱۶۰] کے عموم کے پیشِ نظر مضاعف کیوں نہیں کیا جاتا؟ جواب دیا گیا کہ آیت عملِ جوارح پر محمول ہے جب کہ حدیث مجرد ھم پر، یہ اشکال بھی وارد ہوا کہ اگر عملِ قلب حصولِ حسنہ میں معتبر ہے تو حصولِ سیئہ میں کیوں نہیں؟ جواب ملا برائی کا ارادہ بنا کر پھر ترکِ عمل اس کے لئے مکفر ہے کیونکہ اس نے اس کے اس قصد کو منسوخ کر دیا اور گویا اس نے اپنی اس خواہش کی مخالفت کی ہے پھر ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ مجرد ترک سے ہی حصولِ حسنہ ہے چاہے یہ ترک کسی مانع کی وجہ سے ہوا یا بغیر اس کے، یہ کہا

جانا بھی متجہ ہے کہ حسنہ کی عظمِ مانع کے حساب سے متفاوت ہے تو اگر کوئی خارجی سبب ہے جب کہ ھمِ حسنہ باقی وموجود ہے تو یہ عظیم القدر ہے بالخصوص اگر نہ کر سکنے پر ندامت بھی ہو اور یہ نیت مستمر ہو کہ اگر موقع ملا تو ضرور کرونگا اور اگر یہ ترک اس کی اپنی کسی وجہ سے ہوا تو یہ سابق سے کمتر ہے الا یہ کہ جملۃً اس ارادہ سے اور اس کے فعل سے اعراض ہو بالخصوص اگر اس کے بالعکس عمل واقع ہوا مثلا کوئی ایک درہم صدقہ کرنا چاہتا تھا تو (یہ ارادہ ختم کر کے) اسے کسی معصیت میں خرچ کر ڈالے بظاہر اس آخری صورت میں اس کے لئے اصلاً ہی نیکی نہ لکھی جائے گی اور جو اس سے ماقبل کی صورت ہے تو وہاں احتمال پر ہے، آپ کے قول حسنہ کاملہ کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ یہ مضاعف حسنہ ہی لکھی جائے گی کیونکہ یہی اس کا درجہ کمال ہے لیکن اس میں اشکال ہے کہ اس سے نیکی کی صرف نیت کرنے والے کی عمل بھی کرنے والے کے ساتھ مساوات لازم آتی ہے (کہ ہر دو کے لئے یکساں ثواب کی حامل) نیکی لکھی جائے! جواب دیا گیا کہ آیت میں مذکور تضعیفِ ثواب اس کے عامل کے ساتھ اختصاص کو مقتضی ہے کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ) تو مجئ بہا تو عمل ہے جہاں تک ناوی (یعنی نیت کرنے والے) کا تعلق ہے تو اس کی نسبت بس یہی وارد ہے کہ اس کے لئے حسنہ لکھ دی جاتی ہے، اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اس کے لئے نیکی کے ثواب کی مثل لکھ دیا جاتا ہے جب کہ تضعیف تو اصل حسنہ سے قدر زائد ہے۔

(فإنْ ھَمَّ بھا الخ) اس سے اس توہم کا رفع ماخوذ ہے کہ حسنِ ارادہ بھی دس گنا تک بڑھا دی جاتی ہے تو مجموع گیارہ عدد بن گئی، مسلم کی جعفر بن سلیمان کی روایت کے ظاہرِ امر پر جس کے الفاظ ہیں: (فإن عملھا کُتِبَتْ له عشر أمثالھا) اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے، اس کے بعض طرق میں یہ احتمالا مذکور ہے، باب کی روایتِ عبدالوارث اس بابت ظاہر ہے جو میں نے کہی اور یہی معتمد ہے، ابن عبدالسلام امالی میں لکھتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ جب حسنہ کا ارادہ کرے تو اس کے لئے نیکی لکھی گئی، اگر کبھی اس کا عامل بنا تو اس کے لئے دس مکمل ہوئیں کیونکہ ہم اس قید کا اخذ کریں گے کہ اس نے ارادہ بنایا ہے اسی طرح سیئہ پر اگر عمل کیا تو یہ صرف ایک ہی لکھی جائے گی، یہ نہیں کہ ایک اس کے عمل اور ایک اس کے ارادہ کی لکھی جائے بقول ابن حجر ثانی حدیثِ باب میں صریح ہے یہی سب طرق میں اس کے مذکور ہونے کا مقتضا ہے کہ یہ مجرد ھم کے سبب نہیں لکھی جاتی، جہاں تک ھم بالحسنہ کے سبب حسنہ (کی کتابت) ہے تو اس کا احتمال قائم ہے، ان کا کہنا کہ اس کے ہونے کی یہ قید کہ اس کا ارادہ بنایا ہو، کے لئے معکر ہے جو اچانک بغیر کسی ارادہِ سابق کے کوئی نیکی کا کام سرانجام دے لے تو ان کی کلام کا قضیہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے نو نیکیاں لکھی جائیں گی اور یہ آیتِ مذکور کے ظاہر کے خلاف ہے کہ یہ متناول ہے اسے جو اس کا ارادہ بنائے اور اسے بھی جو اس کا ارادہ نہ بنائے (اچانک موقع ملا تو کر لی)، تحقیق یہ ہے کہ ارادہ بنانے والے کی نیکی عشرۃ امثال والے عمل میں مندرج ہے لیکن ارادہ بنا کر نیکی کا کوئی کام کرنے والے کا ثواب قدر میں اس شخص کے نیک عمل سے اعظم ہے جس نے اس کا ارادہ نہ بنایا تھا۔

(إلی سبعمأۃ ضعف) لغت میں ضعف مثل ہے، تحقیق یہ ہے کہ یہ اسم ہے جو عدد پر واقع ہوتا ہے بشرطِ کہ اس کے ساتھ کوئی اور عدد بھی ہو تو اگر کہا جائے: (ضعف العشرۃ) تو مراد بیس سمجھی جائے گی، اسی سے ماخوذ ہے کہ اگر (مثلا) اقرار کیا کہ فلاں کا میرے ذمہ (ضِعْفُ درھم) ہے تو یہ دو درہم باور ہوں گے اگر (ضِعْفَيْ درھم) کہا تو یہ تین ہوئے ۔ (إلی أضعاف کثیرۃ) حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے کسی طریق میں یہ الفاظ مذکور نہیں ماسوائے کتاب الصیام میں گزری ان کی روایت

کے، مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے: (إلى سبعمأة ضعف إلى ما شاء الله) انہی کی ابو ذر سے مروی مرفوع حدیث میں ہے: (یقول الله مَنْ عمل حسنة فله عشر أمثالها و أزیدُ) ۔ یہ (یعنی أزید) ہمزہ کی زبر اور زائے مکسور کے ساتھ ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ نیکی کی دس گنا تک تضعیف تو قطعی ہے اور زیادتِ اخلاص کے مدِ نظر اس ثواب سے زائد کا وقوع بھی ممکن ہے صدقِ عزم، حضورِ قلب اور تعدیِ نفع کی وجہ سے (یعنی اوروں تک جسکا فیض پہنچے) مثلاً صدقہ جاریہ، علمِ نافع، سنتِ حسنہ اور شرف العمل! بعض نے قرار دیا کہ جس عمل کا ثواب سات سو گنا تک مضاعف کیا جاتا ہے وہ اللہ کی راہ میں اِنفاق کے ساتھ خاص ہے اس کے قائل کا خریم بن فاتک کی مشار الیہ مرفوع حدیث سے تمسک ہے جس میں ہے: (و مَنْ أنْفَقَ نفقةً فی سبیل الله کانت له بسبعمأة ضعف) اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ اس امر میں صریح ہے کہ انفاق فی سبیل اللہ سات سو گنا تک مضاعف کیا جاتا ہے اس میں صریحاً اس کے غیر سے اس کی نفی نہیں

تعمیم پر الصیام میں گزری حدیثِ ابی ہریرہ دال ہے جس میں تھا: (کُلُّ عمل ابن آدم یضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمأة ضعف) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (وَ اللّٰهُ یُضَاعِفُ لِمَنْ یَشَاءُ) کی بابت اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا مراد فقط سات سو گنا تک یا اس سے بھی زائد؟ تو اول آیت کے سیاق سے محقق ہے جب کہ ثانی محتمل ہے، جواز کی تائید اللہ تعالیٰ کے سعتِ فضل سے ہوتی ہے۔

(و حسنة کاملة) کمال سے مراد عظمِ قدر جیسا کہ گزرا نہ کہ دس گنا تک تضعیف، حدیثِ ابو ہریرہ کے طرق میں (کاملة) کے ساتھ تقیید واقع نہیں، ظاہرِ اطلاق مجرد ترک کے ساتھ کتابتِ حسنہ ہے لیکن اعرج عن ابو ہریرہ کی حدیث میں اسے مقید ہی نقل کیا ہے جیسا کہ کتاب التوحید میں آئے گا، اس کے الفاظ ہیں: (إذا أراد عبدی أن یعمل سیئة فلا تکتبوها علیه حتی یعملها فإن عملها فاکتبوها له بمثلها و إنْ تَرَکَها مِنْ أجْلِی فَاکْتُبُوها لَه حسنة) اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کیا لیکن ان کے ہاں (من أجلی) واقع نہیں، ان کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے : (و إن ترکها فاکتبوها له حسنة إنما ترکها مِنْ جَرَّایَ) جرای (من أجلی) کے معنی میں ہے، عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا کہ انہوں نے ابن عباس کی حدیث کو اس کے عموم پر محمول کیا پھر اس کے اطلاق کو حدیثِ ابو ہریرہ کے مقید پر محمول کیا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس قید کا استحضار کئے بغیر ترک کرنے والے کی حسنہ دوسرے کی حسنہ کی نسبت کمتر ہو کیونکہ گزرا کہ ترکِ معصیت شر سے کف ہے اور شر سے کف خیر ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ ایسے شخص کیلئے مجرد حسنہ لکھ دی جاتی ہو جس نے معصیت کا ارادہ کیا پھر اس پر عمل پیرا نہ ہوا تو اگر اس کا ترک اللہ تعالیٰ کے خوف سے ہوا تو (ممکن ہے) اس کے لئے مضاعف نیکی لکھی جاتی ہو، خطابی کہتے ہیں ترک پر کتابتِ حسنہ کا محل تب اگر اس تارک کو فعل پر قدرت ملی مگر نہ کیا کیونکہ وہی تارک کہلا سکتا ہے جسے قدرت ملے مگر نہ کرے اس میں وہ بھی داخل ہے جس کے اور اس کی فعل پر حرص کے مابین کوئی مانع حائل ہوا مثلاً کسی خاتون سے زنا کرنے جا رہا تھا تو دروازہ بند ملا جس کا کھلوانا مشکل ہوا، اسی کی مانند جو زنا کرنے بیٹھا مگر جذبات گرم نہ ہوئے یا کسی کے آنے پر اٹھ کھڑا ہوا، ابو کبشہ انماری کی حدیث میں کچھ ایسا واقع ہے جو حدیثِ باب کے ظاہر سے معارض ہے اسے احمد ، ابن ماجہ اور ترمذی ۔ اور صحت کا حکم لگایا، نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنما الدنیا لأربعة) حدیث ذکر کی جس میں ہے: (و

عبدٌ رَزَقَهُ اللهُ مالاً و لَمْ يَرْزُقه عِلْما فهو يَعْمَلُ فی مالِهِ بغيرِ علمٍ لا يَتَّقِي فيه رَبَّهُ ولا يَصِلُ فيه رَحِمَهُ ولا يَرىٰ لِلّٰه فيهِ حقاً فهو بأَخْبَثِ المنازل) (یعنی ایسا شخص جسے اللہ نے مال دیا لیکن وہ علم سے محروم ہے تو وہ بلاعلم اپنے مال کو خرچ کرتا ہے نہ اسے اپنے رب کا خوف ہے نہ صلہ رحمی کرتا ہے اور اپنے مال میں اللہ کا کوئی حق سمجھتا ہے تو یہ سب سے بری منزلت میں ہے) آگے ہے اور وہ شخص کہ اللہ نے اسے مال ورزق نہیں دیا تو وہ کہتا ہے اگر میرے لئے مال ہوتا تو میں بھی فلاں جیسے اعمال کرتا تو یہ دونوں وزر میں ایک جیسے ہیں، بعض نے ان دونوں حدیثوں کے مابین اس طرح سے تطبیق دی کہ انہیں دو حالتوں پر متنزل کیا تو اول حالت اس شخص کی جس نے بغیر تصمیم کے مجرد ارادہِ معصیت کیا جبکہ دوسری حالت اس شخص کی جس نے معصیت کا عزمِ صمیم کیا اور اس پر قائم رہا، یہ باقلانی وغیرہ کی رائے کے موافق ہے! مازری کہتے ہیں ابن باقلانی اور جوان کی تبع میں ہیں، نے یہ رائے اختیار کی کہ جس نے اپنے دل میں معصیت کا عزم کیا اور اپنے نفس کو اس پر مُوطّن کیا تو وہ آثم ہے، انہوں نے سیئہ کا ارادہ بنانے اور عمل نہ کرنے والے سے عفو بارے وارد احادیث کو اس خاطر (یعنی خیال) پر محمول کیا ہے جو دل میں آتا ہے مگر مستقر نہیں ہوتا

بقول مازری کثیر فقہاء، محدثین اور متکلمین نے ان کی مخالفت کی ہے یہ شافعی کی نص سے منقول ہے، اس کی تائید مسلم کی ہمام عن ابو ہریرہ کی حدیث میں مذکور آپ کا یہ قول کرتا ہے: (فأنا أغفرها له مالَمْ يعملها) کہ بظاہر یہاں عمل سے مراد مفہوم بہ معصیت پر عمل بالجوارح ہے، عیاض نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ عامۃ السلف اور اہلِ علم وہی رائے رکھتے ہیں جو ابن باقلانی کی ہے کیونکہ ان کا اتفاق ہے کہ اعمالِ قلوب قابلِ مواخذہ ہیں لیکن کہا برائی پر عزم مجرد برائی لکھا جاتا ہے مگر وہ برائی نہیں جس کے کرنے کا ھم کیا ہو جیسے تحصیلِ معصیت کا حکم دے پھر حصول کے بعد اس کا فعل نہ کرے تو وہ اس امرِ مذکور کی وجہ سے آثم ہے نہ کہ اس معصیت کی وجہ سے (کیونکہ اسے تو کیا ہی نہیں) اس حدیث سے بھی اس کی دلالت ملتی ہے: (إذا التَقَى المسلمان بِسَيْفَيْهِما فالقاتل والمقتول في النار) (یعنی اگر دو مسلمان باہم جنگ وجدل کریں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں) کہا گیا قاتل کی حد تک تو بات سمجھ آتی ہے مگر مقتول کیوں؟ فرمایا وہ بھی اسے قتل کرنے پر حریص تھا، اس کا سیاق وشرح کتاب الفتن میں ہے، ظاہر یہ ہے کہ وہ اس جنس سے ہے کہ اس کا معاقبہ اس کے عزم پر اس کے استحقاق کے بقدر ہوگا وہ اس جیسا نہیں جس نے بالفعل جرمِ قتل کا ارتکاب کیا، یہاں ایک اور قسم بھی ہے یہ وہ جس نے فعلِ معصیت کیا اور اس سے توبہ نہ کی پھر ارادہ بنایا کہ پھر سے اسے کرے تو یہ اس اصرار کے باعث معاقب ہوگا جیسا کہ ابن مبارک وغیرہ نے جزم کیا، قولہ تعالیٰ: (وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا)[آل عمران: ۱۳۵] اس کے لئے یہ امر مؤید ہے کہ بالاتفاق اصرار (یعنی گناہوں پہ قائم رہنا) معصیت ہے تو جس نے معصیت پر عزمِ صمیم کیا اس کے لئے برائی لکھ دی گئی اور پھر اگر عمل بھی کیا تو یہ دوسری معصیت لکھی جائے گی

نووی لکھتے ہیں یہ حسن ظاہر ہے اس پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا، دل میں مستقر عزم پر مواخذہ بارے نصوصِ شریعت متظاہر ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ)[النور: ۱۹] (تو فقط ایسا چاہنے پر عذابِ الیم کی وعید دی) اور اللہ کا فرمان: (اِجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ)[الحجرات: ۱۲] وغیرہ، ابن جوزی کہتے ہیں جب اپنے نفس سے معصیت بارے تحدیث کی (یعنی سوچا) تو مواخذہ نہ ہوگا لیکن اگر عزم وتصمیم کیا تو یہ حدیثِ نفس سے زائد ہے اور یہ عملِ قلب سے ہے، کہتے ہیں

هم وعزم کے درمیان تفریق پر دلیل یہ ہے کہ جو نماز پڑھ رہا ہے تو اس کے دل میں خیال آیا کہ اسے قطع کردے تو (صرف خیال سے) وہ منقطع نہ ہوگی ہاں اگر اس کا مصمم ارادہ کر لیا تب وہ باطل ہوئی، قولِ اول کا جواب دیا گیا کہ ان اعمالِ قلوب پر مواخذہ ہونا جو مستقل بالمعصیت ہیں دل کے اس عمل (یعنی نیت) کے قابلِ مواخذہ ہونے کو مستلزم نہیں، وہ جس میں معصیت کا قصد کیا اگر عمل بالمقصود نہیں کیا اس فرق کے باعث جو بالقصد اور بالوسیلہ کے مابین ہے، بعض نے واقع فی النفس کو کئی اقسام میں تقسیم کیا ہے جن سے ثانی کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے ان میں سے اضعف (قسم) کہ اس کے دل میں خیال آیا پھر فوراً ہی چلا گیا، یہ وسوسہ ہے جو معفو عنہ ہے اور یہ تردد سے کمتر ہے، اس سے مافوق یہ کہ اس میں متردد ہو تو اس کا ارادہ کرے پھر اس سے بدک جائے تو اس کا ترک کردے پھر ارادہ بنائے پھر ترک کرے اور آخر کار اس قصد پر بھی ثابت نہ رہے تو یہ تردد ہے، یہ بھی معفو عنہ ہے اس سے مافوق یہ کہ اس کی طرف میلان ہو اور اس سے نافر نہ ہو بلکہ اس کے فعل کا مصمم ارادہ کرے تو اس کا نام عزم ہے جو منتہی الھم ہے، یہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ یہ صرف اعمالِ قلوب سے ہو (یعنی جوارح پر ان کا جریان ہی نہیں ہوتا) جیسے وحدانیت، نبوت یا بعث بعد الموت بارے شک تو یہ کفر ہے تو قطعاً اس پر مواخذہ ہوگا، اس سے کمتر وہ معصیت جو کفر تک نہیں پہنچتی جیسے کوئی اللہ کے کسی بغیض امر کو پسند یا اس کے حبیب کسی امر کو ناپسند کرتا ہو اور مثلاً بغیر کسی موجب کے مسلمان کی ایذاء رسانی کو پسند کرنا تو ایسا شخص گناہگار ہے اس کے ساتھ کبر، خود پسندی، بغی، مکر اور حسد ملتحق ہیں! ان میں بعض کی بابت اختلاف ہے حسن بصری سے منقول ہے کہ مسلمان کی بابت سوئے ظن اور اس سے حسد کرنا معفو عنہ ہے انہوں نے اسے واقع فی النفس پر محمول کیا ہے جس کے دور کرنے پر وہ قادر نہیں لیکن وہ شخص جس کیلئے یہ واقع ہو وہ اس کے ترک کیلئے مجاہدۂ نفس کا مامور ہے، دوم جو اعمالِ جوارح میں سے ہے مثلاً زنا، چوری تو اس بارے نزاع واقع ہے

ایک گروہ اصلاً ہی اس میں (یعنی صرف خیال و ارادہ ہونے کی صورت میں) عدم مواخذہ کا قائل ہے یہ شافعی کی نص سے منقول ہے اس کی تائید خریم بن فاتک کی مشار الیہ حدیث کرتی ہے جہاں ھم کو حسنہ کے ساتھ ذکر کیا گیا، کہتے ہیں اللہ کو خوب علم ہے کہ اس کے دل میں اس کی تڑپ اور حرص موجود ہے اور جہاں سیئہ کا ذکر کیا وہاں کسی شیٔ کے ساتھ اسے مقید نہیں کیا بلکہ اس بارے فرمایا: (وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عليه) اور مقام مقامِ فضل ہے اس میں تحجیر لائق نہیں، کثیر علماء کی رائے ہے کہ مواخذہ عزمِ مصمم ہونے کی صورت ہی میں ہوگا ابن مبارک نے ثوری سے سوال کیا کیا بندے کا اس کے ارادہ وھم کی بناء پر بھی مواخذہ ہوگا؟ کہا اگر اس کے ساتھ جزم کیا تب، کثیر علماء نے اس آیت کے ساتھ استدلال کیا ہے: (وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) انہوں نے حضرت ابو ہریرہ کی اس صحیح و مرفوع حدیث: (إِنَّ الله تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ) کو خواطر پر محمول کیا ہے جیسا کہ گزرا، آگے یہ باہم مفترق ہوئے تو ایک گروہ نے کہا اس کا فاعل دنیا میں اس کی مثل ھم وغم کے ساتھ معاقب کیا جائے گا اور ایک گروہ نے کہا بلکہ روزِ قیامت وہ معاقب ہوگا لیکن عتاب کے ساتھ نہ کہ عذاب کے ساتھ، یہ ابن جریج اور ربیع بن انس کا قول ہے، ابن عباس اور ایک جماعت کی طرف بھی اسے منسوب کیا گیا ہے ان کا استدلال حدیثِ نجویٰ سے ہے جو کتاب الادب کے باب (ستر المؤمن علی نفسه) میں مشروح گزری،

جس سے ھم بالمعصیت کا وقوع ہوا، اس سے عدم مواخذہ کے قائلین کی ایک جماعت نے مستثنیٰ کیا وہ جو ھم و ارادہ حرمِ مکی

میں صادر ہوا چاہے اس پر تصمیم نہ بھی ہوئی ہو کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: (وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ)[الحج: ۲۵] سدی نے اس کی تفسیر میں مرہ عن ابن مسعود سے یہ نقل کیا، احمد نے اسے ان کے طریق سے مرفوعاً تخریج کیا بعض نے اس کا موقوف ہونا راجح قرار دیا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ حرم کی تعظیم کا اعتقاد واجب ہے تو جس نے اس میں کسی معصیت کا ھم کیا اس نے انتہاکِ حرمت کے وجوب کی خلاف ورزی کی، اس بحث کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ اللہ کی تعظیم حرمِ مکی کی تعظیم سے آکد ہے تو جو اس کی معصیت کا ھم کرے اس کا مواخذہ نہیں تو اس سے کمتر میں کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ معصیت کے ساتھ حرمتِ حرم کا انتہاک اللہ کی حرمت کے انتہاک کو مستلزم ہے اس لئے کہ حرم کی تعظیم اللہ کی تعظیم ہے تو حرم میں معصیت دیگر مقامات میں معصیت سے اشد ہے اگرچہ دونوں میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا ترک مشترک ہے، ہاں جس نے حرم کی استخفاف کا قصد کرتے ہوئے ھم بالمعصیت کیا وہ عاصی ہوا اور جس نے اللہ کے استخفاف کا قصد کرتے ہوئے یہ کیا وہ کافر ہوا، معفو عنہ فقط وہ ہے جو قصدِ استخفاف سے ذاہل (یعنی وقتی طور پہ غافل) ہو کر ھم بالمعصیت کرے، یہ اچھی تفصیل ہے جس کا حدیث: (لا يزني الزاني وهو مؤمن) کی شرح کرتے وقت استحضار ہونا چاہئے، سبکی کبیر کہتے ہیں بالاجماع ہاجس کے سبب مواخذہ نہ ہوگا، خاطر جو کہ اس ہاجس کا جریان اور حدیثِ نفس ہے، کا بھی مشار الیہ حدیث کے مدِ نظر مواخذہ نہ ہوگا، ھم جو مع التردد فعلِ معصیت کا قصد ہے، کا بھی حدیثِ باب کے مدِ نظر مواخذہ نہ ہوگا، عزم جو اس قصد کی قوت یا اس کے ساتھ جزم اور رفعِ تردد ہے، کی بابت محققین کا موقف ہے کہ مواخذہ ہوگا، بعض نے نفی کی ان کا احتجاج اہلِ لغت کے قول سے ہے کہ کسی شئ کا ھم اس کا عزم کرنا ہے اور یہ (مواخذہ کے قابل ہونے کیلئے) کافی نہیں، کہتے ہیں اول کی ادلہ میں سے یہ حدیث ہے: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما) اس میں ہے کہ مقتول بھی دوسرے کو قتل کرنے کا حریص تھا تو یہاں معلّل بالحرص کیا گیا، بعض نے اعمالِ قلوب کے ساتھ حجت پکڑی مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ دو قسموں پر ہے ایک فعلِ خارجی کے ساتھ متعلق نہیں اور یہ زیرِ بحث نہیں، دوم متعلق ہے (مثلاً) ان دو باہم لڑنے والوں سے جن میں سے ہر ایک دوسرے کو قتل کرنے پر حریص تھا اور اس کے عزم کے ساتھ فعل بھی مقرون ہوا (یعنی صرف عزم نہیں بلکہ عملاً یہ کاروائی شروع کر دی اور تلوار لے کر مقابلہ شروع کر دیا، اب قتل تو ایک ہی نے ہونا تھا تو یہ مواخذہ اس عملی کاروائی کا ہے چاہے قتل کرنا حاصل ہوا یا نہیں) بالاتفاق آپ کے قول: (فالقاتل و المقتول في النار) سے لازم نہیں کہ وہ عذاب کے ایک ہی درجہ میں ہوں۔

(فإن هو هم بها الخ) اعرج کی روایت میں ہے: (فاكتبوها له بمثلها) مسلم نے حدیثِ ابوذر میں یہ زیادت نقل کی: (فجزاؤه بمثلها أو أغفر) انہی کی ابن عباس سے روایت کے آخر میں ہے: (أو يمحوها) یعنی اللہ اپنے فضل یا اس کی توبہ واستغفار یا کسی نیکی کے عمل کے ساتھ اس کا محو کر دے گا جو اس سیئہ کا مکفّر ہے، اول حدیثِ ابوذر کے ظاہر سے اشبہ ہے، اس میں رد ہے ان حضرات کا جو مدعی ہیں کہ کبائر کی مغفرت صرف توبہ سے ہوتی ہے، (واحدة) کے ساتھ تاکید سے مستفاد ہے کہ سیئات مضاعف نہیں کی جاتیں جیسے حسنات کی جاتی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا)[الأنعام: ۱۶۰] ابن عبد السلام امالی میں لکھتے ہیں تاکید کا فائدہ یہ ظن کرنے والے کا دفعِ توہم ہے کہ جب سیئہ کا ارتکاب کرے تو اس پر سیئۃ العمل لکھا جائے گا اور ساتھ میں سیئۃ الھم بھی، ایسا نہیں، اس پر صرف ایک سیئہ لکھی جائے گی

بعض علماء نے حرم مکی میں وقوعِ معصیت کا اس سے استثناء کیا اسحاق بن منصور کہتے ہیں میں نے احمد سے کہا کیا کسی حدیث میں یہ وارد ہے کہ برائی کا وزر ایک سے زائد بھی لکھا جا سکتا ہے؟ کہا نہیں، صرف مکہ کے بارہ میں اس کی تعظیم کے پیشِ نظر یہ سنا ہے! جمہور سب ازمنہ وامکنہ میں اس کی تعمیم کے قائل ہیں لیکن بالعظم یہ متفاوت ہوسکتا ہے، (و مَنْ يُرِدْ فيه بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ الخ سے یہ اشارہ ملتا تو ہے کیونکہ غیرِ مکہ بارے اس اسلوب سے کہیں یہ وارد نہیں) اس پہ یہ آیت وارد نہیں : (مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ)[الأحزاب : ۳۰] کیونکہ اس کا ورود نبی اکرم کے حق کی تعظیم کیلئے ہے کیونکہ (بالفرض) آپ کی ازواج سے اس کا وقوع فحش پر امرِ زائد کو مقتضی ہے اور وہ ہے آنجناب کی اذیٰ، مسلم نے (أو يمحوها) کے بعد (ولا يهلك على الله إلا هالك) مزاد کیا یعنی جو تجری علی السیئہ پر مصر رہا عزماً، قولاً اور فعلاً اور حسنات سے اعراض کیا ہماً، قولا اور فعلا (تو وہ ضرور ہالک ہوا)، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث میں اس امت پر اللہ کے عظیم فضل کا بیان ہے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو شائد کوئی بھی جنت میں داخل نہ ہوسکتا کیونکہ انسانوں کی سیئات ان کی حسنات سے اکثر ہیں، حدیثِ باب کے مدلول کہ ھم بالحسنہ پر اثابت اور ھم بالسیئہ پر عدم مواخذہ نہیں، کی یہ آیت تائید کرتی ہے: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)[البقرة : ۲۸۶] کہ سوء میں افتعال کے باب کا لفظ ذکر کیا جو معالجہ اور اس میں تکلف (یعنی انجام دہی) دال ہے بخلاف حسنہ کے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ حفظہ مباح (افعال) کی کتابت نہیں کرتے اس لئے کہ حسنات اور سیآت کے ساتھ یہ مقید ہے، بعض شراح نے اس کا جواب دیا کہ بعض ائمہ نے مباح کو حسن میں شمار کیا ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ بحث اس بارے ہے جو اس کے فعل پر حسنہ مترتب ہو اور مباح اگرچہ حسن کہلائے ایسا نہیں، ہاں کبھی نیت کے سبب یہ حسنہ لکھی جا سکتی ہے مگر یہ زیرِ بحث نہیں باب (حفظ اللسان) میں اس بارے کچھ تفصیل گزری، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم کے ساتھ عدل کو سیئہ میں اور فضل کو حسنہ (کے باب) میں رکھا تو حسنہ کو وہ مضاعف کرتا ہے سیئہ کو نہیں کرتا بلکہ اس میں عدل کے ساتھ فضل بھی شامل کر رکھا ہے تو اسے عقوبت اور عفو کے درمیان مدار کرتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (كتبت له واحدة أو يمحوها) اور آپ کا قول: (فجزاؤه بمثلها أو أغفر) اس حدیث میں کعبی کے اس زعم کا رد ہے کہ شرع میں کوئی شیٔ مباح نہیں بلکہ یا تو فاعل عاصی ہوگا یا مثاب تو جو کسی شیٔ کے ساتھ مباح سے مشغول ہوگیا وہ مثاب ہے، ان کا سابق کے ساتھ تعاقب کیا ہے کہ ترکِ معصیت کرنے والا وہ شخص مثاب ہے جو اس کے ترک کے ساتھ اللہ کی رضا کا قاصد ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا، ابن تین نے نقل کیا کہ انہیں پھر یہ کہنا لازم آئے گا کہ مثلاً زانی زنا کرنے سے کسی اور معصیت کے ساتھ اشتغال کی وجہ سے مثاب ہو بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں۔

علامہ انور (فلم يعملها) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اختیار کے ساتھ، ہم قبل ازیں اس پر مفصل کلام کر چکے ہیں۔

اسے مسلم نے (الإيمان) اور نسائی نے (القنوت) اور (الرقائق) میں نقل کیا۔

32 - باب مَا يُتَّقَى مِنْ مُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ (چھوٹے اور حقیر دکھائی دینے والے گناہوں سے بھی بچنا ہے)

حضرت سہل بن سعد کی ایک مرفوع حدیث میں محقرات کی تعبیر مذکور ہے، فرمایا: (إيا كم و محقرات الذنوب الخ) اسے احمد

نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، اس کا نحو احمد اور طبرانی کی حدیثِ ابن مسعود میں ہے نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (يا عائشة إياك و محقرات الذنوب فإنَّ لها مِن الله طالبا) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا۔

- 6492حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مَهْدِيٌّ عَنْ غَيْلَانَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ إِنَّكُمْ لَتَعْمَلُونَ أَعْمَالاً هِيَ أَدَقُّ فِي أَعْيُنِكُمْ مِنَ الشَّعَرِ إِنْ كُنَّا نَعُدُّهَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ الْمُوبِقَاتِ .قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يَعْنِي بِذَلِكَ الْمُهْلِكَاتِ

ترجمہ: حضرت انس کہتے تھے تم ایسے اعمال بھی کرتے ہو جو تمہاری نظر میں بال سے باریک ہیں لیکن ہم عہدِ نبوی میں انہیں مہلک شمار کرتے تھے۔

مہدی سے ابن میمون اور غیلان سے مراد ابن جریر ہیں، سب رواۃ بصری ہیں۔ (هي أدق) دقۃ سے افعل تفضیل، ان کی تحقیر وتہوین کی طرف اشارہ ہے، کسی فعل میں تدقیقِ نظر اور امعان پر بھی اس کا استعمال ہے۔ (لنعدها) اکثر کے ہاں یہی لامِ تاکید کے ساتھ ہے، ابوذر کی سرخسی اور مستملی سے روایت میں اس کے اور ضمیر کے بھی حذف کے ساتھ ہے، ان میں ہے: (إن كنا نعد) ان کی کشمیہنی سے روایت میں (إن كنا نعدها) ہے، ان مخففہ عن ثقیلہ اور یہ برائے تاکید ہے، سرخسی اور مستملی سے من ساقط ہے۔(يعني بذلك الخ) اسماعیلی کی ابراہیم بن حجاج عن مہدی سے روایت میں ہے: (كنا نعدها ونحن مع رسول الله ﷺ من الكبائر) گویا بالمعنی روایت کیا، ابن بطال کہتے ہیں محقرات اگر کثیر ہو جائیں تو اصرار کے ساتھ (یعنی بار بار کرنے سے) کبائر بن جاتے ہیں، اسد بن موسی نے الزہد میں ابو ایوب انصاری سے نقل کیا کہ آدمی نیکی کرتا ہے تو اسے اس پہ ناز اور بھروسہ ہوتا ہے اور محقرات کو بھول جاتا ہے(کہ ان سے بھی بچنا تھا) جو سیئہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ ہمیشہ ان سے خائف رہتا ہے حتی کہ اللہ سے آمنا ملتا ہے۔

- 33 باب الأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ وَمَا يُخَافُ مِنْهَا

(اعمال کا دارومدار خاتمہ پہ ہے لہذا اس سے ڈرتے رہنا چاہئے)

- 6493حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ نَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى رَجُلٍ يُقَاتِلُ الْمُشْرِكِينَ وَكَانَ مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ غَنَاءً عَنْهُمْ فَقَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا فَتَبِعَهُ رَجُلٌ فَلَمْ يَزَلْ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى جُرِحَ فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ فَقَالَ بِذُبَابَةِ سَيْفِهِ فَوَضَعَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ فَتَحَامَلَ عَلَيْهِ حَتَّى خَرَجَ مِنْ بَيْنِ كَتِفَيْهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَعْمَلُ فِيمَا يَرَى النَّاسُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ فِيمَا يَرَى النَّاسُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنَّمَا الأَعْمَالُ بِخَوَاتِيمِهَا

أطرافه 2898، 4202، 4207، - 6607 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۴۲۱)

کتاب المغازی کے غزوۂ خیبر کے باب میں یہ قصہ تفصیل سے گزرا کتاب القدر کے آخر میں اس حدیث کی تفصیلی شرح آئے گی۔ (غناء) غین کی زبر اور مد کے ساتھ أي کفاية، (أغنیٰ فلان عن فلان) یعنی اس سے نیابت کی اور اس کی طرف سے کر دیا، بقول ابن بطال انسان سے اس کا خاتمۃ العمل غائب کرنے میں بڑی بالغ حکمت اور لطیف تدبیر ہے کیونکہ اگر کوئی جانتا ہوتا کہ وہ ناجی ہے تو وہ عجب وکسل کا شکار ہو جاتا اور اگر جانے کہ ہالک ہے تو (بوجہ ضد) سرکشی میں اور بڑھ جائے تو اسے محجوب رکھا تا کہ انسان خوف ورجاء کے درمیان رہے، طبری نے حفص بن حمید سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے ابن مبارک سے کہا (بالفرض) میں نے کسی کو دیکھا کہ کسی کو ظلماً قتل کیا تو دل میں آیا کہ میں اس سے افضل ہوں؟ کہنے لگے تمہارا اپنے نفس پر امن (یعنی اسکی بابت بے خوف ہونا) اس کے گناہ سے اشد ہے طبری کہتے ہیں کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ معاملہ کا انجام کیا ہوگا شائد قاتل توبہ کر لے اور اس کی توبہ قبول ہو جائے اور شائد اس کے اس فعل کی نکیر کرنے والے (اور اپنے تئیں افضل گرداننے) کو خاتمۂ بدنصیب ہو۔

- 34 باب الْعُزْلَةُ رَاحَةٌ مِنْ خُلَّاطِ السُّوءِ (بری دوستی سے تنہائی بہتر ہے)

اس ترجمہ کے الفاظ ایک اثر میں مذکور ہیں جسے ابن ابوشیبہ نے ثقہ رواۃ والی سند کے ساتھ حضرت عمر سے نقل کیا لیکن اس میں انقطاع ہے (خُلّاط) اکثر نے یہی ذکر کیا، یہ مستغرب جمع ہے کرمانی نے (خلط) ذکر کیا، صغانی نے بھی العباب میں یہی ذکر کیا خطابی کہتے ہیں یہ خلیط کی جمع ہے اور خلیط کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے جیسے شاعر نے کہا: (بانَ الخليط و لَوْ طُوِعتُ ما بانا) اور جمع پر بھی جیسے شاعر نے کہا: (إن الخليط أجدوا البَين يوم نأوْا)، خلط بھی بطور جمع مستعمل ہے جیسے شاعر کے اس قول میں: (ضَرباً يُفَرِّقُ بين الجيرة الخلط) کہتے ہیں خلاط خائے مکسور کے ساتھ مخالطت ہے بقول ابن حجر شائد اس ترجمہ میں یہی ہو، اسماعیلی کے ہاں (خلطاء) ہے خطابی نے اسے کتاب العزلۃ میں بلفظ (خلیط) نقل کیا ہے ابن مبارک کتاب الرقائق میں شعبہ عن خبیب بن عبدالرحمٰن عن حفص بن عاصم سے ناقل ہیں کہ حضرت عمر نے کہا: (خُذُوا حَظَّكُم مِن العُزْلَة) جنید۔ اللہ ان کی برکت کے ساتھ نفع دے۔ (جنید بغدادی مراد ہیں) نے کیا خوب کہا: (مُكَابَدَةُ العُزلة أيْسَرُ مِنْ مُدَارَاةِ الْخلطة) (یعنی عزلت اور تنہائی کی مشقت برداشت کرنا دوستوں کے ناز اٹھانے سے بہتر ہے) خطابی کہتے ہیں اگر عزلت اختیار کرنے میں فقط یہی ہوتا کہ غیبت اور رؤیتِ منکر سے بچا رہتا ہے جس کے ازالہ پر قادر نہیں تو بھی یہ ایک خیرِ کثیر ہے، ترجمہ کے مفہوم میں حاکم کی ابوذر یا ابو درداء سے نقل کردہ ایک مرفوع روایت ہے جس کے الفاظ ہیں: (الوَحدةُ خيرٌ مِنْ جليس السوء) (برے آدمی کی دوستی سے تنہائی بہتر ہے) اس کی سند حسن ہے لیکن محفوظ یہ ہے کہ ابوذر یا ابو درداء سے موقوف ہے اسے ابن ابو عاصم نے بھی نقل کیا۔

- 6494حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ حَدَّثَهُ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا الأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى

النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ قَالَ رَجُلٌ جَاهَدَ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ وَرَجُلٌ فِي شِعْبٍ مِنَ الشِّعَابِ يَعْبُدُ رَبَّهُ وَيَدَعُ النَّاسَ مِنْ شَرِّهِ تَابَعَهُ الزُّبَيْدِيُّ وَسُلَيْمَانُ بْنُ كَثِيرٍ وَالنُّعْمَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءٍ أَوْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ يُونُسُ وَابْنُ مُسَافِرٍ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

طرفه - 2786 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۲۹۸)

محمد بن یوسف فریابی کی سند کے ساتھ مقرون کیا الجہاد میں صرف فریابی کی سند سے اسے نقل کیا تھا مسلم نے اسے عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی عن محمد بن یوسف سے موصول کیا۔ (جاء أعرابی) الجہاد کے اوائل میں ذکر کیا تھا کہ میں ان کے نام سے واقف نہیں اور ابوذر نے بھی آپ سے یہ سوال کیا تھا لیکن ان کے حق میں اعرابی کے لفظ کا استعمال حسن نہیں۔ (أی الناس خیر) الجہاد میں (أفضل) تھا کئی دیگر الفاظ بھی ہیں آگے ان کا ذکر کروں گا۔ (قال رجل جاهد الخ) یہ الایمان کی روایت میں گزرے آپ کے اس جواب کے منافی نہیں: (مَنْ سَلِمَ الناسُ مِنْ لسانه و یدِهِ) اور نہ دیگر مختلف اجوبہ کہ اختلافِ جواب اشخاص، احوال اور اوقات کے اختلاف کے لحاظ سے ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری اس حدیث کی شرح الجہاد میں گزری، یہ اس شخص پر محمول ہے جو جہاد کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے حق میں عزلت مستحب ہے تا کہ بچا رہے اور لوگ بھی اس سے بچے رہیں، بظاہر یہ عصرِ نبوی کے بعد کے زمانہ پر محمول ہے۔

(یعبد ربه) مسلم نے ایک اور طریق سے یہ اضافہ بھی کیا: (و یقیم الصلاة و یؤتی الزکاة حتی یأتِیَهُ الیقین لیس من الناس إلا فی خیر) (یعنی نماز روزہ کرتا رہا حتی کہ اس کے پاس یقین آ گیا، تو یہ خیر میں ہے) نسائی کی ابن عباس سے مرفوع روایت میں ہے: (ألا أخبرکم بخیر الناس ؟ رجل مُمْسِكٌ بِعَنانِ فرسه) اس میں ہے: (ألا أخبرکم بالذی یتلوه ؟ رجلٌ مُعْتَزِلٌ فی غنیمةٍ یؤدِّیْ حَقَّ الله فیها) (یعنی مرتبہ میں اس کے بعد وہ شخص الگ تھلگ اپنے مال مویشی میں بیٹھا حقوق اللہ کی ادائیگی میں مشغول ہے) اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا۔ (تابعه النعمان) یہ ابن راشد جزری ہیں ان کی روایت احمد نے وہب بن جریر (حدثنا أبی سمعت النعمان بن راشد) سے موصول کی۔ (و الزبیدی) یہ محمد بن ولید شامی ہیں ان کا طریق مسلم نے یحی بن حمزہ عنہ سے نقل کیا۔ (و سلیمان بن کثیر) یہ عبدی ہیں ان کا طریق ابو داؤد نے ابو داؤد طیالسی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (سئل أیُّ المؤمنین أکملُ إیمانا)۔

(و قال معمر عن الزهری الخ) عبید اللہ سے مراد ابن عبداللہ بن عتبہ ہیں، اس طرح شک کے ساتھ ہے احمد نے بھی عبدالرزاق سے یہی نقل کیا اور سیاق میں ذکر کیا : (معمر یشك) اسے مسلم نے عبد بن حمید عن عبدالرزاق عن معمر سے نقل کرتے ہوئے (عن عطاء) بغیر شک کے ذکر کیا عبد بن حمید کی مسند میں بھی عالی سند کے ساتھ یہی واقع ہے۔ (و قال یونس) یہ ابن یزید ایلی ہیں ان کا طریق ذہلی نے زہریات میں موصول کیا ابن وہب نے بھی اپنی جامع میں یونس سے اسے نقل کیا۔ (و ابن مسافر) یہ عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر ہیں ان کا طریق بھی ذہلی نے موصول کیا۔ (عن بعض أصحاب الخ) یہ روایتِ اولی

کے مخالف نہیں کیونکہ جس نے صحابی کا نام یادرکھا وہ مبہم رکھنے والے پر مقدم ہے، معمراور زبیدی کا سیاق کتاب الجہاد میں ذکر کیا تھا۔

- 6495حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا الْمَاجِشُونُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ خَيْرُ مَالِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ الْغَنَمُ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ

أطرافه 19، 3300، 3600، - 7088 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۷۶۷)

ماجشون سے مراد عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ ہیں یہ علامات النبوۃ میں بھی ابونعیم کے حوالے سے گزری لیکن وہاں (حدثنا عبدالعزيز بن أبي سلمة بن الماجشون) تھا گویا دادا کی طرف منسوب کر دیا ماجشون اور ابن ماجشون کہنے میں کوئی مغایرت نہیں کیونکہ عبداللہ اوراس کی اولاد میں سے ہرایک ماجشون کہلاتا تھا۔ (عن عبدالرحمن الخ) یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابوصعصعہ ہیں، مالک نے ان سے یہ حدیث روایت کی اور عمدگی سے نسب ذکر کیا، کتاب الایمان کے باب (من الدين الفرار من الفتن) میں اس کی تبیین کی تھی۔(عن أبيه) احمد اور اسماعیلی کے ہاں یحی انصاری عن عبدالرحمٰن سے روایت میں ہے: (أنه سمع أباه)۔

(يأتي على الناس الخ) یہاں یہی وارد کیا کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (يكون فيه) علامات النبوۃ میں ابونعیم سے اسی اسناد کے ساتھ یہ الفاظ تھے: (يأتي على الناس زمان يكون الغنم الخ) مالک کی روایت میں ہے: (يوشك أن يكون خير مال الخ) اس کا ایضاح گزرا، یہاں کے الفاظ صریح ہیں کہ یہ خیریتِ عزلت جو آخرالزمان میں واقع ہو، جہاں تک عہدِ نبوی ہے تو اس میں جہاد فرضِ عین تھا جب نبی اکرم اس غرض سے نکلیں تو سب پر فرض تھا کہ آپ کے ہمراہ نکلیں ماسوائے ان کے جو معذور ہوں، بعدازاں اختلافِ احوال کے ساتھ یہ بھی مختلف ہوتا ہے، اس کا مزید بیان کتاب الفتن میں ہوگا، شعب پہاڑی راستہ یا اس میں موضع کو کہتے ہیں، شَعف اس کی چوٹی، خطابی نے کتاب العزلہ میں ذکر کیا کہ عزلت اور اختلاط اپنے متعلقات کے اعتبار سے مختلف ہوجاتے ہیں تو اجتماع (یعنی باہم میل جول) کی ترغیب بارے وارد ادلہ کو حکمرانوں کی اطاعت اور امورِ دین سے متعلق پر محمول کیا جائے گا اور عکس کو اس کے عکس پر، جہاں تک جسمانی اجتماع وافتراق کا تعلق ہے تو جو اپنی معیشت اور اپنے دین کی حفاظت کے ضمن میں اپنے آپ کو خود کفیل پاتا ہے (یعنی اس کیلئے لوگوں سے میل جول کا محتاج نہیں) تو اس کے لئے اولی یہ ہے کہ لوگوں کی مخالطت سے پرہیز کرے بشرطِ کہ نماز با جماعت کی پابندی کرے، سلام اور اس کا جواب دے اور مسلمانوں کے (معاشرتی) حقوق کی ادائیگی کرے مثلا عیادت کرنا اور جنازہ میں حاضر ہونا وغیرہ امور، مطلوب صرف فضول صحبت کا ترک ہے جس میں اہم افعال کی تضییع اور خواہ مخواہ وقت ضائع ہوتا ہو، اتنا ہی میل جول کرے جو ضروری ایسا ضروری ہو جیسے دن و رات کا کھانا، یہی قلب وجسم کے لئے اروع ہے! قشیری الرسالہ میں لکھتے ہیں عزلت وخلوت کو ترجیح دینے والوں کا طریق یہ ہے کہ وہ اس کے شر سے لوگوں کی سلامتی کا اعتقاد رکھے نہ کہ عکس تو اول اس کے اپنے نفس کے استصغار کا نتیجہ ہے اور یہ متواضع کی صفت ہے ثانی اس کا دوسروں سے اپنے آپ کو ممتاز باور کرنا ہے اور یہ متکبر کی صفت ہے۔

مولانا انور باب (العزلة الخ) کے تحت کہتے ہیں یعنی فساق کے اختلاط سے مستریح ہے۔

35 - باب رَفْعِ الأَمَانَةِ (امانت داری عنقاء ہو جائے گی)

امانت خیانت کا عکس ہے، رفع سے مراد اس کا اِذہاب (یعنی ختم کر دیا جانا) اس طور کہ امانت دار معدوم یا شبہ معدوم ہو جائے۔

6496 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هِلاَلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا أُسْنِدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. طرفه 59-

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا جب امانت ضائع کر دی جائے تو قیامت کا انتظار کرو، پوچھا امانت کا ضائع کرنا کس طرح ہوگا؟ فرمایا جب معاملہ نا اہل کے سپرد کیا جائے تو قیامت کا انتظار کرنا۔

کتاب العلم کے شروع میں یہ اسی سند کے ساتھ محمد بن فلیح عن ابیہ کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے گزری وہاں ان کا سیاق ذکر کیا تھا اس میں اس اعرابی کا قصہ تھا جس نے آپ سے قیامِ قیامت بارے پوچھا تھا۔ (إذا ضیعت الخ) یہ اس اعرابی کے سوال کہ قیامت کب آئے گی؟ کے جواب میں کہا تھا اس نے پوچھا تھا کہ: (کیف إضاعتها)۔ (إذا أسند) کرمانی لکھتے ہیں کیفیتِ اضاعت بارے دال علی الزمان کے ساتھ جواب دیا کیونکہ یہ جواب کو متضمن ہے کیونکہ اس کا لازم بیان یہ ہوا کہ اس کی کیفیت یہ اسنادِ مذکور ہے، وہاں (وُسِدَ) کا لفظ تھا اس کی تشریح گزری، (الأمر) سے مراد دین سے متعلقہ امور کی جنس جیسے خلافت، امارت، قضاء اور اِفتاء وغیرہ، (إلی غیر أهله) کی بابت کرمانی کہتے ہیں (إلی) لام کا بدل ہے تاکہ معنائے اسناد کی تضمین پر دلالت کرے۔ (فانتظر الساعة) فاء برائے تفریع یا شرطِ محذوف کا جواب ہے ای (إذا کان الأمر کذلك فانتظر)، ابن بطال کہتے ہیں (أسند الخ) کا معنی یہ ہے کہ حکمرانوں کو اللہ نے اپنے بندوں پر امین بنایا اور ان پر فرض کیا ہے کہ ان کی خیر خواہی کریں تو انہیں چاہیے کہ اہلِ دین کو ذمہ داریاں دیں اگر ایسا نہیں کرتے تو گویا اس امانت کو ضائع کرتے ہیں جو اللہ نے انہیں تفویض کی۔

6497 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ حَدَّثَنَا حُذَيْفَةُ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَدِيثَيْنِ رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الآخَرَ حَدَّثَنَا أَنَّ الأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ وَحَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِهَا قَالَ يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ فَيَظَلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ أَثَرِ الْوَكْتِ ثُمَّ يَنَامُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ فَيَبْقَى أَثَرُهَا مِثْلَ الْمَجْلِ كَجَمْرٍ دَحْرَجْتَهُ عَلَى رِجْلِكَ فَنَفِطَ فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ فَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبَايَعُونَ فَلاَ يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الأَمَانَةَ فَيُقَالُ إِنَّ فِي بَنِي فُلاَنٍ رَجُلاً أَمِينًا وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ مَا أَعْقَلَهُ وَمَا أَظْرَفَهُ وَمَا أَجْلَدَهُ وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ وَلَقَدْ أَتَى عَلَيَّ زَمَانٌ وَمَا أُبَالِي أَيَّكُمْ بَايَعْتُ لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا رَدَّهُ الإِسْلاَمُ وَإِنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا رَدَّهُ عَلَيَّ سَاعِيهِ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَمَا كُنْتُ أُبَايِعُ إِلاَّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا

قَالَ الْفِرَبْرِيُّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ حَدَّثْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ عَاصِمٍ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا عُبَيْدٍ يَقُولُ قَالَ الْأَصْمَعِيُّ وَأَبُو عَمْرٍو وَغَيْرُهُمَا جَذْرُ قُلُوبِ الرِّجَالِ الْجَذْرُ الْأَصْلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَالْوَكْتُ أَثَرُ الشَّيْءِ الْيَسِيرُ مِنْهُ وَالْمَجْلُ أَثَرُ الْعَمَلِ فِي الْكَفِّ إِذَا غَلُظَ

طرفاه 7086، - 7276.

ترجمہ: ابوحذیفہؓ نے کہا کہ مجھ سے رسول اللہ نے دو حدیثیں بیان فرمائیں، ایک کا ظہور تو میں نے دیکھ لیا جبکہ دوسری کے ظہور کا منتظر ہوں پہلی حدیث یہ کہ امانتداری پہلے دلوں کی گہرائی میں اتری، پھر لوگوں نے قرآن سے بھی امانتداری کا حکم جان لیا اور پھر سنت نبوی سے بھی جان لیا اور دوسری حدیث امانتداری کے اٹھ جانے کے متعلق ارشاد فرمائی کہ امانتداری بہت جلد جاتی رہے گی اور ایسا ہوگا کہ آدمی سوئے گا اور امانتداری اس کے دل سے نکال لی جائیگی اس کا اثر ایک نقل کی طرح رہ جائے گا پھر سوئے گا تو باقی امانتداری بھی نکال لی جائے گی اور اس کا نشان ایک آبلہ سا ہوگا جیسے چنگاری کو اگر تو پاؤں سے ٹھکرا دے اور وہ پھول جائے اور اسے تو ابھرا ہوا دیکھے حالانکہ اس میں کچھ بھی نہیں ہوتا اور صبح کو لوگ اٹھ کر خرید و فروخت کریں گے اور امانتدار کوئی بھی نہ ہوگا ،امانتدار ایسے شاذ و نادر ہو جائیں گے کہ لوگ تعجب سے یوں کہیں گے کہ فلاں قبیلہ میں فلاں شخص امانتدار ہے اور کسی شخص کے متعلق یوں کہیں گے کہ کیسا ظریف و عقلمند اور دلاور آدمی ہے حالانکہ اس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان نہ ہوگا ، پھر بیان کرتے ہیں کہ مجھ پر ایک ایسا وقت گزر چکا ہے کہ مجھے کسی کے ساتھ معاملہ کرنے پر پرواہ نہ ہوتی تھی مسلمان کو اسلام حق کی طرف لے آتا اور عیسائی کو اس کے حاکم مجبور کر کے میرا حق دلا دیتے اور آج کل تو میں فلاں اور فلاں کے سوا کسی سے کوئی معاملہ یا خرید و فرخت نہیں کرتا۔

امانت کے ذکر و رفع کے بارہ میں حدیثِ حذیفہ، اسی سند و متن کے ساتھ کتاب الفتن میں بھی آئے گی اور وہیں تفصیل شرح ہوگی، جذر جیم کی زبر اور زیر کے ساتھ! ہر شئ کی اصل، وکت آگ وغیرہ کے اثر (جو جسم میں داغ کی شکل میں رہ جائے) کو کہتے ہیں، مَجل ہتھیلیوں میں کام کے نشان۔ (أحدهم) کشمیہنی کے ہاں (أحد) ہے۔ (من إيمان) اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ حدیثِ ہذا میں امانت سے مراد ایمان ہے مگر ایسا نہیں بلکہ اس کا ذکر اس لئے کیا کہ یہ لوازمِ ایمان میں سے ہے۔ (بايعت) خطابی کہتے ہیں بعض حضرات نے اس سے مراد بیعتِ خلافت لی، یہ خطا ہے کہ یہ کیونکر مراد ہو سکتا ہے جب کہ وہ کہہ رہے ہیں (إن كان نصرانيا) تو کیا نصرانی کو بھی خلیفہ بنایا جا سکتا ہے؟ بلکہ بیع و شراء ہی مراد ہے۔ (على الإسلام) مستملی کے ہاں (بالإسلام) ہے۔ (على ساعيه) یعنی اس پر مقرر کردہ والی پر تا کہ اس سے انصاف لے، اس کا اکثر استعمال عاملینِ زکات پر تھا یہاں جزیہ اکٹھے کرنے کا ذمہ دار مراد ہو سکتا ہے۔ (إلا فلانا الخ) محتمل ہے کہ حضرت حذیفہ نے یہی الفاظ کہے ہوں اور یہ احتمال بھی ہے کہ مشہورین بالا مانت میں سے دو کا ذکر کیا ہو تو راوی نے مبہم ذکر کیا، مراد یہ کہ خرید و فروخت کے معاملات میں مجھے اب حالت یہ ہے کہ صرف فلاں فلاں پر ہی اعتماد ہے۔

(قال الفربري) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، ابو جعفر سے مراد محمد بن ابو حاتم بخاری ہیں جو امام بخاری کے کاتب تھے۔ (حدثت أبا عبدالله) یعنی امام بخاری کو، جو بات انہیں بیان کی اسے محذوف کیا کیونکہ تب اس کی ضرورت نہ تھی۔ (فقال

سمعت) قال کے قائل امام بخاری ہیں ان کے شیخ احمد بن عاصم بلخی ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے الادب المفرد میں ان سے تخریج کی ہے۔ (سمعت أبا عبید) یہ قاسم بن سلام ہیں جو کتاب غریب الحدیث وغیرہ کے مصنف تھے تصانیفِ بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے اسی طرح اصمعی اور ابو عمرو کا بھی، اصمعی کا نام عبدالملک بن قریب اور ابو عمرو سے مراد ابن علاء ہیں۔ (وغیرھما) اسے اسماعیلی نے سفیان ثوری سے نقل کیا، حدیث کی عبداللہ بن ولید عدنی عن ثوری سے تخریج کے بعد آخر میں کہا: (قال سفیان الجذر الأصل) یہ تفسیر متفق علیہ ہے البتہ ابو عمرو کے ہاں جیم پر زیر اور اصمعی کے ہاں زبر ہے۔ (و الوکت أثر الخ) یہ بھی ابو عبید کی کلام ہے، یہ سابقہ سے اخص ہے کہ یسیر کے ساتھ اس کا تقید ہے۔

- 6498 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّمَا النَّاسُ كَالْإِبِلِ الْمِائَةُ لَا تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے سنا فرماتے تھے لوگوں کا حال اونٹوں کی طرح ہے کہ سو اونٹوں میں بھی سواری کے قابل مشکل ہی سے کوئی ملے گا۔

یہ سند اصح الاسانید میں شمار ہوتی ہے۔ (إنما الناس کالإبل الخ) مسلم کی معمر عن زہری کے طریق سے روایت میں ہے: (تجدون الناس کإبل مائة لا یَجِدُ الرجلُ فیها راحلةً) تو اس طور کہ روایت الف و لام اور تکاد کے بغیر ہے، معنی یہ ہے کہ تم سو اونٹوں میں ایک اونٹ بھی ایسا نہ پاؤ گے جو سواری کے قابل ہو کیونکہ سواری کے قابل وہ ہوتا ہے جو وطئ (یعنی نرم خو) اور سہل الانقیاد (یعنی جسے آسانی سے ہانکا جا سکے) ہو بعینہ سو آدمیوں میں ایک بھی ایسا نہ ملے گا جو رفاقت کے قابل ہو اس طور کہ ساتھی کا معاون بنے اور نرم گوشہ رکھے مگر (لا تکاد) کے اثبات کے ساتھ روایت اولی ہے کیونکہ اس میں زیادتِ معنی اور امرِ واقع کی مطابقت ہے اگرچہ مذکورہ بالا معنی بھی اسی طرف راجع ہے، نفیِ مطلق کو مبالغہ پر محمول کیا جائے گا اور اس امر پر کہ نادر و شاذ کا کوئی حکم نہیں ہوتا، خطابی کہتے ہیں عرب سو اونٹوں پر (ابل) کا اطلاق کرتے تھے کہتے تھے: (لفلان إبل) یعنی اس کے پاس سو اونٹ ہو گئے اور (لفلان إبلان) یعنی دو سو، بقول ابن حجر اس پر بغیر الف و لام والی روایت میں (مائة) کا لفظ (إبل) کی تفسیر کے طور ہے تو جب مجرد (إبل) کا لفظ سو کی تعداد بارے مشہور الاستعمال ہے تو توضیحاً سو کا عدد بعد میں رفعِ التباس کے لئے ذکر کیا، بخاری کی روایت میں لام برائے جنس ہے، راغب کہتے ہیں ابل سو اونٹوں کا اسم ہے تو آپ کا (کالإبل المائة) کہنے سے مراد دس ہزار ہیں کیونکہ تقدیر کلام ہے: (کالمائة المائة) اور بظاہر اگر ان کا قول تسلیم کر لیں تو لازم نہیں آتا کہ مراد دس ہزار ہو بلکہ مأۃ ثانیہ برائے تاکید ہے،

خطابی کہتے ہیں اس حدیث کی دو طرح سے تاویل کی گئی ہے: ایک یہ کہ احکامِ دین میں تمام لوگ برابر ہیں کسی شریف کی مشروف پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ رفیع کی وضیع پر جیسے سو اونٹ جن میں راحلہ نہ ہو، راحلہ فاعلہ بمعنی مفعولہ ہے یعنی سب کے سب حمولہ ہیں جو بوجھ لادے جانے کے اہل ہیں، سفر اور سواری کے قابل نہیں، ثانی یہ کہ لوگوں کی اکثریت اہلِ نقص ہے اہلِ فضل جو ہیں ان کی تعداد بہت قلیل ہے تو یہ بوجھ اٹھانے والے اونٹوں میں راحلہ کے بمنزلہ ہیں (یعنی جیسے اونٹوں میں اکثر ایسے ہیں جو صرف بوجھ ڈھونے

کے لئے استعمال کئے جاسکیں کیونکہ سواری کے قابل اونٹ میں چند خصوصیات کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح لوگوں کا معاملہ ہے) اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: (وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ)[الروم:٦] ابن حجر کے بقول بیہقی نے یہ حدیث کتاب القضاء میں قاضی کے فریقین کے مابین مساوات کے ضمن میں نقل کی ہے، اول مفہوم کا اخذ کرتے ہوئے ابن قتیبہ سے منقول ہے کہ راحلہ (اونٹ/ اونٹی) نجیب قسم کا پسندیدہ ابل ہے یہ دیگر سے ممتاز اور معروف ہوتا ہے حدیث کا معنی یہ ہے کہ لوگ نسب میں ان سو اونٹوں کی مانند ہیں جن میں راحلہ نہ ہو باقی سب مستوی ہیں، ازہری کہتے ہیں عربوں کے نزدیک راحلہ نجیب نر اور مادہ اونٹ ہوتا تھا، راحلہ میں ہاء برائے مبالغہ ہے! کہتے ہیں ابن قتیبہ کا قول غلط ہے! معنی یہ کہ زاہد فی الدنیا اور اس میں کامل وہ جو آخرت میں راغب ہو اور ایسے قلیل ہیں جیسے اونٹوں میں راحلہ اونٹوں کی قلت ہے، نووی کہتے ہیں یہ قول اجود ہے اور ان دونوں اقوال سے اجود بعض دیگر کا یہ قول ہے کہ لوگوں میں پسندیدہ طور واطوار اور کامل الصفات لوگ قلیل ہیں، بقول ابن حجر یہ ثانی قول کی طرح ہی ہے مگر انہوں نے زاہد کے ساتھ اس کی تخصیص کر دی ہے اولی اس کی تعمیم ہے جیسے شیخ نے کہا، قرطبی کہتے ہیں جو اس تمثیل کے مناسب ہے وہ یہ ہے کہ ایسا جواد شخص جو لوگوں کے بوجھ اور ذمہ داریاں اٹھائے اور ان کی مشکلات دور کرے نادر الوجود ہے جیسا کثیر اونٹوں میں راحلہ اونٹ، بقول ابن بطال حدیث کا معنی یہ ہے کہ لوگ تو بہت ہیں مگر ان میں سے مرضی (یعنی اچھے طور واطوار والے) قلیل ہیں (جیسے کسی نے کیا خوب کہا : ما أَكْثَرَ النَّاسَ لا بَلْ مَا أَقَلَّهُمْ اور جیسے کسی اردو شاعر نے کہا: گھٹ گئے انسان بڑھ گئے سائے) اس حدیث کو اس باب کے تحت نقل کر کے اسی معنی کی طرف بخاری نے اشارہ کیا کیونکہ جن کی یہ صفت ہو تو مناسب یہی ہے کہ ان سے عدم معاشرت ہو ابن بطال نے اشارہ کیا ہے کہ حدیث میں مذکور لوگوں سے مراد جو پہلی تین صدیوں یعنی صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے بعد ہوں گے کہ ان کے ہاں خیانت عام ہوگی اور امانت کے قابل کم ہوں گے، کرمانی نے یہ مغلطائی سے نقل کیا یہ ظن کرتے ہوئے کہ یہ ان کی کلام ہے کیونکہ کسی کی طرف اسے منسوب نہ کیا تھا تو لکھا اس تخصیص کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس دور میں بھی اہل ایمان بنسبت اہلِ کفر کے کم ہی تھے۔

علامہ انور باب (رفع الأمانة) کے تحت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ یہ صفاتِ قلب میں سے ایک صفت ہے اس کے سبب لوگوں کا باہمی اعتماد قائم ہے اور کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا یہ ایمان کا رنگ اور اس پر مقدم ہے اسی لئے اس سے اسمِ ایمان مشتق ہوا، (الوکت) سیاہ داغ ، (المجل) آبلہ، کہتے ہیں جانو کہ نبی اکرم نے اولا ان کیلئے رفعِ امانت کی مثال بیان کی پھر اس تمثیل کے ایضاح کیلئے مثال ذکر کی تو فرمایا: (کجمر دحرجته الخ) پھر شارحین نے اس بارے باہم اختلاف کیا کہ آیا یہ تشبیہ امانتِ زائلہ کی بابت ہے یا باقیہ کی بابت؟ طیبی کی مراجعت کرو، (راحلة) کے تحت لکھتے ہیں ابن قتیبہ نے کہا ہے کہ یہ مذکر و مؤنث کیلئے برابر ہے مشہور یہ ہے کہ اس میں تاء برائے تانیث ہے۔

یہ حدیث اس اسناد کے ساتھ بخاری کے افراد میں سے ہے، مسلم نے اسے معمر عن زہری سے نقل کیا۔

36 - باب الرِّيَاءِ وَالسُّمْعَةِ (ریاء اور شہرت طلبی)

ریاء رائے مکسور اور مد کے ساتھ ، رؤیۃ سے مشتق ہے مراد اظہارِ عبادت لوگوں کی رؤیت کے قصد سے تا کہ وہ تعریف و

توصیف کریں، سُمعہ سمع سے مشتق ہے اس میں بھی وہی قصد ونیت ہے جو ریاء میں ہے البتہ یہ حاسہ سمع سے متعلق ہے جبکہ ریاء حاسہ بصر سے، غزالی لکھتے ہیں مفہوم لوگوں کے دلوں میں طلبِ منزلت انہیں خصالِ محمودہ دکھلانے کے ساتھ، ابن عبد السلام کہتے ہیں ریاء یہ ہے کہ غیر اللہ کی خاطر عمل کرے اور سُمعۃ کہ اللہ کیلئے کیا ہوا اپنا عمل مخفی رکھتا ہے پھر لوگوں میں اسے بیان کرتا پھرتا ہے۔

- 6499حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ وَحَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ جُنْدَبًا يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ غَيْرَهُ فَدَنَوْتُ مِنْهُ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللَّهُ بِهِ وَمَنْ يُرَائِي يُرَائِي اللَّهُ بِهِ .طرفه - 7152

ترجمہ: حضرت جندبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص خلقت کو سنانے کے لیے کوئی نیک کام کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کی بد نیتی سب کو سنا دے گا اور جس نے لوگوں کو دکھانے کے لیے کوئی نیک کام کیا تو اللہ تعالیٰ بھی قیامت کے دن اس کی اصل حقیقت سب لوگوں کو دکھا دے گا۔

یحی سے مراد قطان ہیں دونوں طریق میں سفیان، ثوری ہیں دوسری سند اول سے اعلی ہے اس کے علو کے باوجود اس پر اکتفاء نہیں کیا کیونکہ پہلے طریق کی کچھ خصوصیات ہیں مثلا قطان کی جلالتِ قدر اور سفیان کی سلمہ سے تصریحِ تحدیث اور سلمہ کی نسبت کا ذکر، یہ ابن کہیل بن حصین حضرمی ہیں دوسرے طریق کے سب راوی کوفی ہیں۔ (ولم أسمع أحدا الخ) مسلم کے ہاں بھی ایک روایت میں یہ ثابت ہے اس کے قائل سلمہ ہیں، مراد یہ کہ انہوں نے سوائے جندب کے کسی اور صحابی سے نبی اکرم تک مسند حدیث کا سماع نہیں کیا، یہ جندب بن عبد اللہ بجلی ہیں جو مشہور صحابی تھے صغار میں سے ہیں کرمانی لکھتے ہیں مراد یہ کہ اس وقت اس جگہ کوئی اور صحابیِ رسول موجود نہ تھا بقول ابن حجر اس جگہ کا لفظ کہنے سے دیگر جگھوں میں موجود صحابہ کرام سے احتراز کیا ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ جندب وفات تک کوفہ رہے اور یہیں حضرت ابو جحیفہ سوائی تھے جن کی وفات جندب کی وفات کے چھ سال بعد ہوئی اسی طرح عبد اللہ بن اوفی تھے جو ان کے بیس برس بعد فوت ہوئے سلمہ نے ان دونوں سے احادیث روایت کی ہیں تو متعین ہوا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ نہ ان دونوں سے اور نہ غیرِ کوفہ میں موجود کسی اور صحابی سے کوئی حدیث سنی حضرت جندب سے آنجناب کی یہ حدیث سماع کرنے کے بعد۔

(من سمع) سین کی زبر اور میمِ مشدد کے ساتھ، دوسرا سمع بھی اس کی مثل ہے۔(و من یرائی) ضمِ یاء، مد اور کسرِ ہمزہ کے ساتھ دوسرا بھی اس کا مثل ہے دونوں کے آخر میں یاء ثابت ہے پہلے میں اشباع کے لئے اور دوسرے میں بھی یہی، یا تقدیر یہ ہے کہ (فإنه یرائی به الله) مسلم کی وکیع عن سفیان سے روایت میں ہے: (مَنْ یسمع یسمع اللهُ به و من یرائی یرائی اللهُ به) ابن مبارک کی کتاب الزہد میں ابن مسعود کی روایت سے ہے: (من سمع سمع الله به و مَنْ راء یٰ راء یٰ الله به و من تطاوَلَ تعاظُماً خَفَّضَه اللهُ و مَنْ تَوَاضَعَ تخشُّعاً رَفَعَهُ الله) مسلم کے ہاں (مسلم کا ذکر محشی نے کیا فتح میں یہاں خالی جگہ ہے) ابن عباس سے روایت میں ہے: (من سمع سمع الله به و من راء یٰ راء ی الله به) طبرانی کے ہاں محمد بن جحادہ عن سلمہ بن کہیل عن جابر کے طریق سے اسی حدیث کے آخر میں ہے: (و من کان ذا لِسَانَیْنِ فی الدنیا جعل الله له لسانین

مِنْ نارِ یوم القیامۃ)(یعنی جو دنیا میں دوزبانوں والا [یعنی دوغلا] تھا اللہ قیامت کو آگ سے اس کیلئے دوزبانیں بنادے گا)

خطابی کہتے ہیں اس کا معنی ہے جس نے عدم اخلاص پر مبنی کوئی عمل کیا صرف اس ارادہ سے کہ لوگ دیکھیں اور سنیں اس کی جزا اللہ کے ہاں یہ ملے گی کہ (قیامت کے دن) اس کی تشہیر و رسوائی کرے گا اور جو اس کے بطن میں تھا اسے ظاہر کردے گا ، بعض نے کہا جس نے لوگوں کے ہاں جاہ ومنزلت کی طلب میں عمل کیا اللہ کی رضا مقصود نہ تھی تو اللہ تعالیٰ لوگوں کا اسے موضوعِ گفتگو بنادے گا اس نے جو منزلت چاہی تھی وہ مل جائے گی مگر ثوابِ آخرت سے محروم رہے گا ، (یرائی اللہ) کا مفہوم ہے کہ انہیں اس کے حال پر مطلع کرے گا کہ اس نے اس کی رضاء کیلئے یہ عمل نہ کیا تھا بلکہ انہی کی خاطر کیا تھا اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ الْحَیَاۃَ الدُّنْیَا وَ زِیْنَتَھَا نُوَفِّ إِلَیْھِمْ أَعْمَالَھُمْ فِیْھَا۔ إلیٰ ۔ ما کانوا یَعْمَلُوْن)[ھود: ۱۵۔۱۶] بعض نے کہا مراد یہ کہ جس نے اس قصد سے عمل کیا کہ لوگ دیکھیں اور (اس کی نیکی کا شہرہ) سنیں تاکہ اس کی تعظیم کریں اور ان کے ہاں اس کا رتبہ بلند ہو تو اسے اس کا یہ مقصد حاصل ہو جائے گا اور یہی اس عمل کی جزا ہوگی اسے آخرت کے ثواب سے کچھ نہ ملے گا ، بعض نے یہ معنی کیا کہ جس نے لوگوں کے عیوب سنے اور انہیں مشتہر کیا اللہ اس کے عیوب ظاہر کردے گا ، بعض نے کہا جس نے اپنی طرف کوئی نیک عمل منسوب کیا حالانکہ وہ اس کا عامل نہیں اور خیر کا ادعاء کیا جبکہ وہ اس کا فاعل نہیں تو اللہ اسے رسوا کرے گا اور اس کا کذب ظاہر کردے گا ، بعض نے کہا جس نے اپنا عمل (جان بوجھ کر یعنی قصد سے) لوگوں کو دکھلایا اللہ اسے اس عمل کا ثواب تو دکھلائے گا مگر عطا نہ کرے گا ، بعض نے (سمع الخ) کا معنی یہ کیا کہ اللہ اس کی تشہیر کردے گا اور سوئے تعریف کے ساتھ لوگوں کے کان بھر دے گا دنیا میں یا قیامت کے روز اور اس کا خبثِ باطن عیاں کردے گا ، بقول ابن حجر متعدد احادیث میں قیامت کے روز اس کے ورود کا ذکر صریح ہے تو یہی معتمد ہے چنانچہ احمد اور دارمی کے ہاں ابو ہند داری کی مرفوع حدیث میں ہے: (مَنْ قامَ مَقَامَ ریاءٍ و سُمْعَۃٍ راء ی اللہُ بہ یوم القیامۃ و سَمَّعَ بہ) طبرانی کی عوف بن مالک سے روایت اس کا نحو ہے انہی کی حضرت معاذ سے مرفوع روایت میں ہے: (ما مِنْ عبدٍ یقوم فی الدنیا مقامَ سُمْعَۃٍ و ریاءٍ إلا سمَّعَ اللہ بہ علی رؤوس الخلائق یوم القیامۃ)(یعنی جو دنیا میں ریاکاری سے کام لیتا رہا اللہ قیامت کے روز سرِ عام اسکا بھانڈا پھوڑے گا)

حدیث سے عمل صالح کے اخفاء کا استحباب ظاہر ہوا لیکن مقتدا قسم کے لوگوں کیلئے مستحب اس کا اظہار ہے تاکہ ان کی اقتدا کی جائے (اور لوگوں کو تعلیم ہو) اسے بقدرِ حاجت مقدر کرنا ہوگا ، بقول ابن عبد السلام مقتدا کا اظہار اور اس غرض سے کہ انتفاع ہو جیسے کتابتِ علم اس سے مستثنیٰ ہے اسی سے کتاب الجمعہ میں گزری حضرت سہل کی یہ حدیث ہے: (لِتَأْتَمُّوا بِیْ و لِتعلموا صلاتی) ، طبری کہتے ہیں ابن عمر ، ابن مسعود اور سلف کی ایک جماعت مساجد میں آکر نمازِ تہجد ادا کرتے تھے اور اپنے محاسن اعمال کا تظاہُر کرتے تھے تاکہ لوگ اقتدا کریں ، کہتے ہیں تو ایسا امام جس کا عمل مستن بہ ہے اور وہ خوب جانتا ہے جو اللہ کا اس پر حق ہے اور وہ اپنے شیطان پر حاوی ہے تو اس کے صحتِ قصد کے مدنظر اس کا اپنے عمل کا اظہار واخفاء برابر ہے اور جس کا حال اس کے برخلاف ہے اس کے لئے اخفاء افضل ہے یہی سلف کی روش رہی ہے تو اول سے حماد بن سلمہ کی ثابت عن انس سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو تلاوت کرتے سنا جو ذکر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتا تھا تو فرمایا یہ اوّاب (یعنی اللہ کی طرف بہت رجوع کرنے والا) ہے ، کہتے ہیں دیکھا تو وہ

مقداد بن اسود تھے، اسے طبری نے نقل کیا ثانی سے زہری عن ابو سلمہ عن ابو ہریرہ کی روایت ہے کہتے ہیں ایک شخص نماز میں باآواز بلند قراء ت کر رہا تھا تو نبی اکرم نے اسے فرمایا مجھے نہیں سناؤ اپنے رب کو سناؤ، اسے احمد اور ابن ابو خیثمہ نے نقل کیا اس کی سند حسن ہے۔

اسے مسلم نے آخرِ کتاب میں اور ابن ماجہ نے (الزھد) میں نقل کیا۔

- 37 باب مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ (اللہ کی طاعت میں مجاہدۂ نفس)

مجاہدہ سے مراد نفس کو غیرِ عبادت کے ساتھ مشغول کرنے سے روکنا، اس سے ترجمہ کی حدیثِ باب کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے ابن بطال کہتے ہیں آدمی کا اپنے نفس سے جہاد جہادِ اکمل ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوىٰ)[النازعات : ۴۰] اور یہ معاصی اور شبہات سے منعِ نفس کے ساتھ واقع ہے اسی طرح مباح شہوات کے اکثار سے بھی منع کرنا تاکہ آخرت میں یہ اس کے لئے متوفر ہوں، بقول ابن حجر تاکہ اکثار کا عادی نہ ہو جائے کہ ان کا مالوف ہو اور وہ شبہات کی طرف اسے کھینچ لے جائیں تب حرام میں واقع ہونے کا اندیشہ لاحق رہے گا، قشیری نے اپنے شیخ ابو علی دقاق سے نقل کیا کہ جو شروع ہی سے مجاہدہ کا خوگر نہ ہوا وہ اس طریق کا شمہ بھر نہ پائے گا، ابو عمرو بن بجید سے منقول ہے کہ جس کی نظر میں اس کا دین معزز ہوا اس کا نفس اس پر ہلکا ہوا، قشیری لکھتے ہیں مجاہدۂ نفس اصل میں مالوفات کا اس سے چھڑوا دیا جانا اور خواہشات کے برعکس اسے چلانا ہے! نفس کی دو صفتیں ہیں شہوات میں انہماک اور طاعات سے امتناع تو مجاہدہ اسی کے لحاظ سے واقع ہوتا ہے، بعض ائمہ نے کہا جہادِ نفس جہادِ عدو میں داخل ہے، تین طرح کے دشمن ہیں جن کا رأس شیطان ہے پھر نفس ہے کیونکہ وہ ایسی لذات کا داعی ہے جو اپنے فاعل کے حرام میں وقوع کا باعث بنتا ہے جو اللہ کی ناراضی کا ذریعہ ہے، شیطان اس پر نفس کا مددگار بنتا ہے وہ اسے اس کے لئے مزین کرتا ہے تو جو خواہشِ نفس کی مخالفت کرے وہ اپنے شیطان کا قمع کرتا ہے تو اس کا مجاہدۂ نفس اسے اللہ کے اوامر کی اتباع اور اس کے نواہی سے اجتناب پر لگاتا ہے جب انسان اس پر قوی ہو جاتا ہے تو دشمنانِ دین سے جہاد آسان ہو جاتا ہے تو اول جہادِ باطن اور دوم جہادِ ظاہر ہے جہادِ نفس کے چار مراتب ہیں: امورِ دین کے تعلّم پر اسے لگانا، پھر عمل پیرا ہونے پر، پھر دوسروں کو سکھلانے پر پھر اللہ کی توحید کی طرف دعوت دینے اور دین کے مخالفین سے قتال کرنے پر اسے لگانا، جہادِ نفس کے ضمن میں سب سے قوی مددگار امر جہادِ شیطان ہے اس کی طرف اسے القاء کئے گئے شبہ و شک کو دور کرنے کے ساتھ پھر محرمات کی نہی کی تحسین، اس کا تتمہ اس صورت ہوگا کہ تمام احوال میں محتاط اور بیدار مغز رہے کہ جب کبھی غفلت کا حملہ ہوا شیطان کو موقع مل جائے گا کہ نواہی میں سے کسی میں اسے واقع کر دے۔

- 6500حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا رَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا آخِرَةُ الرَّحْلِ فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى

عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوهُ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ

أطرافه 2856، 5967، 6267، - 7373 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۷۲)

ہمام سے مراد ابن یحی ہیں۔ (أنس عن معاذ بن جبل) ہمام نے قتادہ سے یہی ذکر کیا اس کا مقتضا اس کے مسندِ معاذ سے ہونے کی تصریح ہے، ہشام دستوائی نے مخالفت کرتے ہوئے (عن أنس أن النبی ﷺ قال و معاذ ردیفه علی الرجل ، یا معاذ) کے الفاظ سے نقل کیا، یہ کتاب العلم کے اواخر میں گزری، اس کا مقتضا ہوا کہ یہ مسندِ انس سے ہے کہتے ہیں: (ذکر لی أن النبی ﷺ قال لمعاذ) تو دلالت ملی کہ حضرت انس نے نبی اکرم سے اس کا سماع نہیں کیا (ذکر) میں احتمال ہے کہ مجہول کا صیغہ ہو کہ حضرت انس نے بالواسطہ یا بلا واسطہ حضرت معاذ سے اس کا اخذ کیا ہو کتاب العلم میں اس کی شرح کے اثناء اشارہ کیا تھا کہ محتمل ہے حضرت انس نے عمرو بن میمون از دی عن معاذ سے اس کا اخذ کیا ہو یا عبد الرحمٰن بن سمرہ عن معاذ سے، یہ سب اس بناء پر کہ یہ ایک حدیث ہو، میری نظر میں راجح یہ ہے کہ دو حدیثیں ہیں اگر چہ قتادہ عن انس سے دونوں کا مخرج اور متن واحد ہے اس امر میں کہ حضرت معاذ نبی کریم کے ردیف تھے مگر جس بارے اس کا ورود ہوا وہ مختلف ہے وہ یہ کہ حدیثِ باب اللہ کے بندوں پر اور بندوں کے اللہ پر حق کے بارہ میں ہے اور اس شخص بارے جو اللہ کے پاس اس حال میں پہنچا کہ کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہراتا تھا، اسی طرح ابوعثمان نہدی، ابورزین اور ابوعوام کی روایتیں ہیں، یہ سب حضرت معاذ سے اس کے راوی ہیں احمد نے انہیں تخریج کیا، عمرو بن میمون کی روایت حدیثِ باب کے موافق ہے اس کی مانند نسائی کے ہاں عبد الرحمٰن بن سمرہ عن معاذ کی روایت ہے، دوسری روایت ہشام کی اس روایت کے موافق ہے جو العلم میں گزری اس طرف کچھ اشارہ کتاب الجہاد کے باب (اسم الفرس والحمار) میں کیا تھا حضرت انس عن معاذ سے حدیثِ باب کی مانند احمد کے ہاں بھی ایک روایت ہے جسے اعمش عن ابی سفیان عن انس سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حضرت معاذ کے پاس آئے اور کہا ہمیں غرائب حدیثِ نبوی بیان کریں تو ہمام عن قتادہ کی طرح نقل کیا۔

(إلا آخرة الرحل) راء کی زبر اور سکونِ حاء کے ساتھ، یہ اونٹ کی وہی جو گھوڑے کی سرج ہوتی ہے (یعنی کاٹھی) آخرہ وہ عود جسے سوار کے پیچھے رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر ٹیک لگائے، اس کے ذکر کا فائدہ یہ بیان کرنے میں مبالغہ کہ اس وقت نبی کریم کے نہایت قریب تھے تاکہ سامع کو باور کرائیں کہ خوب اچھی طرح آپ کی بات سنی تھی مسلم کی ہداب بن خالد جو ہدبہ شیخ بخاری ہیں، سے روایت میں اسی سند کے ساتھ (مُؤْخَرَة) کا لفظ ہے یہ ضمِ میم، ہمزہ کے سکون اور خاء کی زبر کے ساتھ ہے عمرو بن میمون عن معاذ کی روایت میں ہے: (کنت رِدْفَ النبی ﷺ علی حمار یقال له عفیر) اس کا ضبط کتاب الجہاد میں گزرا، احمد کے ہاں عبد الرحمٰن بن غنم عن معاذ کی روایت میں ہے: (أن النبی ﷺ رکب علی حمار یقال له یعفور رسنه مِنْ لِیْفٍ) (یعنی اس گدھے کا نام یعفور تھا اور اس کی رسی کھجور کی چھال سے بنی تھی) تطبیق یہ ممکن ہے کہ (آخرة الرحل) سے مراد یعنی جہاں اسے رکھا جاتا ہے (یعنی آپ اس وقت اونٹنی پر سوار نہ تھے کیونکہ رحل کے لفظ سے متبادر الی الذہن وہی ہے) کیونکہ یہاں تصریح ہے کہ آپ حمار پر سوار

تھے، نووی نے اس طرف اشارہ کیا، ابن صلاح نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ یہ دو الگ واقعات ہیں گویا اس بابت ان کا مستند احمد کی ابو العوام سے روایت ہے جس میں ہے: (علی جمل أحمر) مگر اس کی سند ضعیف ہے۔

(رسول الله) بطورِ نداء نصب کے ساتھ، حرفِ نصب محذوف ہے، العلم میں یہ مذکور تھا۔ (ثم سار ساعة) اس سے العلم کی روایت میں مذکور: (قال لبیك یا رسول الله و سعدیك قال یا معاذ) کی تبیین ہوئی کہ ندائے ثانی اسی وقت نہ تھی بلکہ کچھ دیر بعد تھی۔ (فقال) کشمیہنی کے ہاں (ثم قال) ہے۔ (هل تدری) مسلم کی مشار الیہ روایت میں دوسرے (و سعدیك) کے بعد ہے: (ثم سار ساعة ثم قال هل تدری) الاستئذان میں گزری موسی بن اسماعیل عن ہمام کی روایت میں پہلی مرتبہ کے بعد مذکور ہے کہ (ثم قال مثله ثلاثا) (کہ تین مرتبہ یہی فرمایا) العلم میں ہی اس کا نحو گزرا، ایسا آپ نے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے اور تاکیدِ اہتمام کی غرض سے کیا تھا تاکہ خوب اچھی طرح سے آپ کا فرمان سنیں اور اس کے تفہم وضبط میں مبالغ ہوں۔ (ما حق الله الخ) حق ہر متحقق موجود یا وہ جو لامحالہ موجود ہوگا، سچی کلام کو حق اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا وقوع متحقق ہے جس میں کوئی تردد نہیں اسی طرح وہ حق جس کا کوئی مستحق ہو جس میں کوئی تردد نہ ہو یہاں مراد جس کا اللہ تعالیٰ بندوں پر مستحق ہے اس سے جو ان پر متحتم بنایا، یہ تیمی نے التحریر میں لکھا، قرطبی کہتے ہیں اللہ کا بندوں پر حق وہ جو ان سے وعدۂ ثواب کیا اور اپنے خطاب کے ساتھ اس کا ان پر لزوم کیا۔ (أن یعبدوه الخ) عبادت سے مراد عملِ طاعات اور اجتنابِ معاصی، اس پر عدم شرک کو معطوف کیا کیونکہ وہ تمامِ توحید ہے عبادت پر اس کے عطف میں حکمت یہ ہے کہ بعض کفار دعوی کرتے تھے کہ وہ اللہ کی ہی عبادت کرتے ہیں حالانکہ وہ دوسرے آلہہ کی عبادت کرتے تھے تو اس کی نفی مشترط کی، پہلے گزرا کہ یہ جملہ حالیہ ہے اور تقدیرِ کلام ہے: (یعبدونه فی حال عدم الإشراك به) (کہ اس حال میں اس کی عبادت کرتے ہیں کہ مشرک نہیں ہیں) ابن حبان کہتے ہیں اللہ کی عبادت اقرار باللسان، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح ہے اسی لئے جواب میں ذکر کیا: (فما حق العباد إذا فعلوا ذلك) تو فعل کے ساتھ تعبیر کیا قول کے ساتھ نہیں۔ (إذا فعلوه) ضمیر پہلے جو ذکر کیا کہ اس کی عبادت کریں اور کسی کو اس کے ساتھ شریک نہ کریں، کی طرف راجع ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (إذا فعلوا ذلك)۔

(حق العباد علی الله الخ) ابن حبان کی عمرو بن میمون سے روایت میں ہے: (أن یغفر لهم ولا یعذبهم) ابو عثمان کی روایت میں ہے: (یدخلهم الجنة) ابو عوام کے ہاں بھی یہی ہے اس زیادت کے ساتھ: (و یغفر لهم) عبدالرحمٰن بن غنم کی روایت میں ہے: (أن یدخلهم الجنة) قرطبی کہتے ہیں بندوں کا اللہ پر حق جو اللہ نے ان سے ثواب وجزا کا وعدہ کیا ہے تو یہ حق اور اس کے وعدِ صادق کی رو سے واجب ہے اور اس کا کہنا بھی حق ہے جس پر خبر میں کذب اور وعدہ میں خلف (یعنی خلاف ورزی) روا نہیں (یعنی ایسا عقیدہ رکھنا) تو اللہ تعالیٰ پر حکمِ امر کے ساتھ کوئی شیٔ واجب نہیں کہ اس سے اوپر کوئی آمر نہیں اور نہ عقل کے لئے حکم ہے کیونکہ یہ کاشف ہے موجب نہیں اھ، بعض معتزلہ نے اس کے ظاہر سے تمسک کیا مگر اس میں کوئی متمسک نہیں کیونکہ احتمال قائم ہے، کتاب العلم میں اس کے متعدد اجوبہ گزرے ہیں اس کے علاوہ بھی مثلاً یہ کہ حق سے یہاں مراد متحقق وثابت یا (الجدیر) (یعنی لائق ہے کے معنی میں) اس لئے کہ رب کا اس شخص کیلئے احسان جو اس کے سوا کسی کو رب نہ بنائے جدیر فی الحکمۃ ہے کہ اسے عذاب نہ دے

! یا مراد یہ کہ یہ اپنے تحقق وتاکد میں واجب کی مانند ہے یا اس کا ذکر علی سبیل المقابلہ ہوا، اس حدیث سے گدھے پر دو افراد کے سوار ہونے کا جواز ثابت ہوا، اس میں آنجناب کی تواضع اور حضرت معاذ کے فضل اور ان کے حسنِ ادب فی القول والعلم کا بھی بیان ہے کہ جس کی حقیقت کے وہ محیط نہیں اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دیا، آنجناب سے ان کی قربِ منزلت بھی ظاہر ہوئی تاکید وتفہیم کیلئے تکرارِ کلام کا جواز بھی، شیخ کیلئے شاگرد سے استفسار کا جواز بھی تاکہ اس کے علم کا امتحان کرے اور جو اس کے لئے باعثِ اشکال ہو اس کی تبیین کرے، ابن رجب اوائل البخاری کیلئے اپنی شرح میں لکھتے ہیں علماء کے بقول حضرت معاذ کو لوگوں کو یہ بشارت سنانے سے منع کر دینے سے تاکہ وہ اسی پر تکیہ کر کے بیٹھ نہ جائیں، اخذ کیا جاسکتا ہے کہ رخصتوں کی احادیث عام نہ کی جائیں تاکہ ان کی مراد سے لوگوں کی فہم قاصر نہ رہیں اب حضرت معاذ نے یہ بات سنی مگر بعد ازاں ان کے عملِ صالح اور اللہ کی خشیت میں ازدیاد ہی ہوا تو جو ان کے رتبہ ودرجہ کا نہیں وہ اس قسم کی باتیں سن کر ظاہر پر اتکال کرتے ہوئے کوتاہ اور سہل پسند ہوسکتا ہے،

اس کے معارض ہے جو کتاب وسنت کی نصوص سے تواتر کے ساتھ ثابت ہوا کہ بعض عاصی موحدین آگ میں داخل ہوں گے تو اس پر ان دونوں احادیث کے مابین تطبیق دینا ضروری ہے، اس ضمن میں علماء کے ہاں کئی مسالک ہیں ایک زہری کا قول کہ یہ بات آپ نے فرائض وحدود کے نزول سے قبل کہی تھی، یہ ان سے وضوء بارے حدیثِ عثمان میں مذکور ہے دیگر نے اسے مستبعد سمجھا کیونکہ خبر میں نسخ کا وجود نہیں ہوتا پھر حضرت معاذ کا یہ واقعہ کثیر فرائض کے نزول کے بعد کا ہے، بعض نے کہا کوئی نسخ نہیں بلکہ یہ اپنے عموم پر ہے لیکن کئی شرائط کے ساتھ مقید ہے جیسے احکام اپنے اسبابِ مقتضیہ پر مرتب کئے جاتے ہیں جو انتفائے موانع پر متوقف ہوتے ہیں، جب یہ سب متکامل ہو تب حسبِ مقتضا عمل ہوگا، اسی طرف وہب بن منبہ نے کتاب الجنائز میں مذکور اپنے قول سے اشارہ کیا جو (أن لا إله إلا الله مفتاح الجنة) کی تشریح کرتے ہوئے کہا تھا کہ کوئی کنجی ایسی نہیں ہوتی جس کے دندانے نہ ہوں، بعض نے کہا مراد نارِ شرک کے دخول کا ترک ہے بعض نے کہا یہ موحدین کے سارے بدن کی تعذیب کا ترک ہے کیونکہ آگ مواضعِ سجود کو نہ جلائے گی، بعض نے کہا یہ بشارت ہر موحد وعابد کیلئے نہیں بلکہ اہلِ اخلاص کے ساتھ مختص ہے اور اخلاص دل کی سچی لگن کا مقتضی ہے اور معصیت پر مصر رہنے کے ساتھ حصولِ تحقیق متصور نہیں کیونکہ مخلص کا دل اللہ کی محبت اور اس کی خشیت سے لبریز ہوتا ہے تو نتیجۃً جوارح طاعت پر منبعث اور معصیت سے متنکف ہوتے ہیں اھ ملخصا، حضرت انس عن معاذ کی اسی روایت کے نحو ایک روایت کے آخر میں ہے کہ یہ سن کر معاذ نے عرض کی کیا لوگوں کو نہ بتلاؤں؟ فرمایا نہیں تاکہ یہ نہ ہو کہ اس پر تکیہ کرنے لگیں تو حضرت معاذ نے اپنی آخر حیات میں تأثما (یعنی یہ سوچ کر کہیں کتمانِ حق کا گناہ ان کے ذمہ لازم نہ آجائے) یہ بتلا دیا، اس بارے کتاب العلم میں بات ہوئی ہے

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے تین مقاماتِ صحیح میں ایک ہی شیخ کے حوالے سے ایک ہی سند کے ساتھ تخریج کیا، یہ ان کی کتاب میں نہایت نادر مثال ہے البتہ الاستئذان میں ان کے ساتھ موسی بن اسماعیل کو مضاف کیا تھا، ہمارے بعض جاننے والوں نے صحیح بخاری کی ان روایات کا تتبع کیا جو امام نے دو جگہ ایک ہی سند کے ساتھ نقل کی ہیں تو یہ بیس سے زیادہ بنیں بعض کے متن میں کچھ تصرف بالاختصار بھی ہے۔

- 38 باب التَّوَاضُعِ (تواضع اور عاجزی)

تواضع ضعۃ سے مشتق ہے جو ہوان ہے، مراد اپنے مرتبہ سے تنزل اس کے لئے جس کی تعظیم مراد ہو بعض نے کہا یہ اپنے سے فائق کی اس کے فضل کے پیش نظر تعظیم۔

- 6501حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ نَاقَةٌ قَالَ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا الْفَزَارِيُّ وَأَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ عَنْ حُمَيْدٍ الطَّوِيلِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَتْ نَاقَةٌ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ تُسَمَّى الْعَضْبَاءَ وَكَانَتْ لَا تُسْبَقُ فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ عَلَى قَعُودٍ لَهُ فَسَبَقَهَا فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَقَالُوا سُبِقَتِ الْعَضْبَاءُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يَرْفَعَ شَيْئًا مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا وَضَعَهُ

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک کی ایک اونٹنی تھی جسے عضباء کہا جاتا تھا کوئی اس سے آگے نہ نکل سکتا ایک دن ایک اعرابی اپنی سواری پر آیا اور اس کا جانور اس سے آگے نکل گیا مسلمانوں کو اس کا بہت دکھ ہوا کہنے لگے عضباء سے آگے نکل گیا تو نبی پاک نے فرمایا اللہ نے لازم کیا ہے کہ دنیا میں جس چیز کو رفعت دیتا ہے تو اسے زوال سے بھی آشنا کرتا ہے۔

کتاب الجہاد کے باب (ناقة النبی) میں اس کی شرح گزری بعض کا خیال ہے کہ اس ترجمہ میں اس کا کوئی مدخل نہیں وہ نسائی کے ہاں منقول اس کے طریق سے غافل رہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (حق علی اللہ أن لا یرفع شیءٌ نفسه فی الدنیا إلا وضعه) تو اس میں عدم ترفّع اور تواضع کی ترغیب کا اشارہ ہے اور یہ اعلام کہ امورِ دنیا ناقص ہیں، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ یہ دنیا اللہ کے ہاں بہت ہلکی ہے اسی طرح مباہات اور مفاخرت کے ترک کا ارشاد ہے اور یہ کہ ہر شیٔ جو اللہ پر ہلکی ہے وہ محلِ ضعۃ میں ہے تو ہر ذی عقل کو چاہئے کہ اس سے بے رغبتی اختیار کرے اور اس کی طلب میں منافست کم رکھے، طبری کہتے ہیں تواضع میں دین و دنیا کی مصلحت ہے اگر اہل دنیا اس پر کاربند ہوں تو ان کے مابین کینہ زائل ہو اور وہ مباہات و مفاخرت (یعنی جھوٹی انا) سے آرام میں ہوں بقول ابن حجر اس میں نبی اکرم کا حسنِ خلق اور آپ کی تواضع بھی عیاں ہے کہ اعرابی کے اونٹ کے اپنی اونٹنی سے آگے بڑھ جانے کا برا نہ منایا، جوازِ مسابقت بھی ثابت ہوا۔

پہلے طریق میں زہیر سے مراد ابن معاویہ ابوخیثمہ جعفی ہیں دوسری سند میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں، کلاباذی نے اسی پر جزم کیا اور ابوذر کے ایک نسخہ میں بھی یہی واقع ہے! فزاری، مروان بن معاویہ ہیں بعض کا یہ زعم وہم ہے کہ یہ ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن حارث ہیں ہاں ابواسحاق فزاری کی ان سے روایت کتاب الجہاد میں گزری ہے ابوخالد احمر، سلیمان بن حیان ہیں۔

- 6502حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ

سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول پاک نے فرمایا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جس نے میرے دوست سے عداوت کی تو میں نے اس کے ساتھ اعلان جنگ کیا اور مجھے اپنے بندے کا مجھ سے قرب حاصل کرنا کسی اور ذریعہ سے اتنا محبوب نہیں جتنا اس سے ہے جو میں نے اس پر فرض کیا ہے اور میرا بندہ نوافل میں ہیشگی سے میرے قریب ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کا کان ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پاؤں جس سے وہ چلتا ہے اور اگر وہ مجھ سے (کسی چیز کا) سوال کرتا ہے تو میں اس کو ضرور دیتا ہوں اور اگر وہ مجھ سے پناہ طلب کرتا ہے تو میں اس کو پناہ دیتا ہوں اور مجھ کو کسی چیز سے جس کو میں کرنے والا ہوں اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا کہ نفسِ مومن (کے معاملہ) میں ہوتا ہے کہ وہ موت کو برا سمجھتا ہے اور میں اس کی ناخوشی کو پسند نہیں کرتا۔

یہ بخاری کے صغار شیوخ میں سے تھے بخاری کثیر شیوخ میں ان کے شریکِ درس رہے ہیں ان میں اس روایت کے ان کے شیخ خالد بن مخلد بھی ہیں بخاری نے کثیر روایات ان سے بلاواسطہ نقل کی ہیں مثلا کتاب الدعوات کے باب (الا ستعاذة من الجبن) میں۔ (عن عطاء) یعنی ابن یسار بعض نسخوں میں نسبت مذکور ہے، بعض نے ابن ابی رباح قرار دیا مگر اول اصح ہے خطیب نے اس پر تنبیہ کی، ذہبی نے میزان کے (یعنی ان کی اسماء الرجال کے موضوع پر عظیم تصنیف میزان الاعتدال) ترجمہِ خالد میں ان کی روایت نقل کی ہے احمد کا ان کے بارہ میں یہ قول (له مناكير) ذکر کرنے کے بعد اسی طرح ابو حاتم کا قول کہ (لا يحتج به)(یعنی نا قابلِ احتجاج) ابن عدی نے ان کی نقل کردہ احادیث سے دس احادیث ذکر کیں جنہیں مستنکر سمجھا، یہ حدیث (بھی) محمد بن مخلد عن محمد بن عثمان بن کرامہ انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے، لکھتے ہیں یہ حدیث نہایت غریب ہے اگر صحیح کی ہیبت نہ ہوتی تو اسے خالد بن مخلد کے منکرات میں شمار کرتے کہ یہ متن صرف اسی اسناد ہی سے منقول ہے بخاری کے سوا کسی اور نے اس کی تخریج نہیں کی میرا نہیں خیال کہ مسند احمد میں ہو بقول ابن حجر بالجزم مسند احمد میں یہ موجود نہیں مگر ان کا قول کہ یہ متن فقط اسی سند کے ساتھ مروی ہے، مردود ہے پھر اس کے ساتھ ساتھ خالد کے اس میں شیخ شیخ شریک میں بھی مقال ہے وہی حدیثِ معراج کے راوی ہیں اور اس میں کمی وبیشی اور تقدیم و تاخیر کر دی اور کئی اشیاء کے ساتھ متفرد ہوئے جن کے ذکر پر ان کی متابعت نہیں کی گئی، آگے کسی مناسب جگہ اس بارے مبسوط بات ہوگی لیکن اس حدیث کے اور طرق بھی ہیں جو من حیث المجموع اس امر پر دال ہیں کہ اس کے لئے اصل موجود ہے ان میں سے احمد کے ہاں الزہد میں حضرت عائشہ کی روایت، اسے ابن ابی الدنیا، الحلیہ میں ابونعیم اور الزہد میں بیہقی نے عبدالواحد میمون عن عروہ عنہا سے نقل کیا ابن حبان اور ابن عدی کے بقول وہ اس کے ساتھ منفرد ہیں بخاری نے انہیں منکر الحدیث قرار دیا لیکن طبرانی نے اسے یعقوب بن مجاہد عن عروہ سے تخریج کیا اور لکھا عروہ سے اسے صرف یعقوب اور عبدالواحد نے ہی نقل کیا ہے، انہی میں سے ابوامامہ کی روایت ہے اسے طبرانی نے اور الزہد میں بیہقی نے ضعیف سند سے نقل کیا، اسی طرح اسماعیلی کے ہاں یہ مسندِ علی میں حضرت علی کی روایت اسی طرح ابن

عباس کی جسے طبرانی نے نقل کیا، دونوں کی سند ضعیف ہے حضرت انس سے بھی مروی ہے اسے ابو یعلی، بزار اور طبرانی نے تخریج کیا اس کی سند میں بھی ضعف ہے حضرت حذیفہ نے بھی اسے روایت کیا اسے طبرانی نے مختصراً نقل کیا اس کی سند حسن غریب ہے اسی طرح معاذ بن جبل کی روایت جسے ابن ماجہ اور الحلیہ میں ابونعیم نے مختصراً نقل کیا اس کی سند بھی ضعیف ہے، وہب بن منبہ سے بھی یہ مقطوعاً مروی ہے اسے احمد نے الزہد اور ابونعیم نے الحلیہ میں تخریج کیا اس میں ابن حبان پر تعقب ہے جو ابو ہریرہ کی حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اس حدیث کے حدیثِ باب کی سند کے علاوہ دو طرق ہی معروف ہیں اور وہ ہیں ہشام کنانی عن انس اور عبدالواحد بن میمون عن عروہ عن عائشہ کا طریق اور دونوں غیر صحیح ہیں، آگے ان روایات میں موجود زوائد کا ذکر آئے گا۔

(إن الله تعالیٰ) کرمانی نے اسے حدیثِ قدسی قرار دیا، اس بارے چھ ابواب قبل بات ہوئی بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی اکرم نے اسے حضرت جبریل کے حوالے سے اللہ تعالیٰ سے بیان کیا، یہ حدیثِ انس میں ہے۔ (من عادی لی ولیا) ولی اللہ سے مراد عالم باللہ، اس کی اطاعت پر مواظِب اور اس کی عبادت میں مخلص ہے کسی ایک معادی کا وجود ہونا باعثِ اشکال ہے کیونکہ معادات تو دونوں جانب سے ہوتی ہے اور ولی کی شان حلم سے کام لینا اور جہالت کا مظاہرہ کرنے والوں سے درگزر کرنا ہے، جواب دیا گیا کہ معادات صرف خصومت اور دنیوی معاملات میں منحصر نہیں بلکہ یہ بغض کے نتیجہ کے طور سے بھی واقع ہوتی ہے جو تعصب سے ناشئ ہوتا ہے جیسے رافضیوں کا حضرت ابوبکر کے لئے اور بدعتی کا سنی کے لئے بغض تو دونوں جانب سے معادات کا وقوع ہے، ولی کی جانب سے جو ہے وہ اللہ کے لئے اور اس (کی ذات کے بارہ) میں ہے اور جو دوسری جانب سے اس لئے جو مذکور گزرا، اسی طرح فاسق ہے جو اللہ کے ولی کے لئے اپنے بغض کا تجاہر کرتا ہے اور دوسرا اسے اس لئے مبغوض سمجھتا ہے کہ وہ شہوات میں اس کے منہمک رہنے سے روک ٹوک کرنے کو برا سمجھتا ہے اور اپنی روش پر قائم ہے، کبھی معادات بول کر کسی ایک جانب سے بالفعل اور دوسری جانب سے بالقوۃ اس کا وقوع مراد ہوتا ہے! کرمانی کہتے ہیں (لی) اصل میں آپ کے قول (ولیا) کی صفت ہے لیکن چونکہ اس سے متقدم ہے تو حال بنا، ابن ہبیرہ الافصاح میں لکھتے ہیں آپ کے قول: (عادی لی ولیا) کا معنی ہے: (أی أتخذه عدوا) (یعنی میں اسے اپنا دشمن سمجھتا ہوں) کہتے ہیں میرے لئے یہی معنی ظاہر ہے کہ وہ اس کی ولایت کی وجہ سے اس کا دشمن بن بیٹھا ہے، یہ اگرچہ اولیاء اللہ کے قلوب کی ایذاء سے تحذیر ہے مگر علی الاطلاق نہیں بلکہ اس سے مستثنیٰ ہے وہ صورت حال جو دو ولیوں کے مابین کسی تنازع کی مقتضی ہو کسی مخاصمت یا مقدمہ بازی کے باعث جو کسی حق کے استخراج اور غامض کے کشف کی طرف راجع ہو کیونکہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے مابین (ایک دفعہ) جھگڑا ہو گیا تھا اسی طرح حضرت عباس اور حضرت علی کے مابین بھی اس کے علاوہ اس قسم کے دیگر اختلافی واقعات اور مشاجرات وقوع پذیر ہوئے اھ ملخصا، فاکہانی نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا ولی کی معادات اس کے ولی ہونے کے باعث اسی صورت ہوگی جب بطورِ حسد ہو یعنی وہ اس کی ولایت کے زوال کی تمنا کرے اور کسی ولی کی نسبت اس کا وجود نہایت بعید ہے (یعنی صحابہ کرام کے باہمی مشاجرات معادات کی قبیل سے نہ تھے) بقول ابن حجر میں نے جو توجیہہ قبل ازیں بیان کی وہی اولیٰ ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے بقول ابن ہبیرہ اس حدیث سے اِعذار کی اِنذار پر تقدیم مستفاد ہے اور یہ واضح ہے۔

(آذنته) أی أعْلَمْتُه، ایذان اِعلام ہے (یعنی آگاہی دینا) اسی سے اخذِ اذان ہے۔ (بالحرب) نسخہِ کشمیہنی میں (

بحرب) ہے، حدیثِ عائشہ میں ہے: (من عادی لی ولیا) احمد کی ایک روایت میں ہے: (من آذیٰ لی ولیا) ایک اور میں ہے: (من آذی) حدیثِ میمونہ میں بھی اس کے مثل ہے۔ (فقد استحل محاربتی) وہب بن منبہ کی موقوف روایت میں ہے: (قال اللہ مَنْ أھانَ ولِیّی المؤمن فقد استقبلَنِیْ بالمحاربۃ) (یعنی جس نے کسی مومن کی اہانت کی گویا اس نے میرے ساتھ جنگ شروع کی) معاذ کی حدیث میں ہے: (فقد بارزَ اللہَ بالمحاربۃ) (یعنی اللہ کو دعوتِ مبارزت دی) حدیثِ ابو امامہ وانس میں ہے: (فقد بارَزَنِی) (یعنی اس نے مجھے للکارا) محاربت کا لفظ باعثِ اشکال ہے کہ یہ مفاعلہ ہے جو دونوں جانب سے ہوتا ہے اور مخلوق تو اسیرِ خالق میں ہے (یعنی اس کے قبضہ میں) جواب یہ ہے کہ یہ (المخاطبۃ بما یفھم) سے ہے (یعنی مخاطبین کے اسلوب اور فہم کے لحاظ سے اور اس کے مطابق) کیونکہ حرب عداوت سے ناشئ ہوتی ہے اور عداوت مخالفت کا ثمرہ ہے اور حرب کی غایت ہلاکت ہے اور اللہ پر کوئی غالب نہیں تو گویا معنی ہوا جس نے ایسا کیا اسے میری طرف سے ہلاکت کا سامنا کرنا پڑے گا تو حرب کے اطلاق سے مراد اس کا لازم ہے یعنی پھر میں اس کے ساتھ وہ کرونگا جو محارب دشمن کرتا ہے، فاکہانی کہتے ہیں اس میں شدید تہدید ہے کیونکہ جس سے اللہ نے محاربت کی تو اس کی ہلاکت یقینی ہوئی، یہ مجازِ بلیغ سے ہے کیونکہ جس نے اللہ کے کسی پیارے سے کراہت کی اس نے اللہ کی مخالفت کی اور جو اللہ کا مخالف ہوا تو اللہ اس کا معانِد ہوا اور جس کا اللہ معاند ہوا تو اسے ہلاک کر دیا جب یہ جانبِ معادات میں ثابت ہے تو جانبِ موالات میں بھی ہے تو جس نے اولیاء اللہ سے موالات کی اللہ اسے مکرم بنائے گا، طوفی کہتے ہیں جب اللہ کا ولی وہ ہے جو طاعت وتقوی کے ساتھ اللہ کا متولی (یعنی اسکا دوست) ہے تو اللہ حفظ ونصرت کے ساتھ اس کا متولی بنا، اللہ تعالی نے اس عادت کا اجراء کیا ہے کہ دشمن کا دشمن دوست اور دشمن کا دوست دشمن ہوتا ہے تو اللہ کے ولی کا دشمن اللہ کا دشمن ہے تو جس نے ولی اللہ سے دشمنی مول لی گویا وہ اس کا محارب ہوا اور جو اس کا محارب ہوا گویا وہ اللہ کا محارب ہوا (اور اللہ کا محارب بچ کر کہاں جائے گا)۔

(أحب إلی مما افترضت الخ) احب میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں، اس لفظ کے تحت تمام فرائضِ عین وکفایہ داخل ہیں بظاہر اختصاص ان کے ساتھ جن کی فرضیت سے اللہ نے ابتدا کی، جسے مکلّف نے خود اپنے اوپر واجب کیا اس کا اس میں دخول محلِ نظر ہے کیونکہ کہا: (افترضت علیہ) الایہ کہ اس کا معنائے اعم کی جہت سے اخذ ہو، اس سے مستفاد ہوا کہ ادائیگیِ فرائض اللہ کی نظر میں احب الاعمال ہیں، بقول طوفی امر بالفرائض قطعی ہے ان کے ترک کے ساتھ معاقبت واقع ہوتی ہے بخلاف نفلی عبادات کے ، ان دونوں امور میں اگرچہ یہ تحصیلِ ثواب میں فرائض کے ساتھ مشترک ہیں تو فرائض اکمل ہیں اسی لئے اللہ کو احب ہیں اور تقرب کے لحاظ سے اشد ہیں نیز فرائض اصل واساس اور نفل فرع وبناء کی مانند ہیں مامور بہ طریقہ کے مطابق فرائض بجالانے میں امتثالِ امر، احترامِ آمر اور اس کی تعظیم، اس کے لئے انقیاد اور ربوبیت کی عظمت کا اظہار اور ذلِ عبودیت ہے تو گویا ان کے ساتھ تقرب اعظم العمل ہے تو جو فرض ادا کرتا ہے وہ گویا عقوبت کے خوف سے کرتا ہے جب کہ نفل کا مؤدی ایثاراً للخدمت کرتا ہے (یعنی رضا کارانہ طور پر) تو محبت کے ساتھ اس کی مجازات ہوتی ہے جو ہر متقرب بالخدمت کی غایتِ مطلوب ہے۔

(و ما زال) کشمیھنی کے ہاں (مایزال) ہے۔ (یتقرب إلی)تقرب طلبِ قربت ہے، ابو قاسم قشیری کہتے ہیں بندے کا اللہ تعالیٰ سے قرب اولا اس کے ایمان لانے کے ساتھ واقع ہوتا ہے پھر اس کے احسان کے ساتھ جب کہ رب کے بندے سے

قرب کی علامت یہ ہے کہ دنیا میں اسے عرفان اور آخرت میں رضوان کے ساتھ خاص کرتا ہے اور ان کے مابین کئی وجوہِ لطف و امتنان ہیں، حق تعالیٰ سے بندے کا قرب تام نہیں ہوتا مگر خلق سے دوری اختیار کر کے، کہتے ہیں علم وقدرت کے ساتھ رب کا قرب لوگوں کے لئے عام ہے جبکہ لطف ونصرت کے ساتھ خواص کے لئے خاص ہے جب کہ تانیس کا قرب اولیاء کے ساتھ خاص ہے (یہاں فاضل محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ اللہ کے بندے سے قرب کی تاویل ہے اور واجب ہے کہ اللہ کے لئے اس کا اثبات کیا جائے اس طرح سے جو اس کی ذات کے لائق ہے بغیر تکییف، تمثیل، تحریف اور تعطیل کے اللہ کی دوسری ساری صفات کی طرح، پس وہ سبحانہ تعالیٰ: ليس كمثله شيء ہے، پہلے بھی اس مسئلہ پر کئی دفعہ نوٹ لکھا ہے) حدیثِ ابی امامہ میں بجائے (يتقرب) کے (يتحبب إلى) واقع ہے اسی طرح حدیثِ میمونہ میں بھی۔

(حتى أحببته) نسخۂ کشمیہنی میں (أحبه) ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ کی عبد سے محبت اس کے ہمیشگی کے ساتھ نوافل کی ادائیگی کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس لحاظ سے پہلے جو کہا کہ فرائض اللہ کی نظر میں احب اعمال ہیں، باعثِ اشکال ہے کہ ان کے ذریعہ بھی بندہ تقرب کا خواہاں ہی ہوتا ہے پھر یہ محبت کے مُنتج کیوں نہیں بنتے؟ جواب یہ ہے کہ نوافل سے مراد جو فرائض کے لئے حاوی، ان پر مشتمل اور ان کے لئے مُکمِل ہوں اس کی تائید ابوامامہ کی روایت میں مذکور ان الفاظ سے ہوتی ہے: (ابن آدم إنك لن تُدرِكَ ما عندي إلا بأداءِ ما افتَرَضتُ عليك) (یعنی اے ابن آدم تو جو میرے ہاں ہے اسے نہیں پا سکتا مگر انکی ادائیگی کے ساتھ جنہیں میں نے فرض کیا) فاکہانی کہتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ جب وہ فرائض کی ادائیگی کرے اور نماز و روزہ وغیرہ نوافل پر دائم رہے تو یہ سب (مجموعی طور سے) اللہ کی محبت کا باعث بنے گا، ابن ہبیرہ کہتے ہیں (ما تقرب الخ) سے ماخوذ ہوگا کہ نافلہ فریضہ پر مقدم نہیں کیونکہ اس کا یہ نام ہی دال ہے کہ وہ فریضہ پر زائد ہیں تو ادائیگیِ فرائض اگر ہوگی تو ہی نافلہ کا حصول ہے جس نے فرائض ادا کئے پھر ان پر زائد نوافل عبادت بجالایا اور اس پر ہمیشگی کی اس سے ارادۂ تقرب متحقق ہوا اھ، نیز عادت وعرف یہ ہے کہ عموماً قربت کا باعث وہی افعال بنتے ہیں (یعنی معاشرتی زندگی میں بھی) جو امرِ واجب سے زائد ہوں مثلاً ہدیہ وتحفہ کو معمول بنالینا بخلاف اس کے جو صرف وہی کچھ بجالاتا ہے جو اس کے ذمہ واجب ہو، یہ بھی کہ نوافل کی ایک وجہِ مشروعیت یہ بھی ہے کہ اگر فرائض میں تھوڑی بہت کوتاہی کی ہے تو وہاں سے پوری کی جا سکے جیسا کہ صحیح مسلم کی اس روایت میں ہے: (انظروا هل لِعَبدِي مِنْ تَطَوُّع فتُكمَلُ به فريضته) (یعنی دیکھو کیا میرے اس بندے کے کوئی نوافل ہیں تو ان کے ساتھ اسکے فرض کی تکمیل ہو سکے) تو متبین ہوا کہ تقرب بالنوافل سے مراد جو فرائض کی ادائیگی کرنے والے سے صادر ہوں نہ کہ جو فرائض میں کوتاہی کر کے ادا کرے (عموماً ہوتا یہی ہے کہ پورے طور سے فرائض کی ادائیگی کرنے والا ہی نفلی عبادات میں پڑتا ہے) جیسے بعض اکابر نے کہا جسے فرض نے نفل سے مشغول رکھا وہ معذور ہے اور جسے نفل نے فرض سے مشغول کیا وہ مغرور ہے۔

(الذي يسمع) کشمیہنی کے ہاں (به) کا اضافہ بھی ہے۔ (و بصره الذى الخ) عبدالواحد کے طریق سے حدیثِ عائشہ میں ہے: (عينه التي يبصر بها) یعقوب بن مجاہد کی روایت میں ہے: (عيينه التي يبصر بهما) تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ، یہی اذن، ید اور رجل میں بھی! عبدالواحد نے یہ زیادت بھی کی: (و فؤاده الذى يعقل به و لسانه الذى يتكلم به)

اس کا نحو ابو امامہ کی روایت میں بھی ہے، حدیثِ میمونہ میں ہے: (و قلبه الذی یعقل به) حدیثِ انس میں ہے: (و من أحببته کنت له سمعاً و بصراً و یداً و مؤیداً) اس امر میں اشکال باور کیا گیا ہے کہ ذات باری تعالیٰ کیونکر بندے کا سمع و بصر الخ بن سکتا ہے؟ اس کا جواب کئی وجوہ سے ہے اول: یہ علی سبیل التمثیل وارد ہے، معنی یہ ہے کہ میں اس کی سمع و بصر ہوں اس کے اپنے امر کے ایثار (یعنی ترجیح دینے) میں تو وہ میری اطاعت سے محبت کرتا اور میری خدمت کو ترجیح دیتا ہے جیسے اپنے ان اعضاء سے محبت کرتا اور ان کا خیال رکھتا ہے، ثانی: مراد یہ کہ وہ ہمہ تن میرے ساتھ مشغول ہے اپنے ان اعضاء کو انہی افعال میں استعمال کرتا ہے جن کا میں نے حکم دیا، ثالث: یعنی میں اس کیلئے کچھ مقاصد مقرر کر دیتا ہوں گویا وہ ان کا اپنے ان اعضاء کے ساتھ نائل ہوگا، رابع: یعنی میں اس کے لئے نصرت میں اس طرح ہوں جیسے اس کے اپنے یہ اعضاء، خامس: فاکہانی اور ان سے قبل یہی بات ابن ہبیرہ نے کہی کہ میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ حذفِ مضاف پر ہے تقدیرِ کلام ہے: (کنت حافظَ سَمْعِهِ الذی یسمع به الخ) یعنی میں اس کی سماعتوں کا محافظ ہوں کہ وہی کچھ سنتا ہے جو حلال اور جائز ہے اسی طرح اس کی نظر اور دیگر کا بھی، سادس: فاکہانی لکھتے ہیں ایک اور مفہوم بھی محتمل ہے جو سابق کی نسبت ادق ہے وہ یہ کہ سمع بمعنی مسموع ہو کیونکہ کبھی مصدر مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے: (فلان أمَلِي أی مأمولی) (فلاں میری امید یعنی امید پیش کرنے کی جا ہے) معنی یہ ہے کہ وہ نہیں سنتا مگر میرا ذکر، نہیں لذت کشید کرتا مگر میری کتاب کی تلاوت سے اور نہیں مانوس ہوتا مگر میری مناجات سے اور نہیں دیکھتا مگر میری ملکوت کے عجائب کو اور نہیں بڑھاتا اپنا ہاتھ مگر اس کی طرف جس میں میری رضا ہے، ابن ہبیرہ نے بھی اسی مفہوم کی بات کہی ہے

طوفی لکھتے ہیں ان علماء جن کی بات معتَد بہ ہے، کا اتفاق ہے کہ یہ مجاز اور بندے کی نصرت اس کی تائید اور اعانت سے کنایہ ہے حتی کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو ان آلات کے بمنزلہ منزل فرماتا ہے جن کے ساتھ وہ استعانت پکڑتا ہے اسی لئے ایک روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوئے: (فَبِیْ یَسْمَعُ وبِیْ یبصر و بِیْ یَبْطِش و بِیْ یمشی) کہتے ہیں اتحادیہ نے زعم کیا کہ یہ اپنی حقیقت پر ہے اور حق باری تعالیٰ عین العبد ہے، انہوں نے حضرت جبریل کے (کئی دفعہ) حضرت دحیہ کی شکل میں آنے سے احتجاج کیا، کہتے ہیں وہ روحانی ہیں اپنی (اصل) صورت کو خلع کر کے مظہرِ بشر میں ظاہر ہوئے، کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اقدر ہے کہ وجودِ کلی یا اس کے بعض کی صورت میں ظاہر ہو جائے، کہتے ہیں اللہ تعالیٰ ان ظالموں کے اس قول سے (تعالی علوا کبیرا) (یعنی بہت بلند اور منزہ) ہے، خطابی کہتے ہیں یہ امثال ہیں معنی یہ ہے کہ انسان کے ان اعمال میں جو وہ ان اعضاء کے ساتھ کرتا ہے اللہ کی طرف سے توفیق شامل ہو جاتی ہے اور اس کے لئے ان میں تیسیرِ محبت بایں طور کہ وہ اس کے اعضاء کی حفاظت کرتا ہے اور انہیں مکروہات میں پڑنے سے محفوظ رکھتا ہے، داؤدی نے بھی یہی رائے دی، کلاباذی نے بھی اس طرح تعبیر کیا کہ میں اس کی حفاظت کرتا ہوں کہ وہ ان کا استعمال میرے محابّ (یعنی مجھے مرغوب چیزوں) ہی میں کرتا ہے کیونکہ جب وہ اللہ کا حبیب بنا تو اللہ تعالیٰ اب اس کے اعضاء کو ناپسندیدہ افعال و تصرفات میں استعمال ہونے سے بچاتا ہے

ساتویں توجیہہ خطابی نے یہ ذکر کی یہ اس کی دعاؤں کی سرعتِ قبولیت اور نجاح فی الطلب سے تعبیر ہے کیونکہ انسان کی ساری مساعی انہی مذکورہ اعضاء کے ساتھ روبعمل ہوتی ہیں، بعض نے کہا اور یہ ماسبق سے ہی ماخوذ ہے کہ اس کا کوئی متحرک نہیں ہوتا مگر اللہ

میں اور اللہ کیلئے تو یہ سب بالحق اور للحق اعمال بجالاتے ہیں، بیہقی نے الزہد میں ابوعثمان جیزی جو کے از ائمہ طریقت ہیں، سے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے کہ میں اس کی حوائج وضروریات پوری کرنے میں سرعت کا مظاہرہ کرتا ہوں اس کی سمع سے اسماع میں، اس کی عین سے نظر میں، اس کے ہاتھ سے لمس میں اور اس کے قدم سے مشی میں! بعض متاخرین صوفیاء نے اسے مقامِ فناء ومحو پر محمول کیا اپنی اصطلاحوں کے لحاظ سے جو وہ ذکر کرتے ہیں اور یہ کہ یہ ایسی غایت ہے جس کے ماوراء کوئی شیٔ نہیں وہ یہ کہ قائم ہو اللہ کے اسے قائم کرنے کے ساتھ، محبّ ہو اس کی اس کے لئے محبت کے ساتھ اور ناظر ہو اس کی اس کے لئے نظر کے ساتھ بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ باقی رہے بقیہ ملا ہو کسی اسم کے ساتھ یا ٹھہرے کسی رسم پر یا متعلق ہو کسی امر کے ساتھ یا موصوف ہو کسی وصف کے ساتھ، اس کلام کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اللہ کی اس کے لئے اقامت کا شاہد ہو حتی کہ قائم ہوا اور اس کی اس کے لئے محبت کا حتی کہ اس کا محب بنا اور اس کی بندے کی طرف نظر کا حتی اپنے دل کی نظروں سے دیکھتا ہوا اس کی طرف متوجہ ہوا، بعض اہلِ زیغ (یعنی کج رولوگوں) نے اسے اس امر پر محمول کیا ہے جس کے وہ مدعی ہیں کہ بندہ جب ظاہری اور باطنی عبادت کو لازم پکڑ لے حتی کہ کدورت سے وہ صافی ہو جائے تو وہ معنی الحق میں ہو جاتا ہے (یہ بعض صوفیہ کے اتحادِ ذات کے نظریہ کی طرف اشارہ ہے) اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور بلند ہے اور یہ کہ اس کا نفس کلی طور پر فنا ہو جاتا ہے حتی وہ گواہی دیتا ہے کہ اللہ خود ہی اپنا ذکر کر رہا ہے، خود ہی اپنی توحید کر رہا ہے اور خود ہی اپنے آپ کا محبّ ہے اور یہ اسباب و رسوم عدم صرف ہو جاتے ہیں اس کی شہود میں اگرچہ فی الخارج معدوم نہیں ہوتے، بہرحال اتحادیہ کیلئے ان سب وجوہِ مذکورہ پر اس میں کوئی حجت نہیں اور نہ وحدت (الوجود) کے قائلین کیلئے کیونکہ اسی حدیث میں کہا: (و لئن سألنی و لئن استعاذنی الخ) تو یہ ان کے رد میں کالصریح ہے۔

(و إن سألنی) عبدالواحد کی روایت میں یہ زیادت کی: (عبدی)۔ (أعطیته) یعنی جو مانگے عطا کر دوں۔ (ولئن استعاذنی) اسے دو طرح سے ضبط کیا گیا ہے اشہر ذال کے بعد نون کے ساتھ، اور ثانی باء کے ساتھ (یعنی نون کی بجائے) معنی ہے: (أعَذْتُه مما یخاف) ابوامامہ کی حدیث میں ہے: (و إذا استَنْصَرَ بِیْ نَصَرْتُه) حدیثِ انس میں ہے: (نَصَحَنِیْ فنصَحْتُ له) اس سے مستفاد ہے کہ نوافل سے مراد وہ سب جو اقوال وافعال میں سے مندوب ہیں، ابوامامہ کی حدیث میں ہے: (و أحب عبادة عبدی إلَیَّ النصیحة) اس میں یہ اشکال سمجھا گیا کہ عباد وصلحاء کی ایک جماعت نے نہایت گڑگڑا کر دعائیں کیں مگر انہیں شرفِ قبولیت نہ ملا، جواب یہ ہے کہ قبولیت متنوع طرح کی ہوتی ہے کبھی بعینہٖ مطلوب فوراً واقع ہو جاتا ہے، کبھی اس کا وقوع تو ہوتا ہے مگر کسی مصلحت کی بناء پر تاخیر کے ساتھ اور کبھی قبولیت تو واقع ہوتی ہے مگر بغیر عینِ مطلوب کے کہ مطلوب میں کوئی مصلحتِ ناجزہ نہیں ہوتی (یعنی اللہ کے علم کے مطابق) جبکہ واقع جو ہوا اس میں مصلحتِ ناجزہ یا اس سے بھی اصلح ہے! حدیث سے نماز کی عظمتِ قدر عیاں ہوئی کیونکہ اس سے اللہ کی بندے سے محبت ناشیٔ ہے جس کے ساتھ وہ متقرب ہوتا ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ محلِ مناجات وقربت ہے اور بلا واسطہ اللہ کا بندے سے رابطہ ہے اس سے زیادہ اس کے لئے کوئی آنکھوں کی ٹھنڈک نہیں ہو سکتی اسی لئے حضرت انس کی مرفوع حدیث میں ہے: (و جُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِی فی الصلاة) اسے نسائی وغیرہ نے بسند صحیح نقل کیا تو جس کی کسی شیٔ میں آنکھوں کی ٹھنڈک ہو اس کی خواہش ہو گی کہ اس سے مفارق ہو اور نہ اس سے خارج ہو کیونکہ اس میں اس کی نعیم اور اسی کے ساتھ اس کی حیات کی

رونقیں قائم ہیں عابد کیلئے اس کا حصول نیکی کی تھکاوٹوں کو برداشت کرنے سے ہوتا ہے کیونکہ سالک آفات وفتور (فتور فَتر کی جمع یعنی کمزوریوں) کے نشانے پر ہوتا ہے، حضرت حذیفہ کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (و یکون من أولیائی و أصفِیَائی و یکون جارِی مع النبیین و الصدیقین و الشھداء فی الجنة) (یعنی میرے اولیاء اور خاص لوگوں میں سے ہوگا اور نبیوں، صدیقوں اور شہیدوں کے ساتھ جنت میں میرا پڑوسی ہوگا)

اہل تجلی و ریاضت میں سے بعض جہال نے اس حدیث سے تمسک کیا اور کہا دل جب اللہ تعالی کے ساتھ محفوظ ہو جاتا ہے تو اس کے خواطر معصوم عن الخطا ہو جاتے ہیں (یعنی دل میں کبھی برا خیال پیدا نہیں ہوتا) اہلِ طریق کے اہلِ تحقیق نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا اس کی طرف مطلق التفات نہ کیا جائے مگر اس صورت میں کہ کتاب وسنت کے ساتھ اس کی موافقت ہو، عصمت صرف انبیاء کا خاصہ ہے باقی سب سے غلطی کا امکان ہے اب حضرت عمر رأس الملھَمین (یعنی الہام کئے جانے والے لوگوں میں سرِ فہرست) تھے اس کے باوجود کئی دفعہ ایک رائے قائم کرتے اور بعض صحابہ انہیں اس کے برخلاف کی خبر دیتے تو وہ اپنی رائے سے رجوع کر لیتے تو جس نے خیال کیا کہ نبی اکرم کی تعلیمات سے اس کے دل میں پیدا ہوا خاطرہ (یعنی خیال) کافی ہے تو وہ عظیم خطا کا مرتکب ہوا، ان میں سے بعض نے تو مبالغہ آرائی کرتے ہوئے کہا مجھے میرے دل نے میرے رب سے بیان کیا، ان کی غلطی پہلوں سے بھی اشد ہے کیونکہ عین ممکن ہے وہ وسوسہ شیطانی کو اللہ کی طرف سے الہام سمجھ رہا ہو، طوفی کہتے ہیں یہ حدیث سلوک الی اللہ اور اس کی محبت، معرفت اور طریق کی طرف وصول میں اصل ہے، باطنی مفترضات میں جو کہ ایمان ہے اور ظاہری جو کہ اسلام ہے اور دونوں کا مرکب جو کہ ان دونوں میں احسان ہے جیسا کہ حدیثِ جبریل اسے متضمن ہے اور احسان مقاماتِ سالکین مثلا زہد، اخلاص اور مراقبہ وغیرہ کو متضمن ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ فرائض کو ادا کرنے اور نوافل کے ساتھ تقرب کی سعی کرنے والے کی دعاء رد نہیں کی جاتی اس مؤکد بالقسم وعدِ صادق کی موجودی میں، اس ضمن میں موجود اشکال کا جواب ذکر کر دیا گیا یہ بھی کہ انسان اگرچہ اعلی درجہ کو پہنچ جائے حتی کہ اللہ کا محبوب بن جائے وہ اللہ سے طلب (یعنی دعائیں) کرنے سے منقطع نہیں ہوتا کیونکہ دعائیں کرنا اس کے سامنے خضوع اور اظہارِ عبودیت کی علامت ہیں، اس کی واضح تقریر کتاب الدعوات کے اوائل میں گزری۔

(ترددی عن نفس المؤمن) حدیثِ عائشہ میں ہے: (ترددی عن موته) الحلیہ میں وہب بن منبہ کے ترجمہ میں مذکور ہوا کہ کتبِ انبیاء میں پاتا ہوں کہ اللہ تعالی فرماتا ہے : (ما ترددت عن شیءٍ قطُّ تَرَدُّدِی عن قبضِ رُوحِ المؤمن الخ) خطابی کہتے ہیں اللہ کے حق میں تردد غیر جائز ہے اور امور میں اس پر بداء (یعنی خیال سوجھنا) غیر سائغ ہے لیکن اس کی دو تاویلات ہیں ایک یہ کہ بندہ جب کبھی ہلاکت کے کنارے پر ہوتا ہے کسی پہنچنے والی بیماری یا فاقہ کے باعث تو اللہ سے دعا کرتا ہے تو وہ اسے شفا عطا کرتا اور مکروہ کو اس سے دور کرتا ہے تو یہ فعل اس شخص کے تردد کا سا ہے جو کسی امر کا ارادہ کرتا ہے پھر کسی خیال کے مدنظر اس کا ترک کرتا اور اس سے اعراض کرتا ہے اور ضرورت ہے کہ اس کی لقاء ہو جب وقت پورا ہو جائے کیونکہ اللہ نے تمام مخلوق پر فنا ہونا لکھ دیا ہے اور بقاء صرف اپنی ذات کیلئے چنی ہے، ثانی یہ کہ اس کا معنی ہے: (ما رددت رسلی فی شیءٍ أنا فاعله کتردُّدِی إیاھم فی نفس المؤمن) (یعنی میں کسی شئ میں اپنے ایلچیوں کو لوٹاتا نہیں جیسے نفسِ مومن بارے میں انہیں لوٹاتا ہوں) جیسے حضرت موسی کے

قصہ میں مذکور گزرا کہ کس طرح فرشتۂ موت کی آنکھ میں مکہ مار دیا تھا اور وہ اللہ تعالیٰ کے پاس شکایت لے کر گئے پھر بار انہیں ان کی طرف بھیجا گیا، کہتے ہیں دونوں توجیہہ پر حقیقتِ معنی بندۂ مومن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا لطف ومہربانی اور اس کی شفقت ہے،

کلا باذی کی اس ضمن میں کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس نے صفتِ فعل سے صفتِ ذات کے ساتھ تعبیر کیا یعنی تردید (یعنی کسی فعل کو پھیرنا، لوٹانا، واپس کرنا اور یہ فعل کی صفت ہے) سے تردد (یعنی دل کا متردد ہونا گویا یہ صفتِ ذات ہے) کے ساتھ، اور تردید کا متعلق بندے کے ضعف ونصب سے اختلافِ احوال کو بنایا حتی کہ زندگی بارے اس کی محبت موت کیلئے ہو جاتی ہے تو جب یہ حالت ہو جاتی ہے تو اس کی روح قبض کر لیتا ہے، کہتے ہیں کبھی اللہ تعالیٰ اپنے بندے کے دل میں اپنے ہاں نعمتوں کی طرف رغبت وشوق اور اپنی لقاء کا شوق پیدا کر دیتا ہے جس کے سبب وہ موت کا مشتاق ہو جاتا ہے چہ جائے کہ اسے ناگوار سمجھے تو اس میں خبر دی کہ اللہ اس سے کراہتِ موت زائل کر دیتا ہے تو جب اس کی موت کا لمحہ آتا ہے وہ اس کیلئے مشتاق وتیار ہوتا ہے، کہتے ہیں کبھی تَفَعَّلَ بمعنی فَعَّلَ آتا ہے جیسے تفکر بمعنی فکر اور تدبر بمعنی دبر اور تہدد بمعنی ھدد، بعض سے منقول ہے محتمل ہے کہ ترکیب الولی محتمل ہو کہ پچاس سال جئے اور اس کی مکتوب عمر ستر برس ہو تو جب اس عمر کو پہنچے تو بیمار ہو جائے تو اللہ سے عافیت کی دعا کی تو مثلا اس نے مزید بیس برس کیلئے اسے زندگی دی تو قدرِ ترکیب اور اجلِ مکتوب کی تردد کے لفظ کے ساتھ تعبیر کی، ابن جوزی نے ثانی سے اس طرح تعبیر کیا کہ یہ تردد ان فرشتوں کیلئے ہے جو روح قبض کرتے ہیں حق تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کی طرف مضاف کیا کیونکہ یہ تردد اس کے حکم سے ہے، کہتے ہیں یہ تردد اظہارِ کراہت سے ناشئ ہے، اگر کہا جائے جب اللہ نے فرشتہ کو روح قبض کرنے کا حکم دیا تو پھر وقوعِ تردد کیوں؟ جواب یہ ہے کہ تردد تب ہوتا ہے جب اس کا وقت اس کے لئے محدد نہیں کیا گیا ہوتا مثلا اگر حکم ملے کہ فلاں کی روح تب تک قبض نہ کرنا جب تک وہ اس پر راضی نہ ہو، پھر تیسرا احتمالی جواب یہ ذکر کیا کہ یہاں تردد کا معنی اس کے ساتھ لطف کا ہو سکتا ہے مثلا کہ فرشتہ قبض موخر کرے جب وہ قدرِ مومن اور اہلِ دنیا کیلئے اس کی عظیم منفعت ملاحظہ کرے تو احتراما (قبضِ روح کیلئے) ہاتھ نہ بڑھائے لیکن جب اللہ کا حکم یاد کرے تو اس کے امتثال سے کوئی چارہ کار نہ پائے،

چوتھا جواب یہ ذکر کیا کہ یہ خطاب ہمارے لئے ہے اس اسلوب کے ساتھ جو ہم سمجھتے ہیں جبکہ رب اس کی حقیقت سے منزہ ہے بلکہ یہ اس کے اس قول کی جنس سے ہے: (وَ مَنْ أَتَانِیْ یَمْشِی أَتَیْتُه هَرْوَلَةً) جیسے مثلا کوئی اپنے بیٹے کو تادیباً مارنا چاہتا ہے مگر اس کی محبت اس سے مانع ہے لیکن شفقت اس پر ابھارتی ہے تو وہ اس طرح ان کے مابین متردد ہو جاتا ہے، اگر معاملہ غیرِ والد مثلا معلم سے متعلق ہو تو اسے اس قسم کا تردد لاحق نہیں ہوتا بلکہ وہ تادیبی سزا دینے میں مبادرت کرے گا تو چاہا کہ ہمیں ولی کے لئے اپنی محبت کا بیان کرے تو تردد کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا، کرمانی نے ایک اور احتمال بھی ذکر کیا کہ مراد یہ ہو کہ مومن کی روح تأنّی اور تدریج کے ساتھ قبض کی جاتی ہے بخلاف باقی سب امور کے کہ وہ مجرد کلمۂ کُن کہنے سے دفعۃً سرعت کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

(یکرہ الموت و أنا الخ) ابن مخلد نے ابن کرامۃ سے آخر میں یہ اضافہ بھی کیا: (ولا بُدَّ له منه) یہ زیادت حدیثِ وہیب میں بھی ہے بیہقی نے الزہد میں سیدِ طائفہ جنید (بغدادی) سے نقل کیا کہ یہاں کراہت ان احوال کی مراد ہے جو مومن کو موت کی صعوبت وکرب کی شکل میں لاحق ہوتے ہیں نفسِ موت سے یہ کراہت نہیں کہ وہ تو اسے اللہ کی مغفرت ورحمت کی طرف وارد کرتی ہے،

بعض نے اس طرح سے تعبیر کیا کہ موت حتمِ مقضی (یعنی حتمی امر) ہے اور یہ روح کی بدن سے مفارقت ہے اور عموما یہ کام عظیم الم کے ساتھ تمام پذیر ہوتا ہے جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت عمرو بن عاص سے بوقتِ موت سوال کیا گیا (کہ آپ کیا محسوس کرتے ہیں، الکامل للمبرد میں ہے کہ یہ سوال ان سے ابن عباس نے کیا تھا) تو انہوں نے کہا گویا میں سوئی کے ناکہ (جتنی جگہ) سے سانس لے رہا ہوں اور گویا کانٹوں بھری شاخ میرے جسم (کے اندر) سے گزاری جارہی ہے، کعب (احبار) سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے ان سے موت کی کیفیت بارے سوال کیا تو انہوں نے بھی اسی قسم کا وصف بیان کیا تو جب موت کی یہ کیفیت ہے اور اللہ کو مومن کا تکلیف میں ہونا ناپسند ہے تو اس پر کراہت کا اطلاق کیا، یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مساءت طولِ حیات کی نسبت سے ہو کیونکہ یہ ارذل العمر کا باعث بنتی ہے، اور مخلوق اسفل سافلین کی صورت وشکل میں ہو جاتی ہے، کرمانی نے یہ بھی تجویز کیا کہ مراد ہو کہ مجھے اس کا موت کو ناپسند سمجھنا ناپسند ہے تو میں قبضِ روح میں اسراع نہیں کرتا تو اسے تردد کے ساتھ تعبیر کیا، الشیخ ابو الفضل بن عطاء کہتے ہیں اس حدیث میں ولی کے عظیم رتبہ کا بیان ہے کیونکہ وہ اپنی تدبیر سے اپنے رب کی تدبیر کی طرف چلا جاتا ہے اور خود اپنے آپ کے انتصار سے اللہ کی اس کے لئے انتصار اور اللہ کی پناہ میں آجاتا ہے، کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہے کہ کسی ایسے کیلئے جس نے اللہ کے ولی کو ایذاء دی پھر جلدی سے اس پر اس کے نفس، مال یا اولاد کی جہت سے کوئی مصیبت نہ آئی تو یہ حکم نہ لگایا جائے کہ وہ اللہ کے انتقام سے بچ نکلا ہے کہ ہوسکتا ہے کوئی ایسی مصیبت اس کی راہ تک رہی ہو جو ان مذکورہ مصیبتوں سے اشد ہو مثلا دین میں مصیبت، کہتے ہیں (افترضت علیہ) میں ظاہری فرائض مثلا نماز اور زکاۃ وغیرہ فعلی عبادات اور زنا وقتل وغیرہ محرمات اور باطنی امور بھی شامل ہیں مثلا علم باللہ، اس کی محبت، اس پر توکل اور اس کا خوف وخشیت وغیرہ، یہ افعال وتروک میں منقسم ہیں، کہتے ہیں اس میں ولی کے اللہ کے اسے مطلع کرنے کی وجہ سے مغیبات پر مطلع ہونا بھی ثابت ہوا اس آیت کا ظاہر اس کے لئے مانع نہیں: (عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَسُوْلٍ)[الجن: ۲۶-۲۷] کہ یہ بالتبعیۃ بعض اتباع کے اس میں دخول وشمول سے مانع نہیں جیسے ہم مثلا کہہ لیتے ہیں: (ما دخل علی الملك الیوم إلا الوزیر) (یعنی آج بادشاہ کے پاس سوائے وزیر کے کوئی نہیں گیا) حالانکہ معلوم ہے کہ لازما کئی خدم وحشم اس کے پاس داخل ہوئے ہوں گے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہاں رسول کیلئے وصفِ مستثنیٰ اگر اس چیز میں ہے جو اس کے رسول ہونے کی خصوصیت سے متعلق ہے تب اس کے اتباع میں سے اس میں کسی کی مشارکت نہیں مگر اسی سے بصورتِ دیگر ان کی کہی بات محتمل ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں باب التواضع میں اس حدیث کا دخول اشکال کا باعث ہے حتی کہ داؤدی نے کہا اس حدیث کا تواضع سے کوئی تعلق نہیں، بعض نے کہا سابقہ باب میں اس کا نقل کرنا مناسب تھا جو اللہ تعالیٰ کی طاعت میں مجاہدہ نفس کی بابت تھا، اسی کے ساتھ بیہقی نے الزہد میں اپنے ترجمہ کا یہ عنوان لکھا: (فصل فی الاجتهاد فی الطاعة وملازمة العبودیة) بخاری کی طرف سے کئی وجوہ سے جواب دیا گیا ایک یہ کہ نوافل کے ساتھ تقرب الی اللہ نہیں ہوتا مگر اللہ کیلئے نہایت تواضع کے ساتھ اور اس پر توکل کرتے ہوئے، اسے کرمانی نے ذکر کیا، دوم یہ کہ ترجمہ (کنت سمعه) اور تردد سے مستفاد ہے، یہ بھی کرمانی نے نقل کیا بقول ابن حجر اسی سے تیسرا جواب یہ ملتا ہے اور مجھے ایک چوتھا بھی سوجھا ہے کہ ترجمہ (مَنْ عادی لی ولیا) کے لازم سے مستفاد ہے کیونکہ یہ معاداتِ اولیاء سے زجر اور ان کی موالات کو مستلزم ہے اور تمام اولیاء کی موالات نہایت تواضع ہی سے متاتی ہوتی ہے کہ ان میں سے

کچھ اشعث واغبر (یعنی ظاہری لحاظ سے پراگندہ حال) ہوں گے، تواضع کی ترغیب وتحریض میں کئی احادیث وارد ہیں ان میں عیاض بن حمار کی مرفوع حدیث کہ: (إنَّ الله تعالىٰ أوحىٰ إلىَّ أنْ تَوَاضَعُوا حتى لا يَفْخَر أحدٌ علىٰ أحدٍ) اسے مسلم اور ابو داؤد وغیرہ نے تخریج کیا اسی طرح حضرت ابوسعید سے مروی یہ مرفوع حدیث: (مَنْ تَوَاضَعَ لِلّٰهِ رَفَعَهُ حتى يَجْعَلَهُ فى أعْلىٰ عِلِّيِّيْن) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔

علامہ انور (فاشتد ذلك على المسلمين) کے تحت لکھتے ہیں یعنی انہیں اس بات سے دکھ لگا اور تنگی محسوس کی، کہتے ہیں یہی آپ کے فرمان: (فقيه واحد أشدُّ على الشيطان) کا معنی ہے یعنی شیطان کیلئے ایک بھی فقیہ کا وجود باعثِ آزار ہے تو شدت کا معنی اس پر غلبہ نہیں، (من عادى لى وليا) کی بابت کہتے ہیں (من عادىٰ لى) کہا (ولياً لى) نہیں، اس میں شانِ عداوت کی تفخیم ہے کیونکہ اس میں ایذان ہے کہ ولی سے دشمنی کرنا گویا اللہ کی دشمنی مول لینے کے مترادف ہے بخلاف ثانی ترکیب کے، (لا يزال عبدى يتقرب إلَيَّ بالنوافل) کی بابت کہتے ہیں یہاں قرب بالنوافل اور قرب بالفرائض بارے صوفیاء کی ایک بحث ہے کہ دونوں میں سے افضل کونسا ہے! کہتے ہیں قرب بالنوافل میں عامل اللہ کیلئے جارحہ (یعنی عضو) بن جاتا ہے جبکہ ثانی میں اللہ سبحانہ وتعالی بندے کیلئے جارحہ بن جاتا ہے اس لئے کہ فرائض اللہ کی جانب سے بندوں پر مفروض ہیں تو ان کیلئے ان کی بجا آوری سے کوئی چارہ کارنہیں تو وہ اس میں ایسے ہیں جیسے آدمی کا عضو ہو جہاں تک نوافل ہیں تو انسان ان کی بجا آوری رضا کارانہ کرتا ہے بغیر اس پر عزم کے تو جب ان کے ساتھ اللہ کی طرف متقرب ہوتا ہے تو اللہ اس کے لئے کالجارحہ ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں جہاں تک اللہ تعالی کا بندے کیلئے جارحہ ہونا ہے قرب بالنوافل کے ساتھ تو یہ نصِ حدیث ہے اور جوانہوں نے قرب بالفرائض کی بابت ذکر کیا تو حدیث میں اس کے لئے کوئی لفظ نہیں البتہ انہوں نے اس کا اخذ بالمقابلہ کیا ہے! میرے لئے متعین یہ ہے کہ قرب فی الفرائض ازید واکمل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کیلئے محبوبیت کا اول الامر سے جالب ہے بخلاف قرب بالنوافل کے کہ اس سے تدریجاً محبوبیت حاصل ہوتی ہے اگرچہ انتہاء میں اس کا ثمرہ بھی محبوبیت ہی ہے لیکن نوافل کے ذریعہ جس کا حصول آخراً ہوتا ہے وہ فرائض کے ذریعہ اولاً ہی حاصل ہے تو دونوں پھر برابر کیسے ہو سکتے ہیں، اسی طرف حدیث کے الفاظ مرشد ہیں کہ فرائض بارے کہا : (ما تقرب إلَيَّ عبدِى أحبَّ إلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عليه) تو اپنے مفروض کو شروع ہی سے اپنا احَبّ بنایا اور اس کا ثمرہ قرب کیا بخلاف نوافل کے کہ ان سے قرب (کا حصول) تدریجی ہے بندہ بالتدریج اس کی طرف بڑھتا ہے اگر چہ فی الجملہ نتیجہ ایک سا ہے یعنی حصولِ محبوبیت،

(فكنت سمعه الذى يسمع به) کی بابت لکھتے ہیں ذہبی میزان میں اس پر گزرے اور لکھا اگر جامع (یعنی جامع بخاری) کی ہیبت نہ ہوتی تو میں اس (حدیث کے نقل کرنے) پر (تعجباً) سبحان اللہ کہتا، کہتے ہیں ذہبی نے علم منطق کا تعلم نہیں کیا تھا میں کہتا ہوں جب حدیث (سند کے لحاظ سے) صحیح ہو تو انہیں سر آنکھوں پر رکھنا چاہئے اگر چہ اس کا کچھ حصہ انہیں سمجھ نہ آئے یہ کام وہ اس کے اصحاب کے سپرد کر دیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ جرح کرنے لگ جائیں، علمائے شریعت نے لکھا اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کے اعضاء اللہ کی رضا کے تابع ہو جاتے ہیں اور اب انہیں کاموں کیلئے حرکت میں آتے ہیں جو اللہ کی رضا کا سبب بنتے ہیں تو جب اس کی سمع، بصر اور سب جوارح کی غایت اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے تب یہ کہنا صحیح ہوا کہ وہ نہیں سنتا مگر اس کے لئے، نہیں کلام کرتا مگر اس کے لئے تو

گویا اللہ تعالیٰ ہی اس کی سمع و بصر بن گیا ہے، میں کہتا ہوں یہ حقِ الفاظ سے عدول ہے کیونکہ (کنت سمعه) بصیغۂ متکلم ہے اور اس امر پر دال ہے کہ متقرب بالنوافل سے کچھ باقی نہیں رہا بجز اس کے جسد و شبح (یعنی ظاہری قالب) کے اور متصرف اس میں فقط الحضرۃ الالہیۃ ہے اسی کو صوفیاء نے فناء فی اللہ سے تعبیر کیا ہے یعنی اپنے نفس کے دواعی سے منسلخ ہوں حتی کہ (یہ صورت ہو جائے گویا وہی) اس میں متصرف ہیں، کہتے ہیں اس حدیث میں نظریہ وحدت الوجود کی طرف ایک لمعہ (یعنی اشارہ) ہے، شاہ عبد العزیز کے عہد تک ہمارے مشائخ اس مسئلہ کے ساتھ مشغوف رہے ہیں لیکن میں اس بارے متشدد نہیں ہوں، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کوئی حرج نہیں کہ یہاں ہم تجلی کی بحث کی طرف پلٹیں اگر چہ کئی مرتبہ اس کا ذکر کیا ہے تو جانو کہ تجلی ضروب و امثال ہیں جو اللہ اور بندے کے درمیان ایک نوع کا تعلق ہے اس کی ذات کی معرفت کیلئے تو یہ مخلوق ہے اسی کا نام رؤیت الرب پڑا یہ جیسا کہ قرآن نے حضرت موسیٰ کے قصہ میں ذکر کیا: (فَلَمَّا جَاءَ هَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ) تو اس وقت مرئی اور مُشاہَد بجز آگ کے کچھ اور نہ تھا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اس میں تجلی ڈالی تو کہا: (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) میں نے سارے قرآن میں اس سے بڑھ کر کوئی موہم لفظ نہیں دیکھا غور کرو کیونکر اور کیسے آگ سے یہ آواز سنی کہ (إِنِي أنا الله) تو وہ آگ تھی پھر اللہ کا یہ کہنا بھی صحیح ہوا، تو دیکھنے میں متکلم وہ درخت تھا لیکن اس تکلم کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا اس لئے کہ جب حق تعالیٰ نے اس میں تجلی ڈالی تو وہ درخت ہی اس کی معرفت کا ایک واسطہ ہو گیا تو متجلیٰ فیہ خود متجلی کے حکم میں ہوا ایک طرح کی تجرید کے ساتھ ! تو پہلے ہم نے کہا کہ تجلی میں مرئی صرف صور ہوتی ہیں اور مرئی ذات ہے، اللہ نے اس وقت آگ میں تجلی اس لئے ڈال دی تھی کہ حضرت موسیٰ اس کے حاجت مند تھے اگر اس دم کسی اور شئ کے حاجت مند ہوتے اور اس کی طرف جا رہے ہوئے تو اس میں یہ تجلی ڈالی گئی ہوتی (فَرَآهُ نارا و هو نُورٌ في الملوك و في العَسَس لو جاءَ يَطْلُبُ غيرَهُ لَرَ آهُ فيه و مَا انتَكَس) (یعنی حضرت موسیٰ نے درخت میں جس نار کو دیکھا وہ اصل میں نور تھا اگر کسی اور چیز کے پاس گئے ہوتے تو اسے اس میں دیکھتے) تو میرے نزدیک اس طرح کی احادیث مسئلہ تجلی کی طرف راجع ہیں اگر تم کما حقہ تجلی کا معنی سمجھ چکے اور اس کے مَبلغ کو پا چکے ہو تو ان منصوب امثال و صور کو چھوڑ و اور اپنے رب کی طرف دھیان دو، تو جب درخت میں سے یہ آواز آسکتی ہے کہ میں اللہ ہوں تو نوافل کے ساتھ تقرب حاصل کرنے والے کی اللہ تعالیٰ سمع و بصر کیوں نہیں ہو سکتا ؟ پھر کیسے نہ ہو جبکہ ابن آدم کی تو تخلیق ہی رحمٰن کی صورت پر ہوئی ہے وہ حضرت موسیٰ کے اس درخت سے کمتر نہیں ہو سکتا، (یہاں حاشیہ میں مولانا بدر عالم لکھتے ہیں جب تجلی امورِ الٰہیہ سے متعلق ہے تو میں نے اس میں عنانِ قلم روکا ہے تا کہ کہیں رطب و یابس جمع نہ کر دوں اور اس امر کا اہتمام کیا ہے کہ صرف وہی الفاظ ذکر کروں جو حدیث میں آئے ہیں مگر اس کے باوجود کچھ ایسا مجھ سے سرزد ہوا ہے کہ اللہ سے معافی کا خواستگار ہوں تو ضروری ہے کہ ان مباحث میں بنظر تحقیق تامل کیا جائے، یہ فقط ظاہری علوم سے منحل نہیں ہوتے صوفیہ کی کتب کی مراجعت کی بھی ضرورت ہے کہ ہر فن کے (الگ الگ) رجال ہیں تم انہیں بے کار مت سمجھو، میں جہلاء کے خوف سے ان باتوں کو تحریر نہ کرنا چاہتا تھا پھر ارادہ بنا کہ انہیں بھی احاطہ تحریر میں لے آؤں شائد (تمثیل نبوی کے بمصداق) کوئی سو میں سے ایک راحلہ اونٹ نکل آئے اور کئی مبلَّغ سامع سے اوعیٰ ہوتے ہیں اور کلمۂ حکمت حکیم کی ضالہ [یعنی گمشدہ چیز] ہے تو حکیم قاری سے گزارش ہے کہ وہ اس ضالہ کو مجھ سے سنبھال لے اور مجھے اپنی نیک دعاؤں میں یاد رکھے)

مولانا انور (و ما ترددت عن شيء أنا فاعله) کی بابت تحریر کرتے ہیں بلا شبہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تردد محال ہے لیکن یہاں اس کا ورود بندوں کی شانِ خاطر کے طور پر ہے تا کہ وہ جان لیں کہ ان کے رب کے ہاں ان کی کیا قدر ہے اس قسم کے موضع کیلئے ان کے عالم میں یہی لفظ ہے تو ان کے حسبِ عرف سے استعمال کیا، یہ جلی من النظر کے لحاظ سے ہے جہاں تک تدقیقِ نظر کی بات ہے تو بظاہر اللہ کا التفات دو باہم متعارض امور کی طرف ہے تو یہی تردد سے مراد ہے اور یہ اسی بارے تعبیر ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ اولا بندے کو فوت کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے پھر موت سے اس کے ملال کی طرف جبکہ یہ ابدی امر ہے گویا یہ عبد کیلئے مادہ تردد ہے انسان وہاں متردد ہوتا ہے جہاں کئی جہات باہم متعارض ہوں اور کسی ایک کی ترجیح اس کے لئے سانح نہ ہو تو لامحالہ اسے تردد لاحق ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ تردد سے بری ہے لیکن لفظاً اسی کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ بندوں کے ہاں یہ اس کا مادہ ہے، بعبارتِ دیگر انسان موت کو ناگوار سمجھتا ہے ادھر فرشتۂ موت آن کھڑا ہے کہ اس کی روح قبض کرے تو ایک تصادم و تقابُل کی سی صورتحال درپیش ہے جسے تردد کا نام دیا گیا ہے وگرنہ اللہ کی نسبت سے کوئی تردد نہیں وہ فَعَّالٌ لِمَا یشاء اور حَاکِمٌ لِمَا یُرِید ہے پھر یہ صورتحال مواطنِ تحتانیہ میں ہے جہاں تک فی الفوق کا تعلق تو ایسی کوئی شیٔ نہیں جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ بلاء آسمان سے نازل ہوتی اور صدقہ اس کی طرف چڑھتا ہے تو قیامت تک یہ دونوں باہم متصارع (یعنی گتھم گتھا) رہتے ہیں تا کہ یہ نازل نہ ہو اور وہ اوپر نہ چڑھے أو کما قال تو امعانِ نظر کرو کیا ظاہراً یہ اس بات کا موہم ہے کہ صدقہ تقدیر کی کوئی شیٔ پلٹا دیتا ہے؟ تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ ٹکراؤ کی یہ صورت صرف عالمِ اسباب میں ہے تیرے رب کے ہاں تو قلم اب خشک ہو چکی ان سب کی کتابت کے بعد جو ہونے والے ہیں اور پہلے ہی سے معلوم تھا کہ فلاں بلاء صدقہ کی وجہ سے ٹال دی جائے گی (یعنی یہ بھی تقدیر کا ہی حصہ ہے) تو اسی طرح رب کے ہاں کسی بابت بھی اصلاً تردد کا وجود نہیں لیکن جب مادہ تردد وہ چیزیں ہی جہاں کئی جہات باہم متجاذب ہوں اور یہ ہمارے ہاں کا امرِ واقع ہے تو اسی موضع کے لحاظ سے اسے تردد سے تعبیر کیا۔

39 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ

(فرمانِ نبوی میں اور قیامت ایسے۔ آگے پیچھے۔ ہیں جیسے یہ دو انگلیاں)

﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: قیامت کا معاملہ آنکھ کے جھپکنے کی مانند ہوگا یا اس سے بھی جلدی بے شک اللہ ہر شیٔ پہ قادر ہے)

ابو البقاء عکبری اعراب المسند میں لکھتے ہیں (و الساعة) میں ساعۃ نصب کے ساتھ اور واو بمعنی (مع) ہے، کہتے ہیں اگر اسے پیش کے ساتھ پڑھیں تو معنی فاسد ہوگا کیونکہ (بُعِثَتْ الساعة) نہیں کہا جاتا اور نہ یہ موضع رفع میں ہے کیونکہ ابھی اس کا وجود کہاں؟ دوسروں نے دونوں طرح جائز کہا ہے بلکہ عیاض نے جزم کیا کہ رفع احسن ہے اور یہ (بعثت) میں ضمیرِ مجہول پر معطوف ہے، کہتے ہیں نصب بھی جائز ہے ابو البقاء کی مذکورہ توجیہ ذکر کی اور یہ اضافہ بھی کیا کہ یا ضمیر پر جس پر حال دال ہے نحو (فانتظروا) جیسے (جاء البرد و الطيالسة فاستعدوا) جیسی امثلہ میں مقدر مانا گیا ہے، بقول ابن حجر اس علت کا جواب جو ابو البقاء نے ذکر کی، یہ ہے کہ اولا (بُعِثْتُ) اس معنی کو متضمن ہے جو ارسالِ رسول اور مجیٔ ساعۃ کو جمع کرتا ہے نحو (جئت) ثانی (کہ ابھی اس کا

وجود کہاں) کا جواب یہ ہے کہ اس کے تحققِ مجئ میں مبالغہ کرتے ہوئے اسے بمنزلہِ موجود منزل کیا، نصب کی ترجیح تفسیر سورۃ والنازعات میں گزری فضیل بن سلیمان عن ابو حازم کی روایت میں مذکور: (بُعِثْتُ و الساعة) کے الفاظ کرتے ہیں یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ واو برائے معیت ہے۔

(و ما أمر الساعة الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں (قدیر) تک مذکور ہے، سب کے ہاں یہ بغیر فصل کے حدیث پر معطوفاً ہی مذکور ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ حدیث کا بقیہ ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ (و قول الله عز وجل) مقدر ہے بعض نسخ میں یہ ثابت بھی ہے، بخاری سابقہ باب میں مذکور حدیث جس میں موت کا ذکر تھا، سے استطر اداً قربِ قیامت کے ذکر پر مشتمل حدیث لائے جو ہر شئ کے فانی ہونے پر دال ہے، یہ ان کی لطیف ترتیب کی ایک مثال ہے اس کے تحت تین صحابیوں سے مروی تین روایات نقل کیں جن میں ایک سیاق ذکر ہوا البتہ حدیثِ سہل وابو ہریرہ میں زیادتِ اشارت بھی ہے۔

- 6503 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ هَكَذَا وَيُشِيرُ بِإِصْبَعَيْهِ فَيَمُدُّ بِهِمَا

. طرفاه 4936، 5301 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص: ۷۰۰)

(عن سهل) سفیان عن ابی حازم کی روایت میں تصریحِ سماع ہے جو کتاب اللعان میں گزری ہے۔ (بعثت أنا و الساعة) یہاں ساعۃ سے مراد روزِ قیامت ہے ساعۃ کا اصل معنی (قطعة من الزمان) ہے (یعنی زمانہ کا ایک قطعہ) اہلِ میقات کی اصطلاح میں دن ورات کے چوبیس اجزاء میں سے ایک جزو ہے (یعنی ایک گھنٹہ) اس کا مثل حضرت جابر کی مرفوع حدیث میں ہے جس میں فرمایا: (یوم الجمعة اثنتا عشرة ساعة) کتاب الجمعۃ میں اس روایت کی تبیینِ حال کر چکا ہوں حدیث میں اس کا اطلاق قرنِ صحابہ کے اختتام پر ہوا ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ اعراب آ کر نبی اکرم سے قیامت کے بارہ میں پوچھتے تو آپ ان کے سب سے کم عمر شخص پر نظر ڈالتے اور فرماتے اگر یہ زندہ رہا تو اسے بڑھاپا آنے سے پہلے تمہاری قیامت قائم ہو جائے گی (بہت بلیغانہ جواب تھا جس کی تشریح اس کے مقام پر گزری) ان کی حدیثِ انس میں بھی اس کا نحو ہے ایک انسان کی موت پر بھی اس کا اطلاق ہوا۔ (کهاتين) نسخہِ کشمیہنی کی حدیثِ سہل میں یہی ہے دیگر میں (کهاتين هكذا) ہے سفیان کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (هذه من هذه أو كهاتين) مسلم کی یعقوب بن عبد الرحمٰن عن ابی حازم سے روایت میں ہے: (بعثت أنا و الساعة هكذا) فضیل کی روایت میں ہے: (قال بإصبعيه هكذا)۔

(و يشير بأصبعيه الخ) سفیان کی روایت میں تھا کہ سبابہ اور وسطی کو باہم ساتھ ملایا فضیل اور یعقوب کی روایتوں میں ہے: (بالوسطى و التى تلى الإبهام) اسماعیلی کی عبد العزیز بن ابی حازم عن ابیہ سے روایت میں ہے: (و جَمَعَ بين أصبعيه و فَرَّقَ بينهما شيئا) (یعنی دو انگلیوں کو ساتھ ملایا اور درمیان میں کچھ فرق رکھا) ابن جریر کے ہاں ابوضمرہ عن ابو حازم سے روایت میں ہے کہ وسطی اور انگوٹھے کے ساتھ والی انگلی کو ایک دوسری کے ساتھ ملایا اور فرمایا: (و ما مثلى و مثل الساعة إلا كفرسَىْ رِهَان) (یعنی میری اور قیامت کی مثال ایسے جیسے دو گھوڑوں میں دوڑ لگی ہو) اس کا نحو حدیثِ بریدہ میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (

بعثت أنا و الساعة إنْ كادَتْ لَتَسبقُنِي) (یعنی میں اور قیامت اتنا ساتھ ساتھ بھیجے گئے ہیں کہ قریب تھی کہ وہ مجھ سے قبل آ جائے) اسے احمد اور طبری نے نقل کیا اس کی سند حسن ہے! مستورد بن شداد کی روایت میں ہے: (بعثت فی نفس الساعة سَبقتُها كما سَبقَتْ هذهِ لِهٰذهِ، لأصبعيه السبابة و الوسطى) (یعنی میں اور قیامت ایک ہی زمانہ میں بھیجے گئے میں بس اتنا اس سے آگے ہوں جتنا یہ اس سے، انشتِ شہادت اور درمیانی انگلی کی طرف اشارہ کیا) اسے ترمذی اور طبری نے تخریج کیا۔ (فی نفس) فائے مفتوح کے ساتھ، یہ قرب سے کنایہ ہے یعنی میں اس کے تنفس کے وقت مبعوث کیا گیا ہوں (یعنی جب اس کا سانس جاری ہونے کو ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ عام مؤرخین کے خیال کے برعکس تخلیقِ آدم کو بارہ یا دس ہزار سال نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ عرصہ بیت چکا ہے کیونکہ ہمارے نبی اقدس کو چودہ سو سے زیادہ برس ہو گئے اور ابھی قیامت کا پتہ نہیں جبکہ آپ فرما رہے ہیں کہ وہ اور میں ساتھ ساتھ بھیجے گئے ہیں) اس کا مثل ابو جُبیرہ انصاری کی اشیاخِ انصار سے روایت میں ہے جسے طبری نے نقل کیا انہوں نے اسے ابو جبیرہ سے مرفوعا بھی ایک دیگر سیاق کے ساتھ نقل کیا ہے، آگے اس کا ذکر آئے گا۔

- 6504حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ هُوَ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ وَأَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ (سابقه)

(و أبی التَّيَّاح) ان کا نام یزید بن حمید تھا مسلم کے ہاں خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں ہے کہ میں نے قتادہ اور ابو تیاح کو سنا، دونوں حضرت انس سے بیان کرتے تھے تو یہی حدیث ذکر کی آخر میں: (هكذا و قرَنَ شعبةُ المسبحة و الوسطىٰ) مزاد کیا اسے انہوں نے ابن عدی عن شعبہ عن حمزہ ضبی و أبی التیاح کے طریق سے بھی اس کا مثل نقل کیا، یہ شعبہ پر اختلاف نہیں بلکہ انہوں نے ان تینوں مشائخ سے اس کا سماع کیا ہے تو کبھی سب سے اور کبھی بعض سے اس کی تحدیث کیا کرتے تھے، اسے اسماعیلی نے عاصم بن علی عن شعبہ سے روایت کرتے ہوئے تینوں کے نام ذکر کئے، مسلم کے ہاں غندر عن شعبہ عن قتادہ (حدثنا أنس) سے بخاری کی روایت کی مانند ہے اور مزید یہ بھی: (قال شعبة و سمعت قتادة يقول فی قصصه كفضل إحداهما على الأخرىٰ) تو میں نہیں جانتا کیا اسے حضرت انس سے ذکر کیا یا خود ان کا یہ قول ہے، اسے طبری نے اسی طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فلا أدرى أ ذكره عن أنسٍ أو قاله هو) عاصم بن علی کی روایت میں یہ بھی ہے: (هكذا و أشار بأصبعيه الوسطى و السبابة) اس میں ہے: (و كان يقول يعنى قتادة كفضل إحداهما على الأخرىٰ) بقول ابن حجر اسے حضرت انس کی روایت کے کسی طریق میں نہیں دیکھا اسے مسلم نے معبد بن ہلال اور طبری نے اسماعیل بن عبید اللہ عن انس سے نقل کیا ہے اس میں بھی یہ موجود نہیں ہاں یہ زیادت طبری کی ابو جبیرہ بن ضحاک کی مرفوع روایت میں موجود ہے۔

اسے مسلم نے (الفتن) میں نقل کیا۔

- 6505حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ يَعْنِي إِصْبَعَيْنِ - تَابَعَهُ إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ (ايضاً)

ابوبکر سے مراد ابن عیاش ہیں غیرِ ابی ذر میں نسبت مذکور ہے ابو صالح سے مراد ذکوان ہیں سند کے سب رواۃ کوفی ہیں۔ (کھاتین الخ) اصل میں یہی ہے، ابن ماجہ کی ھناد بن سدی عن ابوبکر بن عیاش سے روایت میں ہے: (و جمع بین أصبعیه) طبری نے ہناد سے یہ الفاظ نقل کئے: (و أشار بالسبابة و الوسطی) بجائے (یعنی أصبعین) کے، اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن ہناد سے: (هذه من هذه یعنی أصبعیه) نقل کیا، انہی کی ابو طالب عن دوری سے روایت میں ہے: (و أشار أبوبکر بأصبعیه السبابة و التی تلیها) یہ دال ہے کہ طبری کی روایت میں ادراج ہے یہ زیادت مرفوع روایت میں بھی ثابت ہے لیکن حدیثِ ابو ہریرہ سے جیسا کہ ذکر ہوا اسے طبری نے حضرت جابر بن سمرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (کأنی أنظر إلی أُصْبَعَیْ رسولِ الله ﷺ و أشار بالمسبحة و التی تلیها وھو یقول بعثت الخ) ان کی ان سے ایک روایت میں ہے: (و جمع بین أصبعیه السبابة و الوسطی) سبابہ اور مسبحہ ایک ہی انگلی کے دو نام ہیں مسبحہ اس لئے کہا گیا کہ تشہد میں تہلیل کے وقت (یعنی أشهد أن لا إله الخ پڑھتے ہوے) اسے حرکت دیتے ہیں اور تسبیح کے وقت اس کے ساتھ اشارہ کرتے ہیں، اشارہِ توحید دیتے ہوئے۔

(تابعه إسرائیل) یعنی ابن یونس بن ابو اسحاق۔ (عن أبی حصین) یعنی اسی سند و متن کے ساتھ، اسے اسماعیلی نے عبید اللہ بن موسی عن اسرائیل کے طریق سے ان کی سند کے ساتھ نقل کیا اور کہا ہناد عن ابی بکر بن عیاش کی روایت کے مثل، اسماعیلی کہتے ہیں قیس بن ربیع نے بھی ابو حصین سے ان دونوں کی متابعت کی عیاض وغیرہ نے کہا اس حدیث کے ساتھ اس کے اختلافِ الفاظ پر اپنی بعثت اور قیامِ قیامت کے مابین قلتِ مدت کا اشارہ دیا ہے اور تفاوت یا تو مجاورت میں ہے یا دونوں کے درمیان قدر میں، اس کی تائید یہ الفاظ کرتے ہیں: (کفضل إحداهما علی الأخری) بعض نے کہا یہ کہا جانا متجہ ہے کہ اگر مراد اول (یعنی مجاورت) ہوتا تو (اب تک) قیامت قائم ہو چکی ہوتی کہ ایک انگلی دوسری کے ساتھ متصل ہے، ابن تین لکھتے ہیں (کھاتین) کے معنی میں اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا جو سبابہ اور وسطی کے مابین طول کا فرق ہے، بعض نے کہا مراد یہ کہ آپ کے اور قیامت کے درمیان کوئی اور نبی نہیں، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں حاصلِ حدیث امرِ قیامت کی تقریب اور اس کی سرعتِ مجیٔ ہے، کہتے ہیں روایتِ نصب پر تشبیہ انضمام کے ساتھ واقع ہے جبکہ رفع پر تفاوت کے ساتھ، بیضاوی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ قیامِ قیامت پر آنجناب کی بعثت کا تقدم ان دو انگلیوں میں سے ایک کی دوسری پر فضیلت کی نسبت کی مانند ہے، بعض نے کہا مراد آپ کی دعوت کا استمرار ہے ایک کا دوسرے سے افتراق نہ ہوگا (یعنی قیامت تک اسلام باقی رہے گا) جیسے یہ دونوں انگلیاں ایک دوسری سے مفترق نہیں، طیبی نے بیضاوی کی توجیہ کو ترجیح دی ہے مستورد کی اس میں زیادت کے ساتھ، قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں اس حدیث سے مراد امرِ قیامت کی تقریب ہے اس کے اور دوسری حدیث میں آپ کے اس قول: (ما المسؤول عنها بأعْلَمَ مِنَ السائل) کے مابین منافات نہیں کہ حدیثِ باب سے مراد یہ کہ آپ کے اور قیامت کے درمیان کوئی اور نبی نہیں جیسے سبابہ اور وسطی کے درمیان کوئی انگلی نہیں، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اس کے وقت کا علم ہو لیکن سیاق سے اس کا قرب مترشح ہے اور یہ کہ اس کی اشراط متتابع (یعنی پیدر پے آنے والی) ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا) [محمد: ۱۸] ضحاک کہتے ہیں قیامت کی اولِ اشراط بعثتِ محمد یہ ہے اور دیگر اشراط پر اس کے

تقدم میں حکمت غافلوں کا ان کی غفلت سے بیدار کرنا اور توبہ و استعداد پر انہیں رغبت دلانا ہے
کرمانی لکھتے ہیں کہا گیا کہ اس کا معنی قربِ مجاورت کا اشارہ ہے بعض نے طول کے اعتبار سے دونوں کا باہمی تفاوت قرار دیا اس پر قولِ اول میں نظر عرض کی طرف ہے بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، اس کے اور اس آیت کے درمیان کوئی تعارض نہیں: (إِنَّ اللّٰهَ عِندَهُ عِلۡمُ السَّاعَةِ)[لقمان: ۳۴] کیونکہ اس کے قرب کا علم اس کے قیام کے معین وقت کے علم کو مستلزم نہیں، بعض نے کہا معنائے حدیث یہ ہے کہ میرے اور قیامت کے درمیان کوئی اور (نبی) نہیں یہ مجھ سے اس طرح ملی ہوئی ہے جیسے سبابہ وسطیٰ سے، عیاض لکھتے ہیں بعض نے اس کی تاویل میں دنیا کی باقی ماندہ مدت بیان کرنے کی کوشش کی کہ دونوں انگلیوں کے مابین نسبت گزرے زمانوں اور باقی ماندہ مدت کی نسبت کی مانند ہے اور یہ کہ مجموعی مدتِ دنیا سات ہزار سال ہے ان کا استناد ایسی اخبار سے ہے جو صحت کے ساتھ ثابت نہیں انہوں نے اس امت کی باقی ماندہ مدت کے بارہ میں ابوداؤد کی نقل کردہ روایت پیش کی جس میں نصف یوم مذکور ہے اور اسے پانچ سو برس کے ساتھ مفسر کیا اس میں آدھے دن کا اضافہ کر دیا گیا تو اس سے اخذ ہوا کہ جو باقی ہے وہ (نصف سبع) ہے اور یہ سبابہ اور وسطی کے باہمی طول سے قریب ہے، کہتے ہیں اس کی عدم صحت تو ثابت ہوگئی ہے کہ پانچ سو برس سے زیادہ گزر گئے ہیں، ابن عربی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ وسطی سبابہ سے ساتویں حصے کے آدھا حصہ کے بقدر لمبی ہے اور یہی اس امت کی عمر ہے، کہتے ہیں یہ بعید ہے کیونکہ دنیا کا جب آغاز ہی معلوم نہیں تو پھر کیونکر یہ بات کہی جا سکتی ہے درست یہی ہے کہ اس قسم کی بحث میں نہ پڑا جائے! بقول ابن حجر سب سے قبل یہ حساب کتاب ابوجعفر بن جریر طبری نے پیش کیا انہوں نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ابن عباس سے نقل کیا کہ دنیا آخرت کے جمعوں (یعنی ہفتوں) میں سے ایک جمعہ ہے (جسکی کل مدت) سات ہزار برس ہے، چھ ہزار اور ایک سو سال گزر چکے ہیں اسے انہوں نے یحیی بن یعقوب عن حماد بن ابی سلیمان عن سعید بن جبیر عنہ کے طریق سے نقل کیا، یحیی جو ابو طالب قاص (یعنی قصہ گو) انصاری ہیں بخاری نے انہیں منکر الحدیث قرار دیا ہے ان کے شیخ جو فقیہِ کوفہ تھے، میں بھی مقال ہے پھر طبری نے کعب احبار سے نقل کیا کہ دنیا کی عمر چھ ہزار سال ہے وہب سے بھی اس کا مثل نقل کیا مزید یہ بھی کہ پانچ ہزار اور چھ سو برس گزر چکے ہیں پھر ان دونوں اقوال کی تضعیف کر کے ابن عباس کے قول کو راجح قرار دیا، صحیحین میں موجود ابن عمر کی مرفوع حدیث ذکر کی جس میں فرمانِ نبوی ہے کہ سابقہ امم کی آجال کے نسبت تمہاری اجل ایسے ہے جیسے عصر تا مغرب کا درمیانی وقت، مغیرہ بن حکیم عن ابن عمر سے یہ الفاظ نقل کئے: (ما بقي لأمتي من الدنيا إلا كمقدار إذا صلّيت العصر) (یعنی میری امت کیلئے اتنا زمانہ ہی باقی ہے جیسے مثلاً عصر پڑھ لی ہو) مجاہد عن ابن عمر سے منقول ہے کہ ہم نبی اکرم کے پاس بیٹھے تھے اور سورج قعیقعان پر عصر کے بعد مرتفع تھا تو فرمایا سابقہ اقوام کی اعمار کے مقابلہ میں تمہاری عمر ایسے ہی ہے جیسے باقی ماندہ دن بنسبت اس وقت کے جو گزر چکا ہے، اسے احمد نے بھی حسن سند سے نقل کیا پھر حضرت انس کی یہ حدیث نقل کی کہ ایک دفعہ ہمیں نبی اکرم نے تقریر فرمائی اور سورج غروب ہونے کے قریب تھا، ابن عمر کی حدیثِ اول کی مانند ذکر کیا، ابوسعید سے بھی بالمعنی یہی روایت کیا اس کی سند میں علی بن جدعان ضعیف راوی ہے اسی طرح حضرت انس کی سند میں بھی موسی بن خلف ضعیف ہیں، دونوں کے مابین تطبیق دی جس کا حاصل یہ ہے کہ (بعد صلاة العصر) کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ عصر کے وسط وقت میں اس کی ادائیگی کر کے یہ تقریر فرمائی تھی

بقول ابن حجر یہ تاویل حدیثِ انس وابوسعید کے سیاق سے بعید ہے، ابن عمر کی حدیث صحیح اور متفق علیہ ہے لہذا وہی معتمد ہے اس کے بھی دو محمل ہیں ایک یہ کہ تشبیہ سے مراد تقریب ہے اس میں حقیقتِ مقدار مراد نہیں تو اس طرح وہ حضرات انس اور ابوسعید کی حدیثوں کے سیاق کے مجتمع ہوگی اگر وہ ثابت ہوں، ثانی یہ کہ ظاہر پر اسے محمول کیا جائے تو حدیثِ ابن عمر اپنی صحت کے باوصف مقدم کی جائے اور اس طرح اس میں دلالت ہوگی کہ اس امت کی مدت دن کا تقریباً خمس ہے، طبری نے اپنی کلام کو حدیثِ باب اور ابو ثعلبہ کی حدیث کے ساتھ مؤید کیا جسے ابوداؤد نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا : (و الله لا تعجز هذه الأمة مِنْ نصف يوم) اس کے رواۃ ثقات ہیں لیکن بخاری نے اس کے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے، ابوداؤد نے حضرت سعد بن ابووقاص سے روایت نقل کی جس میں ہے: (إني لأرجو أن لا تعجز أمتي عند ربها أن يؤخرهم نصف يوم) (یعنی مجھے امید ہے کہ میری امت اپنے رب کے ہاں اس امر سے عاجز نہ ہوگی کہ وہ اسے نصف دن اور عطا کردے) اس میں ہے کہ حضرت سعد سے پوچھا گیا آدھا دن کتنا ہوا؟ کہا پانچ سو سال، اس کے رواۃ موثق ہیں مگر اس میں انقطاع ہے، طبری کہتے ہیں آدھے دن سے مراد پانچ سو سال ہونا اس آیت سے ماخوذ ہے: (وَ إِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ) [الحج : ۴۷] اسے جب ابن عباس کے قول کہ دنیا کی مدت سات ہزار سال برس ہے کے ساتھ منضم کیا جائے تو گزر چکی مدت چھ ہزار اور پانچ سو بنتی ہے، سہیلی نے طبری کی یہ کلام نقل کی اور اپنے ہاں واقع مستورد کی روایت کے ساتھ اس کی تائید کی اور اس کی مزید تاکید حدیثِ زمل مرفوع کے ساتھ کی کہ دنیا کے سات ہزار سال ہیں اور میں اس کے آخر میں مبعوث کیا گیا ہوں، بقول ابن حجر یہ حدیث ابن زمل ہے اور اس کی سند نہایت ضعیف ہے اسے ابن سکن نے الصحابہ میں نقل کیا اور لکھا اس کی سند مجہول ہے اور یہ (یعنی ابن زمل) صحابہ میں معروف نہیں اسی طرح ابن قتیبہ نے غریب الحدیث میں یہی کہا، صحابہ میں ان کا ذکر ابن مندہ وغیرہ نے کیا ہے بعض نے ان کا نام عبداللہ اور بعض نے ضحاک ذکر کیا ابن جوزی نے اسے موضوعات میں وارد کیا ہے! ابن اثیر کہتے ہیں اس کے الفاظ من گھڑت ہیں پھر سہیلی نے بیان کیا کہ حدیث نصف یوم میں کوئی ایسی چیز نہیں جو پانچ سو سے زیادت کے لئے مانع ہو، کہتے ہیں اس کا بیان جعفر بن عبدالواحد سے روایت کے ان الفاظ میں بھی ہے: (إن أحْسَنَتْ أمتي فبقاؤها يومٌ مِن أيام الآخرة وذلك ألف سنة و إنْ أَسَاءَ تْ فنصف يوم) (یعنی اگر میری امت کی کارکردگی اچھی رہی تو اس کی بقاء آخرت کے دنوں میں سے ایک دن ہے اور یہ ایک ہزار سال کا ہے اور بری رہی تو آدھا دن) کہتے ہیں آپ کے قول: (بعثت أنا و الساعة كهاتين) میں کوئی ایسی بات نہیں جو تاویلِ ماضی کی صحت پر قاطع ہو بلکہ اس کی تاویل میں کہا گیا ہے کہ آپ کے اور قیامت کے درمیان کوئی اور نبی نہیں آئے گا ساتھ میں قیامت کی آمد کی تقریب کا اشارہ بھی ہے انہوں نے مجوز قرار دیا کہ حروف مقطعات میں مکررات حذف کر کے باقی کے اعداد میں کوئی ایسی تعداد ظاہر ہوتی ہو جو ابن زمل کی حدیث کے موافق ہو

انہوں نے ذکر کیا کہ ان حروف سے (علم الاعداد کی رو سے) نو سو تین (۹۰۳) کا عدد نکلتا ہے بقول ابن حجر یہ اس ضمن میں اہل مغرب (یعنی اہلِ مراکش، الجزائر اور اہلِ تیونس) کے طریقہ پر مبنی ہے جہاں تک مشارقہ کے ماہرینِ علم الاعداد ہیں تو ان کے ہاں اس تعداد سے دو سو دس کم ہیں کیونکہ مغاربہ کے ہاں سین کے تین سو اور صاد کے ساٹھ ہیں جب کہ مشارقہ کے ہاں سین کے ساٹھ

اور صاد کے نوے ہیں تو ان کے ہاں مقدار چھ سوترانوے (۶۹۳) بنتی ہے تو یہ مدت بلکہ اس سے ایک سو پنتیالیس سال زائد گزر چکے ہیں (یعنی ابن حجر کے زمانہ تک) لہذا یہ تاویل باطل ہے ابن عباس سے اس بارہ میں زجر ثابت ہے اور کہ یہ جملۂ سحر میں سے ہے اور یہ بعید نہیں کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں، ابوبکر بن عربی جو سہیلی کے مشائخ میں سے ہیں، اپنی فوائد میں لکھتے ہیں اقوالِ باطلہ میں سے اوائلِ سور کے حروفِ مقطعات (کی بابت یہ کہنا کہ ان میں دنیا کی یا امت محمدیہ کی مدت مرموز ہے) مجھے اس بابت بیس سے زائد اقوال ملے ہیں اور میں کسی کو نہیں جانتا کہ وہ ان پر حکم بالعلم لگاتا ہو اور ان میں کسی فہم تک واصل ہوتا ہو البتہ میں کہتا ہوں کہ اگر عرب ان کے لئے کوئی مدلول نہ جانتے ہوتے جو ان کے ہاں متداول تھا تو وہ نبی اکرم پر اس کا اولین انکار کرنے والے ہوتے آپ نے ان پر حٰم، ص، فصلت وغیرہ مقطعات پڑھے تو انہوں نے انکار نہ کیا بلکہ بلاغت وفصاحت میں انہیں تسلیم کیا حالانکہ ان کی از حد کوشش ہوتی تھی کہ انہیں کوئی اس میں غلطی ملے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ان کے درمیان امرِ معروف تھا جس کا کوئی انکار نہیں

بقول ابن حجر جہاں خصوصیت کے ساتھ عدِ حروف کا تعلق ہے تو یہ بعض یہود سے وارد ہے جیسا کہ ابن اسحاق نے سیرت میں ابو یاسر بن اخطب وغیرہ سے نقل کیا کہ انہوں نے ان حروف کو اس حساب پر محمول کیا اور جب الم اور الر نازل ہوئی تو (امت محمدیہ کے لئے) استقصارِ مدت کیا (یعنی قرار دیا کہ اس کی بقاء بہت کم ہے) پھر جب ان کے بعد المص اور طسم وغیرہ کا نزول ہوا تو کہنے لگے (أَلبَسْتَ علينا الأمر) (یعنی ہم پہ معاملہ ملتبس ہوگیا ہے) بفرضِ تقدیر اگر یہی مراد تھا تو ان سب حروف کو اس حساب میں شمار کرنا چاہئے بغیر مکررات کا حذف کئے کیونکہ ہر حرف کا کوئی نہ کوئی سرّ ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے یا اسمائے سور سے حذفِ مکرر پر اقتصار کیا جائے اگر چہ ان میں متکرر حروف ہوں، ان سورتوں کی تعداد جن کے شروع میں یہ ہیں انتیس ہے اور سب کے ان حروف کی تعداد اٹھتر ہے ان کی تفصیل یہ ہے کہ الم چھ، حم چھ، الر پانچ، طسم دو اور المص، المر، کہیعص، حمعسق، طہ، طس، یس، ص، ق، اور ن ہیں اگر سورتوں سے مکررات حذف کریں اور یہ پانچ ہیں الم سے، حم سے پانچ، الر سے چار اور طسم سے ایک تو باقی چودہ سورتیں بچتی ہیں جن کے حروف کی تعداد تیس بنتی ہے تو علم الاعداد کے حساب کی رو سے مغربی طریقہ پر دو ہزار چھ سو اور چوبیس کا عدد نکلتا ہے جب کہ مشرقی حساب سے سترہ سو پچاس بنتے ہیں، میں نے یہ اس لئے ذکر نہیں کیا کہ ان پر اعتماد کر لیا جائے مگر تا کہ بیان کروں کہ سہیلی جس طرف مائل ہوئے ہیں وہ اس میں شدتِ تخالف کی وجہ سے قابلِ اعتماد نہیں، فی الجملہ اس ضمن میں اقوی جس پر اعتماد کیا جائے وہ جس پر ابن عمر کی مشار الیہ حدیث دال ہے، معمر نے اپنی جامع میں ابن ابی نجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ معمر کے بقول مجھے عکرمہ سے بھی یہ بات پہنچی ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان: (فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ)[المعارج: ۴] کی بابت کہ دنیا اول تا آخر ایک یوم ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا کہ کتنے ماہ وسال گزر گئے اور کتنے باقی ہیں المصابیح کے بعض شراح نے حدیث: (لن تعجز هذه الأمة أن يؤخرها نصف يوم) کو روزِ قیامت کے حال پر محمول کیا، طیبی نے اسے رد کیا اور بجا کیا، جہاں تک جعفر کی زیادت ہے تو یہ موضوع ہے کیونکہ یہ صرف انہی کی جہت سے مشہور ہے اور وہ مشہور وضاع حدیث تھا (یعنی حدیثیں گھڑا کرتا تھا) ائمہ نے اسے کذاب قرار دیا ہے پھر اس کی سند بھی اس نے ذکر نہیں کی تو سہیلی سے تعجب کہ اس کا حال جاننے کے باوجود کیونکر خاموشی اختیار کی۔

40- باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے کشمیہنی نے یہ عنوان ذکر کیا : (باب طلوع الشمس من مغربها) صغانی کے نسخہ میں بھی یہی ہے یہ مناسب ہے لیکن اول انسب ہے کیونکہ اس طرح یہ سابقہ باب کے لئے بمنزلہ فصل کے ہوگا اس کے ساتھ اس کا وجہِ تعلق یہ کہ مغرب سے سورج کا طلوع قیامِ قیامت کے اشراف (یعنی عین پہلے، اشراف کا لغوی معنی ہے: جھانکنا) کے وقت ہوگا جیسا کہ آگے اس کی تقریر کرونگا۔

- 6506حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا فَإِذَا طَلَعَتْ فَرَآهَا النَّاسُ آمَنُوا أَجْمَعُونَ فَذَلِكَ حِينَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ نَشَرَ الرَّجُلاَنِ ثَوْبَهُمَا بَيْنَهُمَا فَلاَ يَتَبَايَعَانِهِ وَلاَ يَطْوِيَانِهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدِ انْصَرَفَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ لِقْحَتِهِ فَلاَ يَطْعَمُهُ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَهُوَ يَلِيطُ حَوْضَهُ فَلاَ يَسْقِي فِيهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ رَفَعَ أُكْلَتَهُ إِلَى فِيهِ فَلاَ يَطْعَمُهَا

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6935، 7061، 7115، 7121 -

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ سورج مغرب سے طلوع نہ ہو جب ایسا ہوا تو سبھی لوگ ایمان لے آئیں گے تو یہ وہ وقت ہے جب کسی نفس کو اسکا ایمان لانا نفع نہ دے گا جو قبل ازیں مومن نہ تھا یا (مومن تو تھا مگر) نیک اعمال نہ کئے تھے اور قیامت قائم ہوگی کہ دو آدمیوں نے اپنے درمیان کپڑا کھولا ہوگا (یعنی فروخت کرنے کیلئے) تو ابھی سودا مکمل نہ ہوگا اور اسے لپیٹ بھی نہ سکیں گے اور آدمی اپنے جانور کا دودھ دوہ کر آ رہا ہوگا ابھی استعمال نہ کر پائے گا کہ قیامت آ جائے گی اور کوئی اپنے حوض تیار کر رہا ہوگا اور ابھی پانی نہ نکال سکے گا کہ قیامت آ جائے گی پھر کوئی ایسا ہوگا کہ لقمہ منہ کی طرف اٹھایا ہے لیکن ابھی کھایا نہ ہوگا کہ قیامت قائم ہو جائے گی (مقصد یہ کہ قیامت کا اچانک ہوگا، راقم سمجھتا ہے کہ یہ مثالیں انفرادی قیامت کی بھی ہو سکتی ہیں کہ اسی طرح کی اموات کا وقوع ہمارے مشاہدہ میں ہے)۔

عبدالرحمٰن سے مراد اعرج ہیں طبرانی نے مسند الشامیین میں احمد بن عبدالوہاب عن ابو الیمان سے اس کی تصریح کی۔ (لاتقوم الساعة الخ) یہ حدیث کا بعض حصہ ہے کتاب الفتن میں اسی سند کے ساتھ بتمامہ آئے گی اس کے شروع میں ہے قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ دو عظیم گروہ باہم قتال نہ کریں اس میں اس قسم کی دس اشیاء مذکور ہیں پھر آخر میں حدیثِ باب میں جو مذکور ہے، کا ذکر کیا وہیں اس کی مفصل شرح ہوگی یہاں صرف مغرب سے طلوعِ آفتاب کی تشریح کرتا ہوں کیونکہ ماقبل اور مابعد سے اس کی مناسبت ہے کہ قربِ قیامت کا موضوع چل رہا ہے، طیبی لکھتے ہیں آیات قیامت کی نشانیاں ہیں یا تو اس کے قرب پر یا پھر اس کے حصول پر تو اول قسم سے ظہورِ دجال، نزولِ سیدنا عیسیٰ، یاجوج اور ماجوج کا خروج اور خسف! ثانی نوع سے دخان (دھواں جو آسمان تک پھیلا ہوگا)

مغرب سے طلوعِ آفتاب، خروجِ دابہ (ایک جانور کا زمین کے اندر سے نمودار ہونا جو لوگوں سے باتیں کرے گا) اور ایک عظیم آگ کا نمودار ہونا جو لوگوں کو جمع اور اکٹھا کر دے گی، حدیثِ باب اسی کی موذِن ہے کیونکہ اس میں مغرب سے طلوعِ آفتاب کو عدمِ قیامِ قیامت کی غایت بتلایا گیا ہے تو اس کا مقتضا یہ ہوا کہ جب ایسا ہو جائے گا تب عدمِ قیام منتفی ہوگا تو قیام ثابت ہوا۔

(فإذا طلعت الخ) التفسیر کی ابوزرعہ عن ابوہریرہ سے روایت میں تھا: (فإذا رآها الناس آمَنَ مَنْ عليها) ضمیر کا مرجع زمین ہے۔(حين لا ينفع الخ) یہاں یہی ہے ابوزرعہ کی روایت میں تھا: (إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ) روایتِ ہمام میں ہے: (إيمانها ثم قرأ الآية) طبری کہتے ہیں آیت کا معنی یہ ہے کہ کافر کو اس کا ایمان لانا یعنی جو اس سے قبل مومن نہ ہوا، نفع نہ دے گا اسی طرح مومن کو اس کا عملِ صالح نفع نہ دے گا جو اس طلوع سے قبل بے عمل تھا کیونکہ اس وقت ایمان لانے یا عمل شروع کرنے کا حکم غرغرہ کے وقت عمل و توبہ کا ہے اور اس کا کچھ فائدہ نہیں جیسا کہ قرآن نے کہا: (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا) [غافر: ۸۵] اور جیسے صحیح حدیث میں دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں بعض سے مراد: (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ)[الأنعام: ۱۵۸] مغرب سے طلوعِ آفتاب ہے جمہور کا یہی میلان ہے طبری نے ابن مسعود سے مسند کیا کہ آیت میں بعض سے مراد تین میں سے ایک ہے یا تو یہی یا خروجِ دابہ یا پھر دجال، کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ کا نزول ظہورِ دجال کے عقب میں ہوگا اور حضرت عیسیٰ صرف ایمان قبول کریں گے، اس سے یہ بات درست نہیں ٹھہرتی کہ دجال کی آمد کے بعد ایمان یا توبہ مقبول نہ ہوگی بقول ابن حجر صحیح مسلم میں ابو حازم عن ابو ہریرہ سے مرفوعا ثابت ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو جب نمودار ہو جائیں تو کسی نفس کو اس کا ایمان نفع نہ دے گا جو قبل ازیں اہلِ ایمان میں سے نہ تھا: مغرب سے طلوعِ آفتاب، دجال اور دابۃ الأرض، کہا گیا ہے کہ شائد ان تینوں کا حصول متتابع (یعنی آگے پیچھے) ہوگا اس طور کہ ان میں اسے اول کے لئے یہ نسبت مجازی قرار پائے گی اور یہ بعید ہے کیونکہ دجال کی مدتِ بقاء حتی کہ سیدنا عیسیٰ اسے قتل کر دیں پھر حضرت عیسیٰ کی مدت اور یاجوج و ماجوج کا خروج، یہ سب مغرب سے طلوعِ آفتاب سے سابق ہیں تو مجموعی روایات سے مترجح یہ ہے کہ ظہورِ دجال ان بڑی نشانیوں میں سے پہلی ہے جو زمین کے اکثر علاقوں میں احوالِ عامہ کا تغیر (یعنی بدلتی صورتحال، اسے اتفاق کہیں یا دجال کی آمد کا پیش خیمہ کہ سن بانوے میں بش سینئر نے عراق کو شکست دے کر دعویٰ کیا تھا کہ ہم اب نیو ورلڈ آرڈر پیش کرنے جا رہے ہیں تو سات سو سال قبل ابن حجر نے بھی یہی اصطلاح استعمال کی) درپیش ہوگا اور یہ صورت حال حضرت عیسیٰ کی وفات پر منتہی ہوگی اور یہ کہ مغرب سے طلوعِ آفتاب ان بڑی نشانیوں میں سے پہلی ہے جو عالمِ علوی کے تغیر کی موذِن ہوں گی (یعنی عالم بالا میں اتھل پتھل ہونے جا رہی ہے) اس کی انتہاء قیامِ قیامت ہے شائد خروجِ دابہ اسی دن ہو جس کی صبح سورج مغرب سے نکلے، مسلم نے ابوزرعہ عن عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مرفوعا نقل کیا کہ اول الآیات مغرب سے طلوعِ آفتاب اور (اسی دن) چاشت کے وقت خروجِ دابہ، آگے کے الفاظ ہیں: (فأيهما خرجت قبل الأخرى فالأخرى منها قريب) (یعنی دونوں میں سے جو بھی پہلے ظاہر ہوئی تو دوسری اس سے قریب ہی ہوگی) حدیث میں مروان بن حکم کا قصہ ہے جو کہا کرتے تھے کہ اول الآیات خروجِ دجال ہے عبداللہ بن عمرو نے ان کا رد وانکار کیا، میں کہتا ہوں مروان کے اس قول کا بھی محمل ہے جو مندرجہ بالا تقریر سے معروف ہوا، ابو عبداللہ حاکم کہتے ہیں ظاہر امر یہ ہے کہ طلوعِ آفتاب خروجِ دابہ سے سابق ہے پھر

دابہ اس دن یا اس کے بعد جلد ہی نکلے گا بقول ابن حجر اس میں حکمت یہ ہے کہ مغرب سے سورج نکلتے ہی درِ توبہ بند ہو جائے گا تو دابہ نکلے گا جو درِ توبہ کے بند ہونے کی تکمیل کے بطور مومن کی کافر سے پہچان کرائے گا، عین قیامِ قیامت کی موذِن اولِ آیات وہ آگ ہے جو نمودار ہو کر لوگوں کو اکٹھا کرے گی جیسا کہ بدء الخلق کی حدیثِ انس میں عبد اللہ بن سلام کے مسائل کے ضمن میں گزرا اس کے الفاظ تھے: (و أما أول أشراط الساعة فنارٌ تَحشُر الناس من المشرق إلى المغرب)

باب (کیف الحشر) میں اس میں ایک زیادت کا ذکر ہوگا، ابن عطیہ وغیرہ کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ آیت کا معنی ہے کہ کافر کو مغرب سے سورج کے طلوع کے بعد ایمان لانا نفع نہ دے گا اسی طرح عاصی کو اس کی توبہ بھی اور جس نے اس سے قبل نیک اعمال نہ کئے ہوں گے چاہے وہ مسلمان ہی ہو تو اب عمل صالح کا اسے کوئی فائدہ نہ ہوگا، عیاض کہتے ہیں مراد یہ کہ اس کے بعد توبہ کرنا کچھ مفید نہیں بلکہ اس وقت تک جو جس کا عمل و حال ہوگا اسی پر خاتمہ کی مہر لگا دی جائے گی، اس میں حکمت یہ ہے کہ یہ قیامت کے قیام کی شروعات کی ابتدا ہے عالمِ علوی کے تغیر کے ساتھ، جب یہ زیرِ مشاہدہ آ گیا تو اس وقت ایمان لانا ایمان بالمعاینہ ہوا نہ کہ ایمان بالغیب تو یہ غرغرہ کے وقت (کافر کے) کلمہ پڑھنے یا (عاصی کے) توبہ کرنے کی مانند ہے جو غیر نافع ہے تو مغرب سے طلوعِ آفتاب کا مشاہدہ کرنا بھی اس کے مثل ہے، قرطبی تذکرہ میں اس کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں تو اس پر اس کے مشاہدہ کرنے والے کی توبہ مردود ہے ہاں اگر اس کے بعد ایامِ دنیا کا امتداد ہو حتی کہ یہ بات نسیاً منسیاً ہو جائے یا اس کا تواتر (سے ایک دوسرے کو بیان کرنا) منقطع ہو جائے اور اس کی خبر خبرِ آحاد بن جائے تو جو اس وقت مسلمان ہو یا توبہ کرے تو یہ قبول ٹھہرے گا، اس کی تائید اس امر سے کی کہ مروی ہے کہ سورج اور چاند کو بعد ازاں روشنی لوٹا دی جائے گی اور وہ پہلے کی طرح ہی طلوع و غروب ہوں گے، کہتے ہیں ابو لیث سمرقندی نے اپنی تفسیر میں عمران بن حصین سے ذکر کیا کہ صرف وقتِ طلوع ایمان و توبہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ اس دم ایک صیحہ برپا ہوگا جس میں کثیر لوگ ہلاک ہو جائیں گے تو اس وقت اسلام لانا یا معاصی سے توبہ کرنا قبول نہ ہوگا ہاں اگر اس کے بعد کبھی کی تو قبول ہو جائے گی،

کہتے ہیں میانشی نے عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً ذکر کیا کہ مغرب سے طلوعِ آفتاب کے بعد دنیا ایک سو بیس برس باقی رہے گی بقول ابن حجر اس کا مرفوع ہونا ثابت نہیں اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں جید سند کے ساتھ ابن عمرو سے موقوفاً نقل کیا ہے ان سے اس کا معارض بھی وارد ہے چنانچہ احمد اور نعیم بن حماد نے ایک دیگر طریق کے ساتھ ان سے مرفوعاً نقل کیا کہ (قیامت کی) یہ نشانیاں ایک لڑی میں پروئے موتیوں کی مانند ہیں جب لڑی ٹوٹ جائے تو موتی یکے بعد دیگرے گرتے رہتے ہیں، طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ ان سے مرفوعاً نقل کیا کہ جب سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو ابلیس سجدہ میں سر رکھ دے گا اور کہے گا اے میرے اللہ مجھے حکم دے جسے تو چاہے اسے میں سجدہ کروں، ابو نعیم نے اس کا نحو حسن اور قتادہ سے مختلف اسانید کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا، ابن عساکر کے ہاں حذیفہ بن اسید غفاری سے مرفوعاً مروی ہے کہ قیامت سے آگے دس نشانیاں جیسے دھاگے میں پروئی ہوں، جب ایک موتی گر پڑے تو لائن لگ جاتی ہے، ابو العالیہ سے منقول ہے کہ اولِ آیات اور آخری کے مابین چھ ماہ ہیں اس طرح پے در پے آئیں گی جیسے لڑی سے موتی گرتے ہیں، ابن عمرو کی حدیث کا جواب یہ ممکن ہے کہ اگر مدت وہی جو انہوں نے ذکر کی ہے تو وہ اتنی سرعت سے گزر جائے گی جیسے قبل ازیں کے ایک سو بیس ماہ ہوں یا اس سے بھی کم، جیسے صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً ثابت ہے کہ قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ سال

مہینہ کی طرح کا ہوجائے اس میں یہ بھی ہے: (و الیوم کاحتراق السعفة)(اور دن جیسے پھنسی نکلے اور جلد ہی زائل ہوجائے)

جہاں تک حدیثِ عمران ہے تو اس کی کوئی اصل نہیں ان سے قبل یہ احتمال بیہقی نے البعث والنشور میں ذکر کیا چنانچہ باب (خروج یأجوج مأجوج) میں فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں حلیمی نے ذکر کیا ہے کہ اول آیات دجال پھر نزولِ حضرت عیسیٰ کیونکہ اگر مغرب سے طلوع آفتاب کی نشانی اس سے قبل ہے تب تو کسی کا اسلام اسے نفع نہ دے گا لیکن ثابت ہے کہ ان کے عہد میں کفار اسلام لائیں گے اور وہ مقبولِ عام ہوگا کہ اگر مقبول نہ ہوتب کیسے سب کا دین ایک ہی ہو (جیسے حدیث میں ذکر ہوا) بیہقی کہتے ہیں یہ کلام صحیح تھی اگر یہ مذکورہ صحیح حدیث کے معارض نہ ہوتی کہ اول آیات مغرب سے طلوعِ آفتاب ہے (مگر اس کی تاویل و مراد کا ذکر گزرا) ابن عمرو کی روایت میں ہے (کہ اول آیات) طلوعِ آفتاب یا خروجِ دابہ ہے، ابو حازم عن ابی ہریرہ کی حدیث میں ان دونوں اور ظہورِ دجال پر ایمان کے عدم نفع کے ضمن میں جزم ہے، بیہقی کہتے ہیں اگر اللہ کے علم میں طلوعِ آفتاب پہلے ہے تو محتمل ہے کہ مراد اس قرن کے اہل سے ایمان کا عدم نفع ہو یعنی جو اس کا مشاہدہ کرنے کے بعد ایمان لانا چاہے گا اس کا ایمان قبول نہ ہوگا ہاں اگلی نسل کا ایمان لانا نافع ہوگا اور اگر اللہ کے علم کے مطابق طلوعِ مذکور نزولِ عیسیٰ کے بعد ہے تو محتمل ہے کہ حدیثِ ابن عمرو میں مراد بالآیات ظہورِ دجال اور نزولِ عیسیٰ سے دیگر کوئی نشانیاں ہوں کیونکہ ان کے حضرت عیسیٰ سے تقدم بارے کوئی نص نہیں، بقول ابن حجر یہی ثانی معتمد ہے اور اخبارِ صحیحہ اس کے موافق ہیں چنانچہ صحیح مسلم میں ابن سیرین عن ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث میں ہے جس نے مغرب سے طلوع آفتاب سے قبل توبہ کرلی اللہ اسے قبول کرے گا اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جس نے اس کے بعد کی وہ قبول نہ ہوگی! ابوداؤد اور نسائی کی حضرت معاویہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ توبہ ہمیشہ قبول کی جاتی رہے گی حتی کہ سورج مغرب سے طلوع ہوجائے اس کی سند جید ہے، طبرانی نے عبداللہ بن سلام سے بھی اس کا نحو نقل کیا احمد، طبری اور طبرانی نے مالک بن یُخامر، معاویہ، ابن عوف اور ابن عمرو سے مرفوعا روایت کیا کہ توبہ قبول کی جاتی رہے گی حتی کہ سورج مغرب سے چڑھ آئے جب ایسا ہوگا تو اللہ دلوں پر مہر لگا دے گا اور اب اعمال کی فرصت باقی نہ رہے گی احمد، دارمی اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابو ہند عن معاویہ سے مرفوعا نقل کیا کہ توبہ منقطع نہ ہوگی حتی کہ سورج مغرب سے طلوع ہو، طبری نے جید سند کے ساتھ ابو شعثاء عن ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا کہ توبہ فرض ہے جب تک سورج مغرب سے نہیں چڑھتا، صفوان بن عسال کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو کہتے سنا کہ مغرب میں توبہ کیلئے ایک بابِ مفتوح ہے جس کی مسیرت ستر برس ہے (یعنی اتنا بڑا کہ ستر سال چلیں) وہ بند نہیں ہوگا حتی کہ سورج اس طرف سے طلوع ہو اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن صحیح قرار دیا اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا اور ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا

ابن مردویہ کے ہاں ابن عباس کی حدیث بھی اس کے نحو ہے اس میں ہے جب سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو اس دروازے کی دونوں چوکھٹ باہم ملا دی جائیں گی جب یہ دروازہ (اس طرح سے) بند کر دیا گیا تو اس کے بعد کسی کی توبہ قبول نہ ہوگی اور نہ کسی کی نیکی کام آئے گی مگر وہ جو اس سے قبل بھی نیکیاں کرتے تھے ان کیلئے صورتحال وہی ہوگی جو پہلے تھی، اس میں ہے تو ابی بن کعب نے کہا بعد میں سورج کی اور لوگوں کی کیا صورتحال ہوگی؟ فرمایا سورج کو روشنی دے دی جائے گی اور وہ حسبِ سابق (مشرق سے) طلوع ہونا شروع ہوگا اور لوگ دنیا پر متوجہ ہوں گے تو کوئی گھوڑا تیار کر رہا ہوگا مگر سوار نہ ہو پائے گا، نعیم بن حماد کی کتاب الفتن میں ابن عمرو اور عبد

الرزاق کی تفسیر میں وہب بن جابر خیوانی سے مروی ہے کہ ہم عبد اللہ بن عمرو کے پاس تھے تو ایک قصہ ذکر کیا، کہتے ہیں اثنائے کلام کہا ایک رات سورج طلوع ہونے کی اجازت مانگے گا لیکن اسے اجازت نہ ملے گی اسے وہیں روکا رکھا جائے گا جب تک اللہ کی مشیت ہوگی پھر حکم ملے گا کہ وہیں سے طلوع ہو جاؤ جہاں غروب ہوئے تھے، کہتے ہیں اس دن سے لے کر قیامت قائم ہونے تک کسی نفس کو اس کا ایمان نفع نہ دے گا جو قبل ازیں اہلِ ایمان میں سے نہ تھا

عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں عبد الرزاق سے بھی اسی طرح نقل کیا ایک اور طریق سے بھی اسے نقل کیا اس میں متہجدین کا قصہ بھی ہے کہ انہیں طلوعِ آفتاب کی اس تاخیر بارے تشویش لاحق ہو جائے گی (کہ وقت ہو چلا مگر طلوع آفتاب کے کوئی آثار نہیں) عبد اللہ بن ابو اوفی سے نقل کیا کہ شب قدر تین راتوں میں آئے گی جن کی معرفت اہلِ تہجد ہی کر پائیں گے (ان میں سے کوئی) قیام کرے گا جتنا پڑھنا ہے پڑھے گا پھر سو جائے گا پھر اٹھ کر تلاوت کرے گا پھر سوئے گا پھر اٹھے گا (لیکن صبح ہونے کے کوئی آثار نہ ہوں گے) اب لوگ موج در موج نکل پڑیں گے حتی کہ جب نمازِ فجر ادا کر کے بیٹھیں ہوں گے تو کیا دیکھیں گے کہ سورج مغرب سے نکل رہا ہے اب ہر طرف چیخ و پکار مچ جائے گی پھر جب وہ وسط آسمان میں پہنچے گا (یعنی دوپہر کے وقت) تو پلٹ جائے گا، بیہقی کے ہاں البعث والنشور میں ابن مسعود سے اس کا نحو مروی ہے اس میں ہے کہ آدمی اپنے پڑوسی کو آواز دے گا اور کہے گا آج رات کے ساتھ کیا معاملہ ہے؟ کہ گزرنے کا نام ہی نہیں لے رہی، میں نے کھانا تناول کیا نماز پڑھی (یعنی نماز تہجد) حتی کہ تھک گیا ہوں، نعیم بن حماد کے ہاں ایک اور طریق سے عبد اللہ بن عمرو سے ہے کہ یاجوج ماجوج کے بعد تھوڑی مدت ہی گزرے گی کہ سورج مغرب سے چڑھے گا تو ایک منادی انہیں ندا دے گا اے ایمان والو تمہارا ایمان مقبول اور اے اہلِ کفر تم پر درِ توبہ بند ہوا، اقلام خشک اور صحف لپیٹ دئے گئے، یزید بن شریح اور کثیر بن مرہ کے طریق سے ہے جب سورج مغرب سے نکلے گا تو دلوں میں اس وقت جو کچھ ہوگا اسی پر مہر لگا دی جائے گی حفظہ فرشتے اٹھ جائیں گے فرشتوں کو حکم ملے گا کہ اب کتابتِ اعمال کا کام ختم، عبد بن حمید اور طبری نے بسند صحیح عامر شعبی عن عائشہ سے نقل کیا کہ جب اول الآیات کا ظہور ہوگا تو اقلام رکھ دی جائیں گی صحیفے لپیٹ دئے جائیں گے نگران فرشتے چلے جائیں گے اور اعضاء انسانوں کے اعمال پہ گواہی دیں گے، یہ اگرچہ موقوف ہے مگر حکمِ رفع میں ہے! عوفی عن ابن عباس سے بھی اس کا نحو منقول ہے ابن مسعود سے منقول ہے کہ وہ نشانی جس کے ساتھ اعمال کا سلسلہ ختم ہوگا سورج کا مغرب سے طلوع ہونا ہے تو یہ آثار جو ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں اس امر پر متفق ہیں کہ سورج جب مغرب سے طلوع ہوگا تو بابِ توبہ بند ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی نہ کھلے گا اور یہ صرف اسی ایک دن کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اس کا امتداد روزِ قیامت تک ہے، اس سے ماخوذ ہوا کہ مغرب سے سورج کا طلوع قیامِ قیامت کیلئے اول اِنذار (پہلی وارننگ) ہے

اس سے اصحابِ ہیئت اور ان کے موافقین کا رد ہوتا ہے کہ سورج وغیرہ فلکیات بسیط ہیں ان کے مقتضیات تبدیل نہ ہوں گے اور نہ ان میں کوئی تغیر لاحق ہوگا (یہ اس زمانہ کے سائنسدانوں کا موقف ہوگا دور حاضر کے سائنسدان تو ان تبدیلیوں کے قائل ہیں) کرمانی کہتے ہیں ان کے قواعد منقوض اور ان کے مقدمات ممنوع ہیں بالفرض اگر تسلیم بھی کر لیں تو منطقۂ بروج کے انطباق سے کوئی امتناع نہیں جو کہ معدل النہار ہے اس طور کہ مشرق مغرب بن جائے یا بالعکس! صاحبِ کشاف نے اس آیت سے معتزلہ کیلئے استدلال کیا

چنانچہ لکھا کہ قولہ: (لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ) (نفسا) کی صفت ہے اور اللہ کا قول: (أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً)[الأنعام: ۱۵۸] (آمنت) پر معطوف ہے معنی یہ ہے کہ قیامت کی اَشراط جب آ جائیں گی اور یہ ملجئۃ للایمان (یعنی ایمان پہ مجبور کرنے والی) آیات ہیں تب عمل کی مہلت ختم ہوئی تو اب ایمان لانا نافع نہیں اگر ان آیات کے ظہور سے قبل ایمان نہ تھا یا اگر ایمان تو تھا مگر عملِ صالح نہ تھے، تو جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو انہوں نے اس ضمن میں نفسِ کافرہ اور اس نفس کے مابین کوئی تفرقہ نہ کیا جو فی الوقت ایمان لایا لیکن کوئی اکتسابِ خیر نہ کیا تا کہ باور کرائیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (اَلَّذِيْنَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)[الكهف: ۱۰۷] دونوں قرائن کے مابین جامع ہے مناسب نہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک ہوحتی کہ اس کا فاعل سعید وفائز ہو وگرنہ بدبختی اور ہلاکت ہے

شہاب سمین کہتے ہیں بعض لوگوں نے جواب دیا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ جب بعض الآیات کا ظہور ہو جائے تو کسی نفسِ کافرہ کا اس وقت ایمان لانا اسے نفع نہ دے گا اور نہ ایسوں کو صالح اعمال جو وہ اس سے پہلے نہیں کرتے تھے اگر چہ اہلِ ایمان تھے تو نفعِ ایمان کی نفی دو میں سے ایک وصف کے ساتھ معلق کی گئی ہے یا تو فقط ایمانِ سابق ہونے کی نفی یا اس امر کی نفی کہ قبل ازیں نیک عمل نہیں کمائے ! اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اکیلا ایمانِ سابق نفع دے سکتا ہے اسی طرح وہ سابق ایمان بھی جس کے ساتھ کسبِ خیر بھی تھا، مفہومِ صفت قوی ہے تو اس آیت کے ساتھ اہلِ سنت کے مذہب کیلئے استدلال کیا گیا ہے اور اس میں معتزلہ کے حسبِ دعوی موجود دلیل کو انہی پر پلٹا دیا گیا ہے، ابن منیر نے الانتصاف میں جواب دیتے ہوئے لکھا کہ یہ کلام بلاغت کی ایک نوع ہے جسے لَف کہتے ہیں، آیت کی اصل (یعنی تقدیرِ کلام) یہ ہے کہ جس دن تیرے رب کی بعض آیات آ جائیں تو کسی ایسے نفس کو جو قبل ازیں مومن نہ تھی اب اس کے بعد اس کا ایمان لانا فائدہ نہ دے گا اور نہ کسی ایسے نفس کو جس نے قبل ازیں خبر نہ کمائی اس کے بعد خیر کا کسب نفع دے گا تو دونوں کلام کا لف کیا اور اختصاراً انہیں ایک کلام بنا دیا، اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ یہ آیت اہلِ حق (یعنی اہل سنت) کے مذہب کے مخالف نہیں تو ظہورِ آیات کے بعد اکتسابِ خیر نفع مند نہیں ہوگا اگر چہ اس سے قبل کی حالتِ ایمان (یعنی جس کے ساتھ نیک اعمال نہ ہوئے) میں یہ فائدہ ضرور دے گا کہ وہ خلود فی النار سے بچ جائے گا تو یہ معتزلہ کے مذہب کا رد کرتی ہے چہ جائے کہ اس کی دلیل ہو

ابن حاجب امالی میں لکھتے ہیں اس نشانی کے ظہور سے قبل کا ایمان نافع ہے اگر چہ کوئی اور عمل صالح نہ بھی کیا ہو، آیت کا معنی یہ ہے کہ کسی نفس کو اس کا ایمان اور کسبِ خیر نفع نہ دے گا جو اس نشانی کے ظہور سے قبل نہ تھے تو یہ مفہوم ہونے کے باعث اختصار کیا، طیبی نے اس ضمن میں ائمہ کی کلام نقل کی پھر کہا معتمد وہی جو ابن منیر اور ابن حاجب نے تحریر کیا، انہوں اس کا بسط ان الفاظ میں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے جب معاندین سے مخاطب ہو کر کہا: (وَ هٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ)[الأنعام:۱۵۵] تو اس انزال کو اپنے اس قول کے ساتھ معلل کیا: (أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ)[الأنعام: ۱۵۷] عذر کے ازالہ اور حجت کے الزام کیلئے پھر اس کے بعد کہا: (فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ)[۱۵۷] یہ ان کیلئے تبکیت (یعنی سرزنش) ہے اور پہلے ان سے جو طلبِ اتباع کی اس کی تقریر ہے پھر کہا: (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ الخ)[۱۵۷] یعنی اس نے یہ کتابِ منیر اتاری جو ہر شک کی کاشف، سیدھے راستہ کی طرف ہادی اور اللہ کی طرف سے بندوں کیلئے رحمت ہے تا کہ وہ اسے زادِ معاد بنالیں اس ایمان وعمل کی صورت میں جو وہ آگے بھیجتے ہیں تو اس نعمت کا اس طرح سے کفران کیا کہ اس کی تکذیب کی اور اس سے انتفاع سے ممتنع ہوئے اور اوروں کو منع

کیا، پھر فرمایا: (هَلْ يَنْظُرُوْنَ) [۱۵۸] یعنی یہ مکذبین نہیں منتظر مگر اس امر کے کہ ان پر ملائکہ کے ہاتھوں عذاب دنیا آئے جو ان کا نام ونشان مٹا دے جیسا کہ سابقہ امم کی نسبت ہوا یا انہیں عذابِ آخرت اپنی پکڑ میں لے لے تب ان کی مہلت ختم ہو جائے گی تو کوئی شیٔ انہیں نفع نہ دے گی وہ نفع جو سابقاً ان کے اہلِ ایمان ہونے کی صورت میں ہوتا اسی طرح ایمان کے ساتھ عملِ صالح بھی تو گویا کہا جس دن تمہارے رب کی بعض آیات آئیں گی کسی نفس کو اس کا ایمان لانا نفع نہ دے گا اور نہ اس کا نیک عمل کمانا اس وقت اس کے ایمان (لانے کی صورت) میں کہ جب وہ پہلے سے صاحبِ ایمان نہیں یا ایمان میں نیک عمل کمانے والا نہیں تو آیت میں لف ہے لیکن اعانتِ نشر کے ساتھ دو میں سے ایک قرینہ محذوف کیا گیا، اس کی نظیر اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً)[النساء: ۱۷۲] کہتے ہیں یہ ابن منیر کی اپنے اس قول کے ساتھ مراد تھی کہ یہ کلام بلاغت کی اصطلاح میں لف کہلاتی ہے اور معنی ہے جس دن تمہارے رب کی بعض آیات آئیں گی کسی ایسے نفس کو اس کا بعد ازاں ایمان لانا نفع نہ دے گا جو اس سے قبل مومن نہ تھا اسی طرح کسی نفس کو نفع نہ دے گا جو مومن تو تھا لیکن اس ایمان (کی حالت) میں نیک اعمال نہ کئے اگر اس نشانی کے بعد نیک عمل کرنے شروع کئے، کہتے ہیں اس تقریر کے ساتھ اہل سنت کا مذہب ظاہر ہوتا ہے تو اس نشانی کے ظہور کے بعد اکتسابِ خیر نافع نہیں (یعنی انہیں جو اس سے قبل نیک نہ تھے) یعنی بابِ توبہ بند ہونے اور حفظہ فرشتے اور صحف اٹھا لئے جانے کے سبب اگر چہ اس سے قبل کا ایمان (خواہ عمل نہ بھی کمائے) فی الجملہ اسے نفع دے گا (کہ ہمیشہ کی آگ سے اسے بچا لے گا) پھر طیبی نے کہا میں اس تقریر کے بعد بحمد اللہ چند دیگر آیات کے حصول کے ساتھ ظفر مند ہوا ہوں جو اس آیت سے مشابہ اور لفظا ومعناً بغیر کمی وبیشی کے اس تقریر کے مناسب ہیں اور یہ ہے اللہ تعالی کا فرمان: (وَ لَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ)[الأعراف: ۵۳] تو اس سے ظاہر ہے کہ قوارع الساعۃ (یعنی قیامت کی مذکورہ بڑی نشانیاں) سے قبل مجرد ایمان بھی نافع ہے اور عمل صالح کے ساتھ مقرون ایمان انفع ہے لیکن اس کے حصول کے بعد اصلا ہی کوئی شیٔ نافع نہیں۔

(يليط حوضه) یاء کی پیش کے ساتھ، کہا جاتا ہے: (ألاطَ حوضه) إذ مَدَرَهُ یعنی پتھر (اینٹیں) جمع کر کے حوض کی شکل دینا پھر گارے وغیرہ کے ساتھ درمیانی شگافوں کو پر کرنا تا کہ پانی بہے نہیں، یہ اس کی اصل ہے اس کے ساتھ یہ اشارہ مراد ہے کہ قیامت کا قیام اچانک ہوگا جیسے قرآن میں ہے: (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً)[الأعراف: ۱۸۷]۔

41 - باب مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ

(جو اللہ سے ملنے کا شائق ہے اللہ اس سے ملنے کا شائق ہے)

حدیث کی شقِ اول پر ترجمہ قائم کیا، علی طریق الاکتفاء اس کے بقیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے! علماء کہتے ہیں بندے کیلئے اللہ کی محبت اس کے لئے اس کا ارادۂ خیر، اس کی ہدایت اور اس پر انعام کرنا ہے جبکہ اس کی کراہت اس سب کا عکس (یہاں بھی حسبِ

سابق محشی نے نوٹ لکھا کہ یہ محبت وکرہ کی صفتوں کی مذموم تاویل ہے، حق یہ ہے کہ یہ دونوں اللہ کی ثابت حقیقی صفات میں سے ہیں ان سے مخلوق کی محبت وکراہت کی صفات سے تشابہ لازم نہیں کیونکہ ارشاد کیا: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)۔

6507 - حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ قَالَتْ عَائِشَةُ أَوْ بَعْضُ أَزْوَاجِهِ إِنَّا لَنَكْرَهُ الْمَوْتَ قَالَ لَيْسَ ذَاكِ وَلَكِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ بُشِّرَ بِرِضْوَانِ اللَّهِ وَكَرَامَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ فَأَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ وَأَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا حُضِرَ بُشِّرَ بِعَذَابِ اللَّهِ وَعُقُوبَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَهَ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ وَكَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ اخْتَصَرَهُ أَبُو دَاوُدَ وَعَمْرٌو عَنْ شُعْبَةَ وَقَالَ سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ سَعْدٍ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا جو شخص اللہ تعالیٰ سے ملنے کو پسند کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بھی اس سے ملنے کو پسند کرتا ہے اور جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کو برا سمجھتا ہے تو اللہ بھی اس سے ملنے کو برا سمجھتا ہے ام المومنین عائشہؓ یا نبی پاک کی کسی اور زوجۂ محترمہ نے عرض کی کہ موت کو تو ہم بھی پسند نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا یہ (مطلب) نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب مومن کی موت کا وقت ہوتا ہے تو اس کو اللہ کی (طرف سے) رضا مندی اور اعزاز کی بشارت دی جاتی ہے پس اس وقت اس کو اس سے جو اس کے آگے ہے (یعنی اللہ کا ملنا) اور کوئی چیز اچھی معلوم نہیں ہوتی تب وہ اللہ سے ملنے کو اچھا سمجھتا ہے اور اللہ اس کے ملنے کو پسند کرتا ہے اور جب کافر کی موت کا وقت ہے تو اسے اللہ کے عذاب اور عقوبت کی خبر دی جاتی ہے پس جو کچھ اس کے آگے ہے، اس سے زیادہ کوئی چیز اس کو بری معلوم نہیں ہوتی اور اللہ سے ملنے کو وہ برا سمجھتا ہے اور اللہ اس سے ملنے کو برا سمجھتا ہے۔

شیخِ بخاری ابن منہال بصری ہیں جو بخاری کے کبار شیوخ میں سے تھے ہمام سے حجاج بن محمد مصیصی نے بھی احادیث کی روایت کی ہے مگر بخاری نے ان کا زمانہ نہیں پایا۔ (عن قتادة) ہمام کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جسے احمد نے عفان عن ہمام عن عطاء بن سائب عن عبدالرحمٰن بن ابولیلی (حدثني فلان بن فلان أنه سمع رسول الله الخ) کے طریق سے نقل کیا تو بالمعنی مطولا یہی حدیث نقل کی، اس کی سند قوی ہے، صحابی کا ابہام ضار نہیں، اور یہ ہمام پر اختلاف نہیں احمد نے اسے عفان عن ہمام عن قتادہ سے بھی تخریج کیا ہے۔ (عن عبادة) حمید نے اسے عن انس عن النبی ﷺ کے حوالے سے نقل کیا بغیر حضرت عبادہ کے واسطہ کے اسے احمد، نسائی اور بزار نے نقل کیا، بقول بزار وہ اس کے ساتھ متفرد ہیں تو اگر مراد مطلقا تفرد ہے تو روایتِ قتادہ ان پر وارد ہے لیکن اگر مراد اس کا مسندِ انس سے روایت کرنا تب ان کی بات تسلیم ہے۔

(من أحب لقاء الله الخ) کرمانی لکھتے ہیں شرط جزاء کا سبب نہیں بلکہ معاملہ بالعکس ہے لیکن یہ علی تاویل الخبر ہے یعنی جو اللہ کی لقاء کا محبّ ہے اسے خبر دی کہ اللہ بھی اس کی لقاء کا محبّ ہے اسی طرح کراہت بھی، بقول ابن عبد البر وغیرہ دیگر کے نزدیک یہاں (من) خبریہ ہے شرطیہ نہیں تو اس کا معنی یہ نہیں کہ اللہ کے بندے کی لقاء سے محبت کا سبب بندے کی اس کی لقاء سے محبت ہے اور نہ کراہت میں، بلکہ یہ دونوں قسم کے لوگوں کے حال کا وصف ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ نفیِ شرطیت کی کوئی ضرورت

نہیں آگے کتاب التوحید میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک مرفوع روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (قال الله عز وجل إذا أحبَّ عبدي لقائي أحبَبتُ لقاء ہ) تو اس سے تعین ہوا کہ حدیثِ باب میں (من) شرطیہ ہے اور اس کی تاویل وہ جو گزری، آپ کے قول: (أحب الله لقاء ہ) میں تفخیما اور تعظیما ضمیر سے ظاہر کی طرف عدول ہے اور موصول پر عودِ ضمیر کے توھُّم کو دور کرنے کیلئے تا کہ صورۃً مبتدا اور خبر متحد نہ ہو تو اس میں تصحیحِ معنی کی غرض سے اصطلاحِ لفظ ہے نیز مضاف الیہ پر ضمیر کا عود قلیل ہے، شرح المشارق میں ابن صائغ کی تحریر پڑھی کہ محتمل ہے کہ (لقاء الله) مفعول کیلئے مضاف ہو تو فاعل کو اس کے قائمقام کر دیا اور (لقاء ہ) یا تو مفعول کیلئے یا فاعل ضمیر کے لئے یا موصول کے لئے مضاف ہے اس لئے کہ اگر جوابِ شرط موجود ہو تو اولی یہ ہے کہ اس میں ضمیر ہو، ہاں وہ یہاں موجود تو ہے لیکن تقدیراً۔

(و من کرہ لقاء الخ) مازری کہتے ہیں اللہ نے جس کی موت کا فیصلہ کر لیا ضروری ہے کہ وہ فوت ہوا گرچہ اسے یہ ناپسند ہو اور اگر اللہ تعالیٰ اس کی موت کو ناپسند کرے تو وہ کبھی نہ مرے تو اس عبارت کو اللہ تعالیٰ کی اس کی غفران کی کراہت اور اس کے اپنی رحمت کے اِبعاد پر محمول کیا جائے گا بقول ابن حجر اس شق کے ساتھ اس حدیث کا کوئی اختصاص نہیں کہ اس کا مثل شقِ اول میں بھی ہے مثلاً کہ کہا جائے اللہ نے جس کی امتدادِ حیات کا فیصلہ کیا تو وہ کبھی نہ مرے گا چاہے وہ موت کے لئے محب ہو الخ۔

(قالت عائشة أو الخ) اس روایت میں یہ شک کے ساتھ ہے سعد بن ہشام نے حضرت عائشہ سے اپنی روایت میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ نے ہی یہ کہا تھا اس حدیث میں صراحت نہیں کہ یہ کلامِ عبادہ ہے، معنی یہ کہ انہوں نے نبی اکرم سے یہ حدیث سنی اور حضرت عائشہ کی مراجعت بھی یا پھر یہ حضرت انس کی کلام ہے کہ ممکن ہے وہ بھی اس موقع پر حاضر ہوں، مشار الیہ روایتِ حمید میں یہ الفاظ ہیں: (فقلنا یا رسول الله) تو اس قول کی نسبت جماعت کی طرف کی اگرچہ مباشرِ قول ایک ہی یعنی حضرت عائشہ تھیں، مشار الیہ عبدالرحمٰن بن ابولیلی کی روایت میں بھی اسی قسم کی عبارت ہے: (فأكَبَّ القوم يبكون و قالوا إنا نَكرَہُ الموتَ قال ليس ذلك) (یعنی لوگ رونے لگے اور عرض کی کہ ہمیں تو طبعی طور پہ موت کو ناپسند کرتے ہیں، فرمایا یہ مراد نہیں) ابن ابوشیبہ نے ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے حدیثِ باب کی نحو نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (یا رسول الله مَا مِنَّا مِنْ أحدٍ إلا وهو يَكرَہُ الموتَ فقال إذا كانَ ذلك كُشِفَ لَہ) (یعنی یا رسول اللہ ہم میں سے تو ہر کوئی موت کو ناپسند کرتا ہے؟ فرمایا جب یہ ہو گا تو انسان کیلئے کشف کر دیا گیا) یہ بھی محتمل ہے کہ یہ قتادہ کی کلام ہو جسے روایتِ ہمام میں مرسلاً نقل کیا جب کہ سعید بن ابوعروبہ کی ان سے روایت میں زرارہ عن سعد بن ہشام عن عائشہ کے حوالے سے یہ موصول ہے تو ہمام کی روایت میں ادراج ہے، یہ میری نظر میں ارجح ہے اسے مسلم نے ہداب بن خالد عن ہمام سے اصلِ حدیث پر اقتصار کرتے ہوئے نقل کیا، (فقالت عائشة الخ) ذکر نہیں کیا پھر اسے سعید بن ابوعروبہ سے موصولاً تاماً نقل کیا یہی ان کی اور احمد کی شعبہ، نسائی کی سلیمان تیمی کلاہما عن قتادہ سے روایتوں میں ہے یہی حضرت ابو ہریرہ اور متعدد صحابہ سے بغیر حضرت عائشہ کی مراجعت کے ذکر کے مروی ہے حسن بن سفیان اور ابویعلی نے اسے ہدبہ بن خالد عن ہمام سے تاماً تخریج کیا جیسے بخاری کی حجاج عن ہمام سے روایت میں ہے، ہدبہ مسلم کے شیخ ہداب ہیں تو گویا مسلم نے عملاً اس زیادت کو حذف کیا کیونکہ یہ اس طریق سے مرسل تھی اور سعید کے طریق سے اس کے موصولاً منقول پر اکتفاء کیا، بخاری نے بھی اس طرف اشارہ کیا جب شعبہ کی

روایت اپنے قول (اختصره الخ) کے ساتھ معلقا ذکر کی روایتِ سعید کی طرف بھی تعلیقا اشارہ کیا، یہ نہایت مخفی علل میں سے ہے۔

(إنا نكره الموت) سعد کی روایت میں ہے: (فقالت يا نبي الله أ كراهة الموت؟ فكُلُّنا نكره الموت) ۔

(بشر برضوان الخ) سعد کی روایت کے الفاظ ہیں: (بشر برحمة الله و رضوانه و جنته) حمید عن انس کی روایت میں ہے: (ولكن المؤمن إذا حضر جاءَهُ البشيرُ مِن الله و ليس شيء أحَبَّ إليه مِنْ أنْ يكون قد لقيَ اللهَ فأحَبَّ اللهُ لقاءه) ابن ابولیلی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (و لكنه إذا حضر فأما إنْ كان مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيْم فإذا بُشِّرَ بذلك أحَبَّ لقاءَ الله و اللهُ لِلِقَائِهِ أحَبُّ) ۔ (فليس شيء أحب الخ) أمام سے مراد مابعد الموت، تابعین کی طرف سے بھی حضرت عائشہ سے یہ مراجعت واقع ہوئی چنانچہ مسلم اور نسائی نے شریح بن ہانیٔ سے روایت کیا کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا تو یہی اصلِ حدیث ذکر کی پھر کہا تو میں حضرت عائشہ کے پاس آیا اور عرض کی میں نے یہ حدیثِ نبوی سنی ہے تو بات یہ ہے کہ تب تو ہم مارے گئے: (إن كان كذلك فقد هلكنا) ان کے استفسار پر یہی جملہ ذکر کیا کہ موت تو ہم میں سے ہر ایک کو ناگوار لگتی ہے تو کہنے لگیں یہ بات نہیں جو تم سوچ رہے ہو لیکن جب نظر ٹک جائے یعنی عین نزع کے وقت جب نظریں اوپر ایک سمت دیکھنے لگیں اور گھنگرو بولنے لگے اور رونگٹے کھڑے ہو جائیں اور تشنج کی سی کیفیت ہو جائے (تب کی بابت نبی اکرم نے یہ فرمایا ہے) گویا حضرت عائشہ نے اس کا اخذ اس حدیث کے معنی سے کیا جو ان سے سعد بن ہشام نے مرفوعا نقل کی ہے جسے مسلم اور نسائی نے بھی شریح بن ہانیٔ عن عائشہ سے اپنی حضرت ابو ہریرہ سے روایت کے مثل نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (والموت دون لقاء الله) (یعنی موت اللہ کی لقاء سے الگ چیز ہے)

میرے لئے ما ذکر سے استنباط کرتے ہوئے ظاہر یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہ کی کلام ہے عبد بن حمید کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے مرفوعا مروی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی وفات سے ایک سال قبل ایک فرشتہ کی ڈیوٹی اس کے ساتھ لگا دیتا ہے جو اسے نیکیوں کی طرف لگائے رکھتا ہے حتی کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں نہایت اچھی حالت میں فوت ہوا تو جب موت اس کے سامنے آ حاضر ہوتی ہے اور وہ اپنا ثواب دیکھ لیتا ہے تو اس کا نفس مشتاق ہوتا ہے تو یہ ہے وہ صورت حال (جسے نبی اکرم نے یوں تعبیر فرمایا) کہ وہ اللہ کی لقاء کو پسند کرتا ہے اور اللہ اس کی لقاء کو! اسی طرح جب اللہ کسی کے ساتھ شر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی موت سے ایک سال قبل اس پر ایک شیطان لگا دیتا ہے جو اسے گمراہی پہ قائم رکھتا ہے حتی کہ کہا جاتا ہے فلاں نہایت بری موت مرا تو جب موت کا وقت سامنے آ جاتا ہے تو وہ اپنے لئے تیار کئے گئے عذاب کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس کے اندر جزع کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو یہ ہے اس کی اللہ سے لقاء کی کراہت کا مطلب اور اللہ کو اس کی لقاء ناپسند ہوتی ہے، خطابی کہتے ہیں حدیثِ باب میں ہی ایسی تفسیر موجود ہے جو دیگر سے مُغنی ہے، کہتے ہیں لقاء کئی اوجہ پر واقع ہے ان میں سے مثلا معاینہ اور مثلا بعث جیسے اللہ نے فرمایا: (الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِلِقَاءِ اللّٰهِ)[الأنعام: ۳۱] اسی طرح موت، جیسے فرمایا: (مَنْ كَانَ يَرْجُوْ لِقَاءَ اللّٰهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللّٰهِ لَآتٍ)[العنكبوت: ۵] اور فرمایا: (قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِيْ تَفِرُّوْنَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيْكُمْ)[الجمعة: ۸]، نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں یہاں اللہ کی لقاء سے مراد دارِ آخرت کی طرف مصیر اور اللہ کے ہاں جو ہے اس کی طلب، اس سے مراد موت نہیں کیونکہ وہ تو ہر

ایک کو ناپسند ہے تو جو ترکِ دنیا کرتا ہے اور اسے مبغوض رکھتا ہے اسے اللہ کی لقاء پسند ہے اور جو اسے ترجیح دیتا اور اس کی طرف میلان رکھتا ہے اسے اللہ کی لقاء بھی ناپسند ہے کیونکہ اس کا وسیلہ تو موت ہی ہے، حضرت عائشہ کا قول کہ موت (دون لقاء الله) (یعنی اللہ کی لقاء سے دیگر) بیان کرتا ہے کہ موت سے لقاء مرادنہیں لیکن وہ غرضِ مطلوب سے ماسوا ایک رکاوٹ ہے تو واجب ہے کہ اس کی مشقتیں صبر و تحمل سے برداشت کرے حتی کہ فوز باللقاء کا واصل ہو،

طیبی کہتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ قولِ عائشہ کہ ہم موت کو ناپسند کرتے ہیں موہم ہے کہ حدیث میں مذکور لقاء اللہ سے مراد موت ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ اللہ کی لقاء غیرِ موت ہے بدلیل دوسری روایت میں ان کے اس قول کے: (والموت دون لقاء الله) لیکن جب موت اللہ کی لقاء کا وسیلہ ہے تو اسے لقاء اللہ کی ترکیب کے ساتھ تعبیر کیا، ابن اثیر سے قبل امام ابوعبید قاسم بن سلام نے بھی لقاء اللہ کی غیرِ موت کے ساتھ تاویل کی ہے جو کہتے ہیں اس کا میرے نزدیک معنی موت کی کراہت و شدت نہیں کیونکہ اس سے تو کوئی بھی خالی نہیں لیکن اس ضمن میں مذموم دنیا کو ترجیح دینا، اس کی طرف مائل ہونا اور اس امر کی کراہت کہ وہ اللہ اور دارِ آخرت کی طرف صائر ہو ، کہتے ہیں اس کی تبیین اس امر سے بھی ملتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کا عیب یہ بیان کیا کہ انہیں دنیا کی یہ زندگی نہایت عزیز ہے چنانچہ فرمایا: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَ نَا وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنيَا وَ اطْمَأَنُّوا بِهَا)[یونس: ۷] خطابی کہتے ہیں اللہ کی لقاء سے بندے کی محبت کا معنی آخرت کی دنیا پر ترجیح ہے تو وہ اس کی اقامت کا استمرار پسند نہیں کرتا بلکہ ہر وقت اس جہاں سے رحلت کو تیار ہے،نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ شرعا محبت و کراہت وہ متصور ہوگی جو وقتِ نزع ہوتی ہے جب توبہ قبول نہیں کی جاتی جب قریب المرگ کے لئے اس کا اچھا یا برا انجام منکشف کر دیا جاتا ہے جس کی طرف وہ اب جا رہا ہے۔

(بشر بعذاب الخ) سعد بن ہشام کی روایت میں ہے: (بشر بعذاب الله و سخطه) حمید عن انس کی روایت میں ہے: (و إن الكافر أو الفاجر إذا جاء ه ما هو صائرٌ إليه من السُّوءِ أَوْ مَا يَلْقَىٰ مِن الشر الخ) ابن ابولیلی کی روایت میں ماضی کے نحو ہے۔ (اختصره أبو داؤد الخ) یعنی قتادہ عن انس عن عبادہ سے، اختصار کا مطلب یہ ہے کہ اصلِ حدیث پر اقتصار کیا حضرت عائشہ کا مقول ذکر نہیں کیا، ابوداؤد جو طیالسی ہیں کی روایت ترمذی نے محمود بن غیلان عنہ سے موصول کی ، یہ مسندِ طیالسی میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے، عمرو جو کہ ابن مرزوق ہیں کی روایت طبرانی نے معجم کبیر میں ابومسلم کجی اور یوسف بن قاضی کلاہما عنہ سے موصول کی اسی طرح احمد نے بھی محمد بن جعفر عن شعبہ سے، یہ مسلم کے ہاں بھی محمد بن جعفر جو غندر ہیں، کے طریق سے منقول ہے۔

(و قال سعيد الخ) اسے مسلم نے خالد بن حارث و محمد بن بکر کلاہما عن سعید بن ابی عروبہ سے نقل کیا جیسا کہ اس کا بیان گزرا اسی طرح احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی سعید بن ابوعروبہ سے، ابن ابی داؤد کی کتاب البعث میں یہ عالی سند کے ساتھ ہے اس حدیث سے ماذکر کے علاوہ بھی کئی فوائد مستنبط ہوئے مثلاً ذکر کرتے ہوئے اہلِ خیر سے ابتداء کرنا اگرچہ اہلِ شر اکثر ہیں، یہ بھی کہ مجازات جنسِ عمل سے ہوتی ہے کیونکہ محبت کے بالمقابل محبت اور کراہت کے بالمقابل کراہت کو ذکر کیا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اہلِ ایمان روزِ قیامت اللہ تعالیٰ کے دیدار سے متشرف ہوں گے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ لقاء رؤیت سے اعم ہے بعید طور پر یہ بھی محتمل ہے کہ (لقاء الله) میں حذف ہو جس کی تقدیر ہو: (لقاء ثواب الله) یا اس کا نحو، وجہِ بُعد اس کے مقابل کا ذکر کیونکہ کوئی عاقل بھی اللہ کے

ثواب کی لقاء کو برا نہیں گردانتا بلکہ موت سے کراہت کرنے والوں کا سبب بھی ان کا یہ ڈر ہے کہ وہاں ثواب سے لقاء کی انہیں کوئی امید نہیں یا تو معاصی میں ملوث ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ جنت میں ان کا دخول متاخر ہوگا یا اگر کافر ہے تو اصلا ہی اس میں دخول سے محروم ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر قریب المرگ شخص پر خوشی وسرور کی علامات ظاہر ہوں تو یہ اس امر کی دلیل ہوگی کہ اسے خیر کی بشارت اور وید دی گئی ہے اسی طرح بالعکس (جیسے مشہور ہے کہ بندۂ مومن کے لب پر مرتے وقت تبسم کھلتا ہے، اقبال نے کہا: نشانِ مردِ مومن با تو گویم چو مرگ آمد تبسم برلبِ اوست) یہ بھی کہ اللہ کی لقاء سے محبت تمنائے موت سے نہی میں داخل نہیں کیونکہ یہ عدم تمنائے موت کے باوجود ممکن ہے بایں طور کہ محبت حاصل ہو حصولِ موت یا اس کے تاخُر کے ساتھ اس کا حال متفرق نہ ہوتا ہو اور یہ کہ موت کی تمنا اور عا کرنے سے نہی حیاتِ مستمرہ کی حالت پر محمول ہے نہ کہ احتضار و معاینہ (یعنی نزع کا عالم طاری ہونے) کے وقت بلکہ اس وقت تو یہ ستحب ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ حالتِ صحت میں کراہتِ موت کے ضمن میں کچھ تفصیل ہے تو جو مابعد الموت نعیم آخرت پر دنیوی حیات لو ترجیح دیتے ہوئے اس کی کراہت کرے تو یہ مذموم ہے لیکن جو اس وجہ سے کراہت کرے کہ یہ اس کے مواخذہ کا باعث بنے گی اس بہ سے کہ وہ عمل میں کوتاہ تھا اور معاصی سے تخلص اختیار کر کے اس کے لئے تیاری نہیں کی ہے اور کما حقہ اللہ کے اوامر و نواہی کا خیال نہیں کھ سکا تو یہ معذور ہے لیکن ایسے شخص پر واجب ہے کہ اپنی حالت کو تبدیل کرنے میں مبادرت کرے حتی کہ جب اجل حاضر ہو تو وہ اس لی کراہت کرنے والوں میں سے نہ بنے بلکہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے ہاں جو ثواب و نعیم ہے اس کے محببین میں سے ہو، یہ اشارہ بھی اکہ اس دنیا میں کوئی زندہ اللہ کا دیدار نہیں کر سکتا، یہ آخرت میں مومنوں کو حاصل ہوگا اس کا اخذ روایت کے جملہ: (والموت دون اء اللہ) سے ہے، پہلے ذکر کیا کہ لقاء رؤیت سے اعم ہے اگر لقاء منتفی ہے تو رؤیت بھی منتفی ہوگی، صحیح مسلم کی حضرت ابوامامہ سے ب طویل مرفوع روایت میں یہ بات اس سے اصرح طور پر وارد ہے: (و اعلموا أنکم لن تَرَوْا رَبَّكُمْ حتىٰ تَمُوتُوا) (یعنی مرنے سے پہلے اپنے رب کو دیکھ نہیں سکتے)۔

اسے مسلم نے (الدعوات) ترمذی نے (الزھد) اور (الجنائز) اور نسائی نے بھی اسی میں نقل کیا۔

- 6508حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ (سابقہ)

حدیثِ ابوموسی جو حدیثِ عبادہ کی مانند ہے البتہ اس میں حضرت عائشہ کا مکالمہ مذکور نہیں گویا اسے صحتِ حدیث کے استظہار غرض سے نقل کیا، مسلم نے بھی اس کی تخریج کی، برید سے مراد ابن عبداللہ بن ابو بردہ ہیں۔

- 6509حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ فِي رِجَالٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَهُوَ صَحِيحٌ إِنَّهُ لَمْ يُقْبَضْ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ ثُمَّ يُخَيَّرُ فَلَمَّا نَزَلَ بِهِ وَرَأْسُهُ عَلَى فَخِذِي غُشِيَ عَلَيْهِ سَاعَةً ثُمَّ أَفَاقَ فَأَشْخَصَ بَصَرَهُ

إِلَى السَّقْفِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى قُلْتُ إِذًا لاَ يَخْتَارُنَا وَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَدِيثُ الَّذِي كَانَ يُحَدِّثُنَا بِهِ قَالَتْ فَكَانَتْ تِلْكَ آخِرَ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا النَّبِيُّ ﷺ قَوْلُهُ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى

أطرافه 4435، 4436، 4437، 4463، 4586، 6348 (ترجمہ کیلئے جلد۶،ص:۴۷۰)

(في رجال من أهل العلم) عقیل کی روایت میں یہی ہے الوفاۃ میں شعیب عن زہری کے حوالے سے: (أخبرني عروة) گزرا کسی اور کا ان کے ساتھ ذکر نہیں کیا یونس عن زہری سے: (أخبرني سعيد بن المسيب في رجال من الخ) ہے وہاں عروہ مذکور نہیں، کتاب الدعوات میں بعض ان حضرات کا ذکر کیا تھا جو شیوخِ زہری میں سے اس طریق میں مبہم ہیں الوفاۃ النبویۃ میں اس کی مفصل شرح گزری ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت آنجناب کے اللہ کی لقاء کو اختیار کرنے کی جہت سے ہے بعد اس کے کہ آپ کو موت وحیات کے ضمن میں اختیار دیا گیا تو آپ نے موت کو اختیار کرلیا تو اس باب میں آپ ہی کی اقتداء کرنی چاہئے، بعض شراح نے ذکر کیا کہ حضرت ابراہیمؑ نے فرشتۂ موت سے کہا تھا جب وہ روح قبض کرنے آئے کیا تم نے کسی خلیل کو دیکھا ہے جو اپنے خلیل کو مارے؟ تو اللہ نے وحی کی کہ ان سے کہو کیا تم نے کسی خلیل کو دیکھا ہے جو اپنے خلیل کی لقاء سے کراہت کرتا ہو؟ یہ سن کر وہ کہنے لگے اے فرشتۂ موت اب میری روح قبض کرلو، ابوحذیفہ اسحاق بن بشر بخاری جو کہ ازضعفاء ہیں کی کتاب المبتدأ میں ان کی سند کے ساتھ ابن عمر سے منقول یہ اثر پڑھا کہ ملک الموت نے کہا اے رب تیرا بندہ ابراہیم موت سے جازع ہے تو حکم ہوا انہیں کہو خلیل کو خلیل سے ملے جب کافی عرصہ ہو جائے تو وہ اس کی لقاء کا مشتاق ہوتا ہے، جب انہیں یہ بات بتلائی تو کہنے لگے ہاں اے میرے رب اب میں تجھ سے ملنے کا مشتاق ہوں تو انہیں ایک پھول پیش کیا جسے سونگھتے ہی ان کی وفات واقع ہوگئی۔

علامہ انور باب (من أحب لقاء الله) کی بابت رقمطراز ہیں جانو کہ حدیث اپنے معنی میں ظاہر ہے اس میں کوئی ابہام نہیں کیونکہ اس میں خصوصِ موت کے وقت کراہت یا عدم کراہت کی بحث نہیں اس کا معنی بھی اہلِ عرف کی حد وتعریف کے لحاظ سے ہے لیکن حضرت عائشہ صدیقہ نے جب اسے خصوص الموت پر محمول کیا تو ان پر معاملہ مشکل ہوا، نبی اکرم نے انہیں علی سبیل المجالات جواب دیا تھا یا علی سبیل التنزّل تو ان کے سوال کو اس جزئی میں بھی تسلیم کیا پھر اس تقدیر پر بھی اس کا جواب دیا، یہ نہیں کہ حدیث اس بارے وارد ہے جو خصوصیت کے ساتھ مومن اپنی موت کے وقت چاہتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ غزالی نے جو مرتے وقت بعض اہل بدعت سے سلبِ ایمان کا ذکر کیا وہ درست ہے اللہ اس سے بچائے یہ اس لئے کہ بدعتی جب عذاب کی علامتیں ملاحظہ کرتا ہے تو اسے اللہ کے پاس جانا (یعنی مرنا) برا لگتا ہے تو اللہ کو بھی اس کا آنا برا لگتا ہے تو وہ اس کا ایمان سلب کرلیتا ہے اس لئے کہ اس نے ساری عمر بدعتوں میں گزار دی اب موت کے وقت حقائق اس کے لئے ظاہر ہوئے تو اسے پتہ چلا کہ یہ سب معاصی تھے تو سارے دین میں اس کے لئے تردُد حادث ہوا کہ شائد اس کے سب اعمال اور امور اسی طرح تھے، (إن للموت سكرات) کی بابت کہتے ہیں اس میں یہ مذکور نہیں کہ لوگوں کی نسبت نبی اکرم پر سکرات الموت اشد تھے حضرت عائشہ نے آپ کے سکرات کا ذکر عرفی لحاظ سے کیا ہے، ہم پہلے اس بارے مفصل بحث کر چکے ہیں۔

- 42 باب سَكَرَاتِ الْمَوْتِ (سکراتِ موت)

سکرات سکرۃ کی جمع ہے، راغب وغیرہ کہتے ہیں سکر ایسی حالت جو آدمی کی عقل ماؤف کر دے اس کا اکثر استعمال مسکر (یعنی نشہ آور) شراب میں ہے غضب، عشق، الم، اونگھ اور درد کی وجہ سے غشی طاری ہونے پر بھی اس کا اطلاق ہے یہی آخری یہاں مراد ہے۔

- 6510 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ بْنِ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ أَبَا عَمْرٍو ذَكْوَانَ مَوْلَى عَائِشَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ كَانَتْ تَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ رَكْوَةٌ أَوْ عُلْبَةٌ فِيهَا مَاءٌ يَشُكُّ عُمَرُ فَجَعَلَ يُدْخِلُ يَدَيْهِ فِي الْمَاءِ فَيَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ وَيَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ لِلْمَوْتِ سَكَرَاتٍ ثُمَّ نَصَبَ يَدَهُ فَجَعَلَ يَقُولُ فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى حَتَّى قُبِضَ وَمَالَتْ يَدُهُ

أطرافه 890، 1389، 3100، 3774، 4438، 4446، 4449، 4450، 4451، 5217 (ترجمہ کیلئے جلد ۶، ص: ۴۸۱)

عمر بن سعید سے مراد ابن ابوحسین مکی ہیں۔ (شك عمر) یعنی ابن سعید۔ (یدخل یده) کشمیہنی کے ہاں (یدیه) ہے الوفاۃ میں بھی سب کے ہاں اسی سند کے ساتھ یہی ہے اس کے شروع میں وہاں مسواک کا قصہ ذکر کیا یہاں مصنف نے اختصار کیا ہے۔ (إن للموت سكرات) سوائے ابوداؤد کے اصحابِ سنن نے قاسم عن عائشہ سے حسن سند کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے : (ثم يقول اللهم أعِنِّي علىٰ سكرات الموت) وہیں اس کی شرح مفصل گزری وہاں قاسم بن محمد عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب فوت ہوئے تو آپ میرے سینہ اور ٹھوڑی کے درمیان تھے اور نبی اکرم کے بعد کبھی کسی کے لئے موت کی شدت کو مکروہ نہیں پاتی، اسے ترمذی نے ان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا : (ما أغبطُ أحدا بهونِ موتٍ بعد الذی رأیتُ مِنْ شدةِ موتِ رسول الله ﷺ) ۔ (العلبة من الخشب الخ) یہ اکیلے مستملی کے نسخہ میں ہے یہی ان دونوں الفاظ کی تفسیر میں مشہور ہے، المحکم میں ہے کہ رکوہ چمڑے کا برتن ، مطرزی کے بقول چھوٹے ڈول کو کہتے ہیں، دیگر کا کہنا ہے کہ پیالہ کی مانند جو چمڑے سے بنا ہو جس کا لکڑی کا طوق ہو، علبہ کی بابت عسکری کہتے ہیں یہ اعراب کا پیالہ جو چمڑے سے بنا ہوتا تھا ابن فارس کہتے ہیں ہیں لکڑی کا بڑا پیالہ کبھی چمڑے کا بھی ہوتا ہے بعض نے کہا جس کا پیندا چمڑے کا اور بالائی حصہ لکڑی کا ہو، حدیث سے ظاہر ہوا کہ (بظاہر دکھائی دینے والی) موت کی شدت کسی کی مرتبہ میں علامت نہ سمجھی جائے بلکہ یہ مومن کے لئے یا تو اس کی زیادتِ حسنات یا تکفیرِ سیآت کے لئے ہوتی ہے، اس تقریر سے ترجمہ کے ساتھ احادیثِ باب کی مناسبت واضح ہوتی ہے۔

- 6511 حَدَّثَنِي صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْأَعْرَابِ جُفَاةً يَأْتُونَ النَّبِيَّ ﷺ فَيَسْأَلُونَهُ مَتَى السَّاعَةُ فَكَانَ يَنْظُرُ إِلَى أَصْغَرِهِمْ فَيَقُولُ إِنْ يَعِشْ هَذَا لَا يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ قَالَ هِشَامٌ يَعْنِي مَوْتَهُمْ

ترجمہ: عائشہؓ سے روایت ہے کہ عرب کے گنوار لوگ رسول اللہ کی خدمت میں آتے تو پوچھتے تھے کہ قیامت کب آئے گی ؟ آپ ان میں سے سب سے چھوٹے کی طرف دیکھ کر فرماتے 'اگر یہ زندہ رہا تو اسے بڑھاپا نہ آنے پائے گا یہاں تک کہ تمہاری قیامت

قائم ہو جائے گی، بقول ہشام آپ کی مراد ان کی موت ہوتی۔

صدقہ سے ابن فضل مروزی، عبدہ سے ابن سلیمان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (كان رجال الخ) ان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا۔ (جفاة) اکثر کے ہاں یہ جیم کے ساتھ ہے بعض کے ہاں حاء کے ساتھ ہے (یعنی حفاة، ننگے پاؤں والے) جیم کے ساتھ یہ وصف اس لئے کہ عموماً دیہات کے رہنے والے خشونتِ زندگی کے باعث ذرا درشت مزاج کے ہوتے ہیں، حاء کے ساتھ اس لئے کہ عام طور پر وہ ظاہری ہیئت پر زیادہ توجہ نہیں دیتے۔ (متى الساعة) مسلم کی ابو اسامہ عن ہشام سے روایت میں ہے کہ اعراب جب نبی اکرم کے پاس آتے تو قیامت کی بابت پوچھتے کہ وہ کب آئے گی، یہ اس لئے کہ انہوں نے جب قرآن میں پڑھا کہ اس کا قرب ہے تو چاہتے تھے کہ اس کے وقت کا تعین ہو۔ (فينظر إلى الخ) مسلم کی روایت میں ہے آپ ان کے سب سے کم سن کی طرف دیکھتے اور یہ بات کہتے، سیاقِ مسلم کی تائید ان کی حدیث کے یہ الفاظ کرتے ہیں کہ ایک شخص نے پوچھا یا رسول اللہ قیامت کب ہوگی؟ میں اس شخص کے نام سے بھی واقف نہ ہو سکا لیکن محتمل ہے کہ یہ ذوالخویصرہ یمانی ہوں جنہوں نے پہلے تو مسجد میں پیشاب کر دیا تھا پھر سوال کیا کہ قیامت کب آئے گی؟ پھر یہ دعا کی کہ اے اللہ مجھ پر اور محمد ﷺ پر رحم فرما (اور اس رحم میں کسی اور کو ہمارے ساتھ شامل نہ کرنا) لیکن انہیں آپ کا جواب یہاں مذکور جواب سے مغایر تھا۔

(إن يعش هذا الخ) مسلم کی حدیثِ انس میں ہے کہ آپ کے ہاں محمد نامی ایک انصاری لڑکا تھا، ایک روایت میں (غلام من أزد شنوءة) ہے ایک اور میں ہے: (غلام للمغيرة بن شعبة) جو میرا ہم عمر تھا، دونوں کے مابین مغایرت نہیں تطبیق کا ذکر گزرا حضرت انس کی عمر تب تقریباً سترہ برس تھی۔ (يعني موتهم) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے حدیثِ انس میں ہے: (حتى تقوم الساعة) عیاض کہتے ہیں حضرت عائشہ کی یہ حدیث حضرت انس کی حدیث کی تفسیر کرتی ہے کہ مراد ان حضرات کی قیامت تھی، یہ آپ کے اس قول کی نظیر ہے: (أرأيتكم ليلتكم هذه فإنَّ علىٰ رأسِ مائةِ سنةٍ مِنْها لا يبقىٰ على وجهِ الأرض ممن هو عليها الآن أحد) اس کا بیان کتاب العلم میں گزرا کہ اس سے مراد اس صدی کا اختتام تھا اور یہ کہ جو لوگ اس زمانہ میں موجود تھے ان میں سے اس قولِ نبی پر سو برس گزرنے کے بعد کوئی زندہ نہ ہوگا اور ایسے ہی ہوا تھا، مسلم وغیرہ نے جزم کیا ہے کہ آخری فوت ہونے والے صحابی حضرت ابو طفیل عامر بن واثلہ ہیں جن کی وفات سنہ ۱۱۰ھ میں ہوئی بعض نے اس سے قبل کہا اور اگر ایسا ہے تو محتمل ہے کئی دیگر حضرات سنہ ۱۱۰ھ تک زندہ رہے ہوں چاہے انھوں نے نبی اکرم کو نہ بھی دیکھا ہو مگر اس قول کے صدور کے وقت موجود تھے، اسی حدیث سے محققین نے ان بعض حضرات کے کذبِ ادعاء پر استدلال کیا جنہوں نے اس زمانہ کے بعد دعوی کیا تھا کہ وہ صحابی ہیں یا انہوں نے آنجناب کو دیکھا ہے، راغب کہتے ہیں ساعت جزء من الزمان ہے قیامت سے اس لفظ کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ سرعتِ حساب میں وہ ساعت سے مشابہ ہوگی، اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِيْنَ) [الأنعام: ٦٢] یا اس امر پر اپنے قول: (كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوْعَدُوْنَ لَمْ يَلْبَثُوْا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ)[الأحقاف: ٣٥] کے ساتھ تنبیہ کی، ساعت کے لفظ کا تین اشیاء پر اطلاق ہے: ساعتِ کبریٰ یعنی لوگوں کا محاسبہ کیلئے بعث، ساعتِ وسطیٰ اور یہ ایک صدی کے لوگوں کی موت جیسے مروی ہے کہ آپ نے عبداللہ بن انیس کو دیکھ کر فرمایا تھا اگر اس لڑکے کی عمر دراز ہوئی تو اس کے مرنے سے قبل قیامِ ساعت

ہوگا تو کہا گیا کہ یہ آخری صحابی ہیں جو فوت ہوئے پھر ساعتِ صغریٰ ہے جو ہر انسان کی موت ہے تو ہر انسان کی ساعت اس کی موت ہے اسی سے آندھی چلنے کے وقت آپ کا یہ قول ہے: (تَخَوَّفَتُ الساعة) (یعنی اپنی وفات کا اندیشہ ہوا) اھ، ابن حجر کہتے ہیں ابن انیس کے بارہ میں جو بات کہی میں اس سے واقف نہیں اور نہ کسی نے جزم کے ساتھ انہیں آخری فوت ہونے والے صحابی قرار دیا ہے، داؤدی کہتے ہیں یہ جواب معاریضِ کلام میں سے ہے اگر آپ ان اس بارے لاعلمی ظاہر کرتے تو چونکہ وہ نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے اور ابھی ایمان ان کے قلوب میں متمکن نہ ہوا تھا تو وہ شک کا شکار ہو جاتے تو آپ نے از رہِ حکمت ان کی اپنی قیامت جو کہ ان کی موت ہے، کے بارہ میں آگاہ فرمایا اگر ایمان ان کے دلوں میں راسخ ہو چکا ہوتا تب آپ اِفصاح بالمراد کرتے! ابن جوزی کہتے ہیں نبی اکرم کئی اشیاء کی بابت علی سبیل القیاس بھی بات کیا کرتے تھے اور یہ معمول یہ دلیل ہے گویا جب تقریبِ قیامت کی بابت کئی آیات کا نزول ہوا مثلا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ)[النحل : ۱] اورقولہ: (وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ) [النحل: ۷۷] تو اسے اس امر پر محمول کیا کہ ایک صدی سے زائد عرصہ باقی نہ ہوگا اسی لئے دجال کے متعلق فرمایا تھا اگر وہ نکل آئے اور میں تمہارے درمیان موجود ہوا تو میں اس سے نمٹ لوں گا تو آپ کے خیال میں وہ آپ کی حیات میں ظاہر ہو سکتا تھا، کہتے ہیں اس میں ایک توجیہ اور بھی ہے تو ما تقدم کے مطابق ذکر کیا بقول ابن حجر جس احتمال کا انہوں نے اظہار کیا وہ نہایت بعید ہے اور سابق ہی معتمد ہے، قیامت بارے اور دجال بارے فرق (تعيين المدة في الساعة دونه) ہے (یعنی قیامت بارے تو آگاہ کر دیا کہ تمہارے اس لڑکے کے بڑھاپے سے قبل آجائے گی اور مراد ان کی اپنی قیامت لیتے تھے مگر دجال کی بابت اس طرح کی کوئی بات نہ کی) کئی اور احادیث میں جنہیں اپنے خواص اصحاب کو ہی بیان کیا قیامت سے پہلے کچھ بڑے پیش آنے والے واقعات کے بارہ میں آگاہی دی، آگے ان کے بعض کا صریحاً اور بعض کا اشارۃً ذکر آئے گا، بعض کا ذکر علامات النبوۃ میں گزرا ،کرمانی لکھتے ہیں آپ کا یہ جواب اسلوب الحکیم کی قبیل سے تھا یعنی قیامتِ کبری کی بابت سوال کرنا چھوڑو کہ اس کا علم صرف اللہ ہی کو ہے اس وقت کے بارہ میں پوچھو جس میں تمہارے عہد کا اختتام ہے یہی تمہارے لئے اولیٰ ہے کیونکہ اس کی معرفت تمہارے لئے نیک اعمال بجالانے کا محرک ہوگی اس سے قبل کہ وقت ہاتھ سے نکل جائے کیونکہ کوئی نہیں جانتا کب اسے رختِ سفر باندھنا پڑ جائے۔

- 6512حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ بْنِ رِبْعِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُرَّ عَلَيْهِ بِجِنَازَةٍ فَقَالَ مُسْتَرِيحٌ وَمُسْتَرَاحٌ مِنْهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْمُسْتَرِيحُ وَالْمُسْتَرَاحُ مِنْهُ قَالَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ مِنْ نَصَبِ الدُّنْيَا وَأَذَاهَا إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ وَالْعَبْدُ الْفَاجِرُ يَسْتَرِيحُ مِنْهُ الْعِبَادُ وَالْبِلَادُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ .طرفه - 6513

ترجمہ: راوی نے بیان کیا کہ نبی اکرم سے ایک جنازہ گزرا تو فرمایا: اسے بھی راحت ملی اور اس سے بھی، لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ اس کا کیا مطلب؟ فرمایا بندۂ مومن دنیا کی تھکاوٹوں سے راحت پا لیتا ہے اور فاجر آدمی سے لوگ، علاقے، درخت اور جانور راحت پا لیتے ہیں۔

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں سند کے سب راوی مدنی ہیں موطا میں مالک سے رواۃ کا اس میں باہم کوئی اختلاف نہیں۔ (مر) مجہول کے ساتھ، اسمِ مارّ سے واقف نہ ہو سکا اور نہ یہ کہ کس کا جنازہ تھا دارقطنی کی موطآت میں اسحاق بن عیسیٰ عن مالک سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (مُرَّ برسول الله جنازة) اس پر باء بمعنی علیٰ ہے، جنازہ کیلئے مذکر صیغہ کا استعمال باعتبارِ میت ہے۔ (قال مستریح) ایک طریق میں (فقال) ہے، محاربی کی اور نسائی کی وہب بن کیسان عن معبد بن مالک سے روایت میں بھی یہی ہے انہوں نے یہ الفاظ ذکر کئے: (کُنَّا جلوساعند النبی ﷺ إذْ طلعَتْ جنازةٌ)۔ (مستریح و مستراح) واو بمعنی أو ہے، یہ تقسیم کیلئے ہے جیسا کہ ان کے سوال کے جواب میں اس کے مقتضا کی تصریح کی۔ (قالوا) یعنی صحابہ نے، معین سائل کے نام سے واقف نہیں البتہ ابونعیم کی ابراہیم محاربی سے روایت میں (قلنا) کا لفظ ہے تو ان میں ابوقتادہ بھی داخل ہیں محتمل ہے کہ وہی سائل ہوں۔ (من نصب الدنیا الخ) نسائی نے وہب بن کیسان کی روایت میں (مِنْ أوصاب الدنیا) بھی مزاو کیا، یہ وَصَب کی جمع ہے جو دوام الوجع (یعنی دائمی کوئی تکلیف) ہے، فتورِ بدن (یعنی بدن کی کمزوری) پر بھی اس کا اطلاق ہے، اذی عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے، ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہاں مومن سے مراد خاص طور پر متقی مومن ہو، ہر مومن بھی مراد ہو سکتا ہے اور فاجر سے مراد کافر ہونا محتمل ہے ہر گناہگار بھی مراد ہو سکتا ہے، داؤدی کہتے ہیں جہاں تک لوگوں کی استراحت کا تعلق ہے تو اس وجہ سے جو مرنے والا ارتکابِ منکر کرتا تھا کہ اگر اس کا انکار ورد کریں تو وہ ان کی ایذاء کا باعث ہو اور اگر ترک کریں تو خود گناہگار ہوں، بلاد کی استراحت اس کے گناہوں سے جو وہ ان پر کرتا تھا کیونکہ جس علاقہ کے اکثر مکین گناہوں میں پڑ جائیں وہاں خشک سالی عام ہو جاتی ہے جو حرث ونسل کی ہلاکت کو مقتضی ہے، باجی نے ان کی اول کلام کا تعاقب کیا اور کہا اس پر تنقید کرنے والا اگر ایذاء کا شکار ہوتا ہے تو اس کے ترک سے وہ گناہگار نہ ہوگا کیونکہ اب وہ دل میں اور چہرے کے ساتھ اس کا منکر ہے لہذا آثم نہیں اور اس کی اذی سے بھی محفوظ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد لوگوں کا اس کے ظلم وزیادتی سے مستریح ہونا ہو اور زمین کی راحت جو وہ لوٹ مار اور غصب کیا کرتا تھا اور حقداروں کے حق مارتا تھا اسی طرح جانوروں کی راحت اگر وہ انہیں تکلیف و اِتعاب دینے والوں میں سے تھا۔

- 6513حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ كَعْبٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مُسْتَرِيحٌ وَمُسْتَرَاحٌ مِنْهُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ

طرفه - 6512 (سابقه)

یحی سے قطان اور عبد ربہ سے مراد ابن سعید ہیں ابوذر کے ہاں یہاں ان کے تینوں شیوخ سے یہی واقع ہوا، اسی طرح ابو زید مروزی کی روایت میں بھی، مسلم کے ہاں محمد بن مثنی (عن یحیی عن عبداللہ بن سعید بن أبی هند) مذکور ہے یہی ابو یعلی کی یحیی قطان سے روایت میں ہے البتہ انہوں نے ابو ہند کا ذکر نہیں کیا، اسی طرح ان کی اور مسلم کی عبدالرزاق کے طریق میں ہے اسماعیلی کے ہاں بھی عبدالرحمن بن محمد محاربی کی روایت میں یہی ہے ان سب نے (حدثنا عبد اللہ بن سعید) ذکر کیا ابن سکن نے بھی عبدالرزاق عن عبداللہ بن سعید بن أبی هند نقل کیا اسی طرح ابونعیم نے بھی مستخرج میں ابراہیم حربی عن مسدد انہی شیخ بخاری

کے حوالے سے، جیانی کہتے ہیں یہی درست ہے، ابن سکن نے فربری سے بھی یہی نقل کیا، حدیث عبد اللہ بن سعید کیلئے ہی محفوظ ہے نہ کہ عبد ربہ کیلئے، بقول ابن حجر مزی نے اطراف میں جزم کیا ہے کہ بخاری نے اس سند کے ساتھ عبد اللہ بن سعید بن ابو ہند کیلئے تخریج کی ہے اور اس پر روایتِ مسلم کو معطوف کیا لیکن ابن ابی ہند کی تصریح بخاری کے کسی نسخہ میں موجود نہیں۔

(و مستراح منه المؤمن الخ) یہی بغیر سوال و جواب وارد کیا اس کے بعض پر اقتصار کرتے ہوئے، اسماعیلی نے اسے بندار و ابوموسی عن قطان سے اور عبد الرزاق کے طریق سے (قال حدثنا عبد الله بن سعید) سے تاما نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مر علی رسول الله ﷺ بجنازة) تو سیاقِ مالک کی مثل نقل کیا لیکن کہا : (فقیل یا رسول الله ما مستریح الخ) ،تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ترجمہ کے ساتھ اس حدیث کی مناسبت یہ ہے کہ میت دو قسموں میں سے ایک میں ہوگی یا تو مستریح یا مستراح منہ، اور ہر دو پر بوقت موت جائز ہے کہ شدت ہو یا تخفیف ہو، اول وہ جس کیلئے سکرات الموت حاصل ہوتے ہیں اس کا تعلق اس کے تقویٰ یا اس کے فجور کے ساتھ نہیں بلکہ اگر اہلِ تقوی میں سے تھا تو اس شدت کے باعث اس کا ثواب بڑھے گا یا اس کے بقدر اس کے گناہ مٹا دئے جائیں گے پھر وہ دنیا کے دکھوں اور تکلیفوں سے آرام میں ہوا، اس کی تائید پہلی حدیث میں گزری حضرت عائشہ کی کلام کرتی ہے، عمر بن عبد العزیز کا قول ہے مجھے پسند نہیں کہ مجھ پر سکرات الموت ہلکے ہوں کہ یہ آخری وہ ہے جس کے ساتھ مومن کے گناہوں کی تکفیر ہوتی ہے پھر یہ اس (ظاہری شدت) کے باوجود جو اس وقت اسے بشارت دی جاتی اور فرشتوں کی اس سے ملاقات پر مسرت ہوتی ہے اور جو وہ اس کے ساتھ نرمی برتتے ہیں پھر سب سے بڑھ کر اللہ کی لقاء کی فرحت تو اس سب کے مقابلہ میں وہ شدت نہایت ہلکی اور ہیچ ہے اسے تو پھر کسی تکلیف کا احساس بھی نہیں ہوتا۔

- 6514حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتْبَعُ الْمَيِّتَ ثَلَاثَةٌ فَيَرْجِعُ اثْنَانِ وَيَبْقَى مَعَهُ وَاحِدٌ يَتْبَعُهُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَعَمَلُهُ فَيَرْجِعُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَيَبْقَى عَمَلُهُ

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا میت کے ساتھ تین چیزیں جاتی ہیں دو تو واپس آ جاتیں اور ایک اس کے ساتھ باقی رہتی ہے تو اس کا اہل و مال واپس ہو لیتا ہے جبکہ صرف اس کا عمل اس کے ساتھ باقی رہ جاتا ہے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں ان کے شیخ عبد اللہ کی صحیح بخاری میں حضرت انس سے یہی ایک روایت ہے۔ (یتبع المیت) سرخسی اور اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (المرء) ہے ابوذر کی کشمیہنی سے روایت میں (المؤمن) ہے اول معتمد ہے، ابن عیینہ کی حدیث میں یہی محفوظ ہے مسلم کے ہاں بھی یہی لفظ ہے۔ (یتبعه أهله الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے، کئی میتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے ہمراہ سوائے ان کے عمل کے کچھ نہیں ہوتا، عربوں کی عادت تھی کہ میت کے ساتھ قبرستان تک اس کے اہل، رفقاء اور اس کے جانور بھی جاتے اس کے لئے امرِ حزن کا قیام کر کے سب واپس ہو لیتے چاہے دفن کے بعد اس کا اہتمام کریں یا نہیں، بقائے عمل سے مراد کہ یہی قبر میں اس کے ساتھ ہوتا ہے، احمد وغیرہ کی قبر میں سوال و جواب کی کیفیت بارے حضرت براء کی طویل حدیث میں واقع ہے کہ اس کے پاس ایک خوبصورت چہرے، لباس اور اچھی خوشبو والا ایک شخص آتا ہے اور کہتا ہے: (أبشر

بالذی یسُرُّك) (یعنی خوشکن چیزوں کے ساتھ خوش ہو جاؤ) وہ کہتا ہے تم کون ہو؟ وہ جواب دیتا ہے تیرا عملِ صالح، کافر کے بارہ میں اس کا عکس ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں حدیثِ انس میں مذکور تبعیت میں سے بعض حقیقت اور بعض مجاز ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ ایک ہی لفظ (بیک وقت) حقیقت و مجاز دونوں میں استعمال ہو سکتا ہے بقول ابن حجر یہ فی الاصل فی الحس حقیقت جبکہ فی البعض مجاز ہے جہاں تک عمل کا تعلق تو یہ سب جگہ علی الحقیقت ہے، یہ فی الحس تبعیت کی نسبت سے مجاز ہے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الزھد) اور نسائی نے (الرقاق) اور (الجنائز) میں تخریج کیا۔

6515 - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ غُدْوَةً وَعَشِيًّا إِمَّا النَّارُ وَإِمَّا الْجَنَّةُ فَيُقَالُ هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى تُبْعَثَ

أطرافه 1379، - 3240 (ترجمہ کیلئے جلد۲، ص:۲۷۶)

ابو نعمان کا نام محمد بن فضل ہے نافع تک سب راوی بصری ہیں۔ (عرض علیه مقعده) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (علی مقعده) ہے یہ عرض حقیقۃً روح پر ہے اور جو بدن کا اس کے ساتھ اتصال ہے یہ ایسا اتصال کہ اس کے لئے تنعیم یا تعذیب کا احساس ممکن ہو اس تقریر کے مطابق جو پہلے گزری ، قرطبی نے اس ضمن میں دو احتمالوں کا اظہار کیا: کیا یہ فقط روح پر ہے؟ یا روح کے ساتھ ساتھ بدن کے ایک جزو پر؟ ابن بطال نے اپنے علاقہ (یعنی اندلس) کے بعض علماء سے نقل کیا کہ یہاں عرض سے مراد اسے یہ بتلایا جانا کہ یہ اللہ کے ہاں تمہاری موضعِ جزا ہے، تکریر سے مراد ان کی اس کے ساتھ یاد دہانی کرایا جانا، اس امر سے احتجاج کیا کہ اجساد فنا ہو جائیں گے اور عرض کسی شیٔ پر واقع نہ ہوگا تو اگر کہیں ظاہر یہ ہوا کہ جو عرض یوم قیامت تک دائم ہے وہ صرف روح پر ہے تو اس کا تعاقب یہ ہے کہ بغیر کسی اقتضاء کے عرض کو اِخبار پر محمول کرنا ظاہر سے عدول ہے اور یہ اسی صورت جائز ہوتا ہے جب ظاہر سے کوئی صارف موجود ہو، بقول ابن حجر ظاہر پر محمول کرنے کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث مومن و کافر بارے عموم پر وارد ہے اگر اسے روح کے ساتھ مختص قرار دیں تو شہید کیلئے اس میں بڑا فائدہ نہیں کیونکہ اس کی روح جزماً مُنعم ہے جیسا کہ صحیح احادیث میں ثابت ہے (لہذا اس کے لئے عرض کا کیا فائدہ؟ مگر کہا جا سکتا ہے کہ یہ عرض ابتداءً ہوگا بعد ازاں شہید وغیرہ حالتِ نعمت اور کافر حالتِ عذاب میں ہوں گے) اسی طرح کافر کی روح کیلئے جو جزماً معذب فی النار ہے تو اگر اسے اس روح پر محمول کریں جس کا بدن کے ساتھ اتصال ہے تو اس کا فائدہ شہید کے حق میں بھی اور کافر کے حق میں بھی ظاہر ہوگا۔

(غدوة و عشية) یعنی صبح و شام، یہ اہلِ دنیا کی نسبت (اور عرف کے لحاظ) سے کہا۔ (إما النار و إما الجنة) الجنائز کی روایتِ مالک میں یہ الفاظ تھے: (إنْ کان مِنْ أهل الجنة فمِنْ أهل الجنة الخ) وہیں اس کی تشریح ہوئی وہاں قرطبی کی المفہم میں اس بارے بحث کا خلاصہ بھی پیش کیا تھا پھر یہ عرض مومنِ متقی اور کافر کیلئے تو ظاہر ہے لیکن جو مخلط اہلِ ایمان ہیں (یعنی جنہوں نے نیکیوں کے ساتھ ساتھ برائیاں بھی کیں) تو محتمل ہے کہ ان پر بھی جنت معروض کی جاتی ہو جہاں آخر کار وہ جائیں گے ابن حجر کے بقول اس اشکال سے انفصال اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے جسے ابن ابوالدنیا اور طبرانی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی

،حضرت ابو ہریرہ سے سوالِ قبر بارے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے کہ پھر اس کے لئے ابوابِ جنت میں سے ایک باب کھولا جائے گا اور کہا جائے گا یہ تیرا ٹھکانہ ہے اور جو اللہ نے اس میں تمہارے لئے تیار کیا ہے تو اس کی مسرت و شادمانی اور بڑھ جائے گی پھر آگ کے دروازوں میں سے ایک دروازہ کھولا جاتا اور کہا جاتا ہے یہ ہوتا تمہارا ٹھکانہ اور جو اس میں اللہ نے تیار کیا اگر تم نافرمان ہوتے اس پر بھی اس کی شادمانی و مسرت سوا ہوگی، اس میں کافر کی نسبت فرمایا: (ثم يُفْتَحُ له بابٌ من أبواب النار) آگے ہے اور اس کی حسرت و ثبور میں اضافہ ہو جائے گا اسی طرح اسے جنت کا نظارہ بھی کرایا جائے گا کہ اگر تم مطیع ہوتے تو یہ تمہارا ٹھکانہ ہوتا، طبرانی نے ابن مسعود سے روایت نقل کی کہ کوئی نفس نہیں مگر وہ جنت و دوزخ کا ایک گھر دیکھے گا۔۔۔الخ، احمد کی حضرت عائشہ سے ایک روایت سے ماخوذ ہوسکتا ہے کہ اس کی رؤیت نجات کیلئے ہے (یعنی اس کے مترادف ہے) یا پھر آخرت میں عذاب کیلئے، اس پر محتمل ہے کہ گناہگار مومن سے کہا جائے یہ جنت میں تمہارا ٹھکانہ ہے اور شروع ہی سے تم اس میں جاتے اگر گناہ نہ کماتے اور دوزخ دکھلا کر کہا جائے گا یہ تمہارا ابتداءً دوزخ کا گھر ہے جہاں تم اپنے گناہوں کی پاداش میں جاؤ گے۔ (حتى تبعث إليه) نسخہِ کشمیہنی میں (عليه) ہے مالک کے طریق میں ہے: (حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة)۔

- 6516 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَسُبُّوا الأَمْوَاتَ فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَى مَا قَدَّمُوا

طرفه - 1393 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۲۹۵)

اواخر کتاب الجنائز میں یہ مشروحا گزری۔

- 43 باب نَفْخِ الصُّورِ (صور کا پھونکا جانا)

قَالَ مُجَاهِدٌ الصُّورُ كَهَيْئَةِ الْبُوقِ ﴿ زَجْرَةٌ ﴾ صَيْحَةٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ النَّاقُورُ الصُّورُ ﴿ الرَّاجِفَةُ ﴾ النَّفْخَةُ الأُولَى وَ ﴿ الرَّادِفَةُ ﴾ النَّفْخَةُ الثَّانِيَةُ مجاہد کہتے ہیں صور ایک سینگ کی طرح ہے، (زجرة) کا معنی چیخ ہے ابن عباس کہتے ہیں (ناقور) یعنی صور (راجفة) پہلا نفخ اور (رادفة) دوسرا نفخ

نفخِ صور کا ذکر قرآن کی کئی سورتوں میں ہے مثلا انعام، المؤمنون، النمل، الزمر اور ق وغیرہا، صور صاد کی پیش اور واوِ ساکن کے ساتھ ہے قراءاتِ مشہورہ اور احادیث میں اسی طرح ثابت ہے حسن بصری سے منقول ہے کہ وہ واو کی زبر کے ساتھ بطور صورة کی جمع کے پڑھتے تھے اور تاویل یہ کرتے تھے کہ مراد اجساد میں نفخ ہے تاکہ ارواح ان میں پلٹ آئیں، ابو عبیدہ المجاز میں لکھتے ہیں واوِ ساکن کے ساتھ صور کو بھی صورة کی جمع کہا جاتا ہے جیسے سُوْرُ المدینة (یعنی فصیلِ شہر) سورة کی جمع ہے، ایک شاعر کہتا ہے: (لَمَّا أتى خبرُ الزبير تواضعَتْ له سُوْرُ المدينة) تو اس لحاظ سے دونوں قراءات مستوی ہیں طبری نے بھی اس کا مثل ایک قوم سے نقل کیا مزید یہ بھی کہ جیسے صُوْف صوفة کی جمع ہے، کہتے ہیں مراد صور یعنی اجساد میں نفخ تاکہ ان میں روحیں پلٹ آئیں جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: (وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي)[ص: ۷۲] ان کے قول کہ یہ جمع ہے، کا تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ اسمائے اجناس ہیں نہ کہ جموع، نحاس

وغیرہ نے اس تاویل کے رد میں مبالغہ کیا، ازہری کہتے ہیں یہ اہلِ سنت والجماعت کے موقف کے برخلاف ہے بقول ابن حجر ابوشیخ نے کتاب العظمة میں وہب بن منبہ سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ نے صور کو ایسے موتی سے تخلیق کیا ہے جو صفائے زجاجہ (یعنی شیشہ کی طرح صاف) سے بھی سفید ہے پھر عرش سے کہا اسے پکڑو اور اس کے ساتھ متعلق ہو جاؤ پھر کہا (کُنْ) تو اسرافیل پیدا ہوئے تو انہیں حکم دیا کہ صور کو تھام لیں اس میں ہر مخلوق روح اور نفسِ منفوسہ کے بعدد سوراخ ہیں تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے پھر سب ارواح صور میں جمع کی جائیں گی پھر اللہ کے حکم سے حضرت اسرافیل اس میں پھونک ماریں گے تو ہر روح اپنے جسم میں داخل ہو جائے گی اس پر اولا نفخ صور میں واقع ہوگا تا کہ روحیں اجساد میں آجائیں تو نفخ کی صور یعنی قرن کی طرف اضافت حقیقی جبکہ صور بمعنی اجساد کی طرف مجازی ہے۔

(قال مجاهد الصور الخ) اسے فریابی نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کیا آیت: (وَ نُفِخَ فِي الصُّوْرِ)[الزمر: ۶۸] کی بابت، صاحب الصحاح کہتے ہیں بوق ایک معروف آلہ ہے (یعنی بگل) باطل پر بھی اس کا اطلاق ہے یعنی مجازاً کیونکہ جنسِ باطل سے ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کسی شئ کے مذموم ہونے سے لازم نہیں کہ کسی ممدوح شئ کو اس کے ساتھ تشبیہ نہ دی جائے جیسے وحی کی صوت کی بدء الوحی کی حدیث میں صلصلة الجرس کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی حالانکہ (قافلہ کے ہمراہ) جرس ساتھ رکھنے سے نہی وارد ہے جیسا کہ بدء الوحی میں اس کی تقریر گزری، صور قرن ہے جیسا کہ مرفوع احادیث میں وارد ہے ابتدائے اذان کے قصہ میں بوق اور قرن کے الفاظ کا ذکر آیا ہے اس آلہ کے ضمن میں جسے یہود برائے اذان استعمال کرتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ صور اہلِ یمن کی لغت میں اسمِ قرن ہے اس کا شاہد شاعر کا یہ قول ہے: (نحن نفخناهم غداةَ النقعين نفخا شديدا لا كنفخ الصورين) ابوداؤد اور ترمذی نے۔ ترمذی نے حسن اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اور نسائی نے ابن عمرو سے روایت نقل کی کہ ایک اعرابی نبی اکرم کے پاس آیا اور پوچھا صور کیا ہے؟ فرمایا: (قَرْنٌ يُنْفَخُ فيه) ترمذی نے اور حسن قرار دیا، حضرت ابوسعید سے مرفوعاً نقل کیا: (كيف أنعم و صاحب الصور قد التقَمَ القرنَ و استَمَعَ الإذْنَ متىٰ يُؤْذَنُ بالنفخ) (یعنی میں کیونکر مطمئن اور نعمتوں میں مگن ہو جاؤں جبکہ فرشتۂ صور اسے منہ کے سامنے کئے کان لگائے ہوئے ہے کہ کب اس میں پھونک مارنے کا اذن ہوتا ہے) اسے طبرانی نے زید بن ارقم اور ابن مردویہ نے حضرت ابو ہریرہ سے مروی کیا احمد اور بیہقی کی ابن عباس سے روایت میں یہ بھی ہے: (جبريل عن يمينه و ميكائيل عن يساره و هو صاحب الصور يعني اسرافيل) ان سب کی اسانید میں مقال ہے حاکم کی حسن سند کے ساتھ یزید بن اصم عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ صاحبِ صور کی نظریں جب سے انہیں صور پر مقرر کیا گیا، عرش کی جانب ٹکی ہوئی ہیں اس خوف سے کہ کہیں وہ پلک جھپکائیں اور اس دوران صور پھونکنے کا حکم جاری ہو جائے، فرمایا گویا ان کی آنکھیں دو چمکتے ہوئے ستارے ہیں۔

(زجرة صيحة) یہ بھی تفسیرِ مجاہد سے ہے اسے فریابی نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کیا اللہ تعالیٰ کے فرمان: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُوْنَ)[الصافات: ۱۹] کے بارہ میں اسی طرح سورة والنازعات کی آیت: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ)[۱۳-۱۴] بقول ابن حجر ان میں دوسرے نفخہ کی بات کہی گئی ہے اور پہلے نفخہ کے بارہ میں ارشاد ہوا: (مَا يَنْظُرُوْنَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ)[یس: ۴۹]۔ (قال ابن عباس الناقور الخ) اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے علی

بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (فَإِذَا نُقِرَ فِی النَّاقُوْرِ)[الصافات: ۱۹] کی تفسیر میں نقل کیا، اساس میں کہا کہ نقر کا معنی (نفخ) ہے! بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (فَإِذَا نُقِرَ فِی النَّاقُوْرِ) کی تفسیر میں نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (کیف أنعم و قد التقم صاحبُ القرن القرنَ) ، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مشہور یہی ہے کہ صاحبِ صور حضرت سرافیل ہیں ، حلیمی نے اس میں اجماع نقل کیا وہب بن منبہ کی مذکورہ حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے اسی طرح بیہقی کی حدیثِ ابو سعید اور ابن مردویہ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں یہی اس طویل حدیثِ صور میں ہے جسے عبد بن حمید، طبری، الکبیر میں ابویعلی، الطّوالات میں طبرانی، کتاب الطاعت والمعصیت میں علی بن معبد اور البعث میں بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا اس کا مدار اسماعیل بن رافع پر ہے اور وہ ضعیف بھی ہیں اور اس کی سند میں اضطراب بھی کیا چنانچہ محمد بن کعب قرظی سے روایت کیا کبھی بلا واسطہ اور کبھی مبہم شخص کے واسطہ سے، اسی طرح محمد نے بھی ابو ہریرہ سے کبھی بلا واسطہ اور کبھی کسی انصاری مبہم شخص کے واسطہ سے اسے نقل کیا، اسے اسماعیل بن ابو زیاد شامی جو یکے از ضعفاء ہیں، نے بھی اپنی تفسیر میں محمد بن عجلان عن محمد بن کعب قرظی سے نقل کیا، مغلطائی نے عبد الحق پر اس حدیث کی بوجہ اسماعیل بن رافع تضعیف پر اعتراض کیا ہے ان پر یہ بات مخفی رہی کہ شامی تو ان سے بھی اضعف ہیں شائد انہوں نے ان سے سرقہ کر کے اسے ابن عجلان کے ساتھ چسپاں کر دیا دارقطنی کہتے ہیں یہ متروک ہیں حدیثیں وضع کیا کرتے تھے بقول خلیلی شیخ ضعیف ہیں اپنی تفسیر کو بما لا یتابع علیہ (یعنی ایسی چیزوں سے جن پہ ان کی متابعت نہیں کی گئی) سے بھر دیا حافظ عماد الدین بن کثیر اس حدیثِ صور کی بابت کہتے ہیں اسماعیل بن رافع نے اسے متعدد آثار سے جمع کیا ہے اس کی اصل ان کے پاس حضرت ابو ہریرہ سے ہے تو سبھی کچھ مساقا واحداً ذکر کر دیا

اسماعیل بن رافع کے اس طریق کو ابوبکر بن عربی نے السراج میں صحیح قرار دیا قرطبی نے بھی التذکرہ میں ان کی تبع کی، اس کی تضعیف بارے عبد الحق کا قول اولیٰ ہے ان سے قبل بیہقی نے بھی اسے ضعیف قرار دیا علی بن معید کے سیاق میں ہے: (إن الله خلق الصور فأعطاه إسرافيل فهو واضِعُه علىٰ فِيهِ شَاخِصٌ بِبَصَرِهِ إلى العرش) وہب کے حوالے سے یہ بات ذکر کی جا چکی ہے تو شائد وہی اس کی اصل ہے، کسی اور کا نافخِ صور ہونا بھی وارد ہے چنانچہ طبرانی کی اوسط میں عبد اللہ بن حارث سے منقول ہے کہ ہم حضرت عائشہ کے پاس بیٹھے تھے تو کہنے لگیں اے کعب مجھے اسرافیل کے بارہ میں بتلاؤ تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ فرشتۂ صور ایک گھٹنے کے بل ایستادہ اور دوسرے کو اٹھائے منہ میں صور لئے کمر جھکائے نظریں حضرت اسرافیل پر ٹکائے ہے، اسے حکم ہے کہ جب وہ دیکھے کہ حضرت اسرافیل نے اپنے پروں کو ضم کر لیا ہے تو اسی وقت صور پھونک دے تو حضرت عائشہ نے کہا یہ میں نے رسول اکرم سے بھی سنا ہے اس کے روایت ثقات ہیں ماسوائے علی بن زید بن جدعان کے کہ ان میں ضعف ہے، اگر یہ ثابت ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ دونوں اکٹھے پھونکیں گے، اس کی تائید ہناد بن سری کی کتاب الزہد میں بسند صحیح عبد الرحمٰن بن ابو عمرہ سے موقوفا اس منقول سے ہوتی ہے کہ (ما مِنْ صباح إلا و ملكان مؤكلان بالصور) (گویا دو فرشتوں کا صور کے ضمن میں ذکر کیا) عبد اللہ بن ضمرہ سے اس کا مثل مروی ہے اس زیادت کے ساتھ: (ينتظران متىٰ يَنْفُخَان) اس کا نحو احمد کی سلیمان تیمی عن ابو ہریرہ عن النبی ﷺ یا عن ابن عمرو عن النبی ﷺ سے ہے جس کے الفاظ ہیں: (النافخان فی السماء الثانيه رأس أحدهما بالمشرق و

رجلاہ بالمغرب۔ أو قال بالعکس۔ ینتظران متی یؤمران أن ینفخا فی الصور فینفخا) اس کے رجال ثقات ہیں اسے حاکم نے ابن عمرو سے بغیر شک کے نقل کیا ابن ماجہ اور بزار نے حضرت ابوسعید سے مرفوعا روایت کیا: (إن صاحِبَي الصُّوْرِ بأیدیهما قرنان یلاحظان النظر متی یؤمران) (یعنی صور پر مامور دونوں فرشتے سینگ ہاتھ میں تھامے نظریں جمائے ہیں کہ کب انہیں حکم ملتا ہے) اس پر حدیثِ عائشہ میں مذکور کہ جب وہ اسرافیل کو دیکھیں کہ پر سمیٹ لئے ہیں تو پھونک دیں، تو یہ پہلا نفخہ ہے یعنی نفخۂ صعق (یعنی جس پھونکنے سے سب عالمِ بے گانگی میں ہو جائیں گے) پھر حضرت اسرافیل دوسرا نفخہ یعنی نفخۂ بعث پھونکیں گے (گویا دو صور اور دو فرشتے ہیں جن میں سے ایک حضرت اسرافیل ہیں جن کی ڈیوٹی نفخۂ بعث پھونکنے کی ہے تو اول فرشتہ کو حکم ہے کہ جونہی وہ انہیں پر سمیٹتا دیکھیں تو صور پھونک دیں شائد حضرت اسرافیل کا پر سمیٹنا دوسرا نفخہ پھونکنے کی تیاری کے ضمن میں ہوگا، یہ اس مفروضہ پر کہ دوسرے فرشتہ والی روایات صحیح ہوں)۔

(الراجفة النفخة الخ) یہ بھی ابن عباس کی تفسیر سے ہے اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے موصول کیا، اس کا ذکر تفسیر سورۃ والنازعات میں بھی گزرا فراء وغیرہ نے معانی القرآن میں اسی پر جزم کیا، مجاہد سے منقول ہے کہ راجفہ زلزلہ اور رادفہ دکدکہ (یعنی روئے زمین پہ جو کچھ ہے اس کا مٹی بن جانا) ہے، اسے فریابی اور طبری وغیرہما نے نقل کیا، حدیثِ صور طویل میں بھی اس کا نحو ہے علی بن معبد کے نقل کردہ سیاق میں ہے پھر زمین مرتج (یعنی اس میں زلزلہ برپا ہوگا) ہوگی اور یہ راجفہ ہے تو اس کے نتیجہ میں زمین سمندر کی سطح پر ہچکولے کھاتی اور موجوں کے تھپیڑے سہتی کشتی کی مانند ہو جائے گی، تطبیق بھی ممکن ہے کہ یہ زلزلہ نفخۂ صعق کی وجہ سے برپا ہوگا۔

- 6517حَدَّثَنِی عَبْدُ الْعَزِیزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِی إِبْرَاهِیمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِی سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالأَعْرَجِ أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ أَنَّ أَبَا هُرَیْرَةَ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلاَنِ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِینَ وَرَجُلٌ مِنَ الْیَهُودِ فَقَالَ الْمُسْلِمُ وَالَّذِی اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِینَ فَقَالَ الْیَهُودِیُّ وَالَّذِی اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِینَ قَالَ فَغَضِبَ الْمُسْلِمُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ وَجْهَ الْیَهُودِیِّ فَذَهَبَ الْیَهُودِیُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِمَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمْرِ الْمُسْلِمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُخَیِّرُونِی عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ یَصْعَقُونَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَأَكُونُ فِی أَوَّلِ مَنْ یُفِیقُ فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ فَلاَ أَدْرِی أَكَانَ مُوسَى فِیمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِی أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللَّهُ

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6518، 7428، - 7472 (ترجمہ کیلئے جلد ۳، ص: ۲۰۲)

احادیث الانبیاء کے ترجمہ حضرت موسی میں یہ مشروحا گزری وہاں ابن حزم کے قول کہ نفخ فی الصور چار مرتبہ ہوگا کا اور اس کے تعقب کا ذکر بھی کیا تھا، کہتے ہیں پھر میں نے ابن ربی کی تحریر دیکھی کہ تین نفخات ہیں ایک نفخۂ فزع جس کا ذکر سورۃ النمل میں ہوا (یعنی اس آیت میں: یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّوْرِ فَفَزِعَ مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ الخ[النمل: ۸۷])، دوم نفخۂ صعق جس کا ذکر سورۃ الزمر میں ہوا اور سوم نفخۂ بعث جو بھی سورۃ الزمر میں مذکور ہے، قرطبی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ فقط دو نفخے ہیں کیونکہ قرآن میں ثبوتِ استثناء

ہے: (إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ)[الزمر: ٦٨] دونوں آیتوں میں،صعق کی فزع سے مغایرت سے لازم نہیں کہ پہلے نفخہ کے نتیجہ میں دو کیفیتوں کا حصول نہ ہو، کہتے ہیں پھر مجھے ابن عربی کے اس قول کا مستند ملا اسی طویل حدیثِ صور مذکور میں کہ اس میں صریحاً ہے: (ثم ينفخ فى الصور ثلاث نفخات : نفخة الفزع و نفخة الصعق و نفخة القيام لِرَبِّ العالمين) طبری نے یہی عبارت مختصراً نقل کی ، پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ اس کی سند ضعیف و مضطرب ہے مسلم کی ابن عمرو سے حدیث میں ثابت ہے کہ دو نفخے ہیں اس کے الفاظ ہیں: (ثم ينفخ فى الصور فلا يسمعه أحدٌ إلا أصغىٰ ليتا و رفع ليتا ثم ير سل الله مطراً كأنه الطل فتَنْبُتُ منه أجسادُ الناس ثم يُنْفَخُ فيه أُخرىٰ فإذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ) بیہقی نے قوی سند کے ساتھ ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا : (ثم يقوم ملكُ الصورِ بين السماء و الأرض فينفخ فيه و الصورُ قرنٌ فلا يَبْقىٰ لِلّٰهِ خَلْقٌ فى السمٰوات ولا فى الأرض إلا ماتَ إلا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ ثم يكون بين النفختين ما شاء الله أنْ يكون) (یعنی پھر فرشتۂ صور آسمان اور زمین کے درمیان کھڑا ہوگا اور اسے پھونکے گا ،صور ایک سینگ ہے،تو آسمانوں اور زمین میں اللہ کی جتنی خلق ہے سب فنا کے گھاٹ اتر جائے گی مگر جنہیں تیرا رب چاہے پھر دو نفخوں کے مابین اللہ کی مشیت کے مطابق کچھ عرصہ ہوگا) اوس بن اوس ثقفی کی مرفوع حدیث میں ہے: (إنَّ أفضلَ أيَّامِكُمْ يومُ الجمعة فيه الصعقة و فيه النفخة) اسے احمد، ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کیا ابن خزیمہ، حاکم اور ابن حبان نے صحت کا حکم عائد کیا تفسیر سورہ الزمر میں حضرت ابو ہریرہ سے حدیث کے اثناء گزرا: (بين النفختين أربعون) ان سب سے دلالت ملی کہ فقط دو نفخے ہیں ،قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے جب پوچھا گیا کہ اربعون سے کیا مراد ہے تو (أبَيْتُ) کہہ کر جواب سے انکار کیا جیسا کہ اس کی تشریح گزری تو محتمل ہے کہ ان کے پاس اس ضمن میں علم ہو مگر بیان کرنے سے انکار کیا کیونکہ اس کی ضرورت نہ تھی ، یہ مراد بھی ممکن ہے کہ مجھے اس امر سے انکار ہے کہ اس بارے مجھ سے پوچھا جائے گویا ان کے پاس اس کا علم نہ تھا، کہتے ہیں وارد ہے کہ دونوں نفخوں کے مابین چالیس برس حائل ہوں گے بقول ابن حجر اس کا ورود ابو ہریرہ سے ایک ضعیف طریق میں ہے جسے ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا،

ابن مبارک نے الرقائق میں مرسل حسن سے نقل کیا کہ دونوں کے مابین چالیس سال ہیں، پہلے کے ساتھ اللہ ہر زندہ کو مار دے گا اور دوسرے کے ساتھ اللہ ہر مردے کو زندہ کر دے گا اس کا نحو ابن مردویہ کی ابن عباس سے روایت میں بھی ہے مگر وہ بھی ضعیف ہے، ان کے ہاں ایک روایت سے دلالت ملتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کو اس بابت علم نہ تھا چنانچہ جید سند کے ساتھ نقل کیا کہ جب لوگوں نے پوچھا چالیس کیا؟ کہنے لگے میں نے اسی طرح ہی سنا ہے! طبری نے بسند صحیح قتادہ سے اس حدیثِ ابو ہریرہ کو منقطعا نقل کیا پھر کہا ان کے اصحاب کہتے ہیں نہ ہم نے مدت بارے سوال کیا اور نہ انہوں نے خود بتلایا البتہ ان کی اپنی رائے تھی کہ یہ چالیس سال ہوں گے، اس میں حلیمی کے اس قول کا تعقب ہے کہ روایات متفق ہیں کہ دونوں نفخوں کے مابین چالیس سال کی مدت ہے، بقول ابن حجر حدیثِ صور میں یہ بھی مذکور ہے کہ دونوں نفخوں کے مابین چالیس سال کی مدت ہے بقول ابن حجر حدیثِ صور میں یہ بھی مذکور ہے کہ دونوں نفخوں کے مابین جب تمام کائنات کے جاندار مرے ہوئے ہوں گے اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہی باقی ہوگی تو وہ کہے گا: (أنا الجبارُ ، لِمَنِ الْمُلْكُ اليوم؟) کوئی جواب دینے والا نہ ہوگا تو وہ خود کہے گا: (لِلّٰهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّار) نحاس نے ابو وائل عن عبد اللہ کے

طریق سے نقل کیا کہ یہ حشر کے بعد واقع ہوگا انہوں نے اسے راجح قرار دیا جبکہ قرطبی نے اول کو، تطبیق بھی ممکن ہے کہ یہ دو مرتبہ ہوگا یہی اولیٰ ہے (کیوں اولیٰ ہے جبکہ خود کہہ چکے ہیں کہ حدیثِ صور ضعیف ومضطرب ہے اور وہ کئی آثار وروایات کا ملغوبہ ہے تو بظاہر اس میں تقدیم وتاخیر ہوگئی ہے تو ہر وہ جزئیہ جس میں اس کا کسی صحیح روایت سے تعارض ہو تو یہ مرجوح ہوگی) بیہقی نے ابوزہراء کے طریق سے نقل کیا کہ ہم ابن مسعود کے پاس بیٹھے تھے کہ دجال کا ذکر کیا حتی کہ کہا کہ پھر دونوں نفخوں کے مابین کی مدت جو اللہ چاہے گا کہ ہو، میں عرش کے نیچے سے پانی آئے گا بنی آدم کے ہر فرد کا زمین میں کچھ بقیہ موجود ہوگا تو اس پانی سے ان کے جسمان ولحمان ایسے اُگ پڑیں گے جیسے زمین سیراب ہونے سے اگ پڑتی ہے، اس کے رواۃ ثقات ہیں مگر یہ موقوف ہے!

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں جب یہ متقرر ہے کہ نفخہ قبور سے خروج کیلئے ہے تو مردے اسے کیسے سنیں گے؟ جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نفخہِ بعث اتنا طویل اور مسلسل ہو کہ ان کا احیاء آہستہ آہستہ متکامل ہو جائے (میرے خیال میں یہ کوئی اشکال نہیں قرآن میں ہے: وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ، تو اس وقت اللہ انہیں سنوا دے گا) حضرت موسیٰ کے قصہ میں (احادیث الانبیاء میں) قولہ تعالیٰ (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ)[الزمر: ۶۸] کے ضمن میں صعقہ سے مستثنیات بارے بحث گزری۔ ہے اس سلسلہ میں دس اقوال ماحصل ہیں: اول کہ سب مردے انہی میں شامل ہیں جو اس صعقہ میں مبتلا نہ ہوں گے کیونکہ ان کیلئے کوئی احساس نہیں، یہی المفہم میں قرطبی کا میلان ہے بقول ابن حجر: (و فیه ما فیه) (یعنی یہ محلِ نظر ہے) ان کا مستند یہ ہے کہ ان کی بابت تعیین کی کوئی صحیح خبر وارد نہیں، ان کے صاحب (یعنی شاگرد) قرطبی نے تذکرہ میں ان کا تعاقب کیا اور لکھا کہ اس بارے الزہد میں ہناد بن سری عن سعید بن جبیر سے موقوفا حضرت ابوہریرہ کی صحیح حدیث وارد ہے کہ یہ شہداء ہیں (یعنی إلا من شاء الله سے مراد) یہ دوسرا قول ہوا، تیسرا یہ ہے کہ یہ انبیاء ہیں، بیہقی تاویل الحدیث میں اسی طرف مائل ہیں یہ امر مجوز کرنے میں کہ حضرت موسیٰ انہی میں سے ہو سکتے ہیں، کہتے ہیں میرے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ سب انبیاء اللہ تعالیٰ کے ہاں شہداء کی مانند زندہ ہیں تو جب نفخہِ اولیٰ ہوگا تو یہ صعقہ میں چلے جائیں گے اور یہ کلی مفہوم کے حساب سے موت نہیں بس ذہابِ استشعار (یعنی حواس کا چلے جانا) ہے نبی اکرم نے اس بات کو مجوز کیا ہے کہ حضرت موسیٰ انہیں میں سے ہو سکتے ہیں جن کے اس صعقہ سے استثناء کا ذکر ہوا تو اگر یہ ان میں سے ہیں تب اس حالت میں ان کا استشعار زائل نہ ہوگا اور یہ اس صعقہ کے عوض جو کوہِ طور میں ان پر واقع ہوا پھر شہداء بارے سعید بن جبیر کا اثر ذکر کیا اور حضرت ابوہریرہ کی روایت کہ آنجناب نے حضرت جبریل سے سوال کیا تھا کہ وہ کون ہیں اللہ جن کا صعقہ نہیں چاہے گا؟ انہوں نے کہا: (هم شهداء الله عز وجل) اسے حاکم نے صحیح قرار دیا اس کے رجال ثقات ہیں، طبری نے اسے ترجیح دی،

چوتھا قول یحی بن سلام نے اپنی تفسیر میں یہ ذکر کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ آخر میں باقی رہ جانے والوں میں حضرات جبریل، میکائیل، اسرافیل اور ملک الموت ہوں گے پھر تینوں فوت ہو جائیں گے آخر میں اللہ تعالیٰ فرشتہِ موت سے کہے گا مر جاؤ تو وہ بھی مر جائے گا، بقول ابن حجر اس کا نحو ایک حدیثِ انس میں مسنداً بھی مذکور ہوا جسے بیہقی اور ابن مردویہ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فكانَ مِمَّن استثنَى اللهُ ثلاثةٌ: جبريل و ميكائيل و ملك الموت) اس کی سند ضعیف ہے اس کا حضرت انس سے

ایک طریق اور بھی ہے لیکن وہ بھی ضعیف ہے اسے بھی طبری اور ابن مردویہ نے ذکر کیا اس کا سیاق اتم ہے، طبری نے بسند صحیح اسماعیل سدی سے بھی اسے نقل کیا، اسے اسماعیل بن ابوزیاد شامی نے اپنی تفسیر میں ابن عباس سے یحی بن سلام کی مثل موصول کیا اس کا نحو سعید بن مسیّب سے بھی ہے اسے طبری نے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ ان میں حَمَلَةُ العرش فرشتے شامل نہیں کیونکہ وہ تو آسمانوں سے اوپر ہیں (اور آیت میں زمین اور ساتوں آسمانوں کا ذکر ہے کہ جو ان میں ہیں صعقہ کا شکار ہوں گے) پانچواں قول چوتھے سے ماخوذ ہوا، چھٹا یہ ہے کہ چار مذکور اور حملة العرش، یہ حضرت ابو ہریرہ کی طویل حدیث میں مذکور ہے جو حدیث الصور کے نام سے مشہور ہے جس کا ذکر گزرا اور یہ بھی کہ اس کی سند ضعیف ومضطرب ہے کعب احبار سے بھی اس کا نحو منقول ہے، وہ کہتے ہیں یہ بارہ حضرات ہیں اسے ابن ابو حاتم نے نقل کیا اور بیہقی نے بھی زید بن اسلم کے طریق سے مقطوعا، اس کے رجال ثقات ہیں، حدیث الصور میں ان کے ساتھ شہداء کو بھی جمع کیا اس میں ہے: (فقال أبو هريرة يا رسول الله فمن استثنى حين الفزع؟ قال الشهداء)

ساتواں قول یہ کہ صرف حضرت موسی، اسے طبری نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت انس سے اور قتادہ سے نقل کیا، ثعلبی نے حضرت جابر سے بھی یہی نقل کیا، آٹھواں یہ کہ جنت کے وِلدان اور حور العین، نواں یہ اور جنت وجہنم کے خزان اور جو دوزخ میں سانپ اور بچھو ہیں، اسے ثعلبی نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا، دسواں سب فرشتے، اس پر ابو محمد بن حزم نے الملل والنحل میں جزم کیا، لکھتے ہیں فرشتے تو ارواح ہیں ان میں (کوئی اور) ارواح نہیں تو یہ اصلا ہی فوت نہ ہوں گے، طبری کے ہاں جو صحیح سند کے ساتھ قتادہ سے منقول ہوا کہ حسن کہتے ہیں اللہ استثناء کرتا ہے اور وہ کسی کو نہ چھوڑے گا مگر اسے موت کا ذائقہ چھکائے گا تو یہ ممکن ہے گیارہواں قول متصور کیا جائے، بیہقی کہتے ہیں بعض اہلِ نظر نے ان اکثر اقوال کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ استثناء کا تعلق سماوات اور زمین کے سکان سے ہے تو یہ ان کے سُکان نہیں کیونکہ عرش آسمانوں سے اوپر ہے لہذا اس کے حملہ ان کے مکین نہ ہوئے اسی طرح حضرات جبریل ومیکائیل بھی عرش کے گرد ہاتھ باندھے ایستادہ ہیں پھر جنت و دوزخ بھی دو دیگر عوالم ہیں جو الگ سے مخلوق ہیں (ارض وسماء سے ان کا کوئی تعلق نہیں) اس امر پر دلیل کہ مستثنیات غیرِ ملائکہ ہیں وہ روایت جسے عبداللہ بن احمد نے زوائدِ مسند میں۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت لقیط بن عامر سے مطولا نقل کی اس میں ہے: (يلبثون ما لبثتم ثم تبعث الصائحة فلَعَمْرُ إلٰهِكَ ما تَدَعُ علىٰ ظَهْرِهَا مِنْ أحَدٍ إلا مَاتَ حتَّى الملائكة الذين مع ربك) (یعنی قیامت کے نتیجہ میں اس [یعنی زمین] پر جو کوئی ہے سب مر جائیں گے حتی کہ وہ فرشتے بھی جو تیرے رب کے ساتھ ہیں)۔

- 6518 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْعَقُ النَّاسُ حِينَ يَصْعَقُونَ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ قَامَ فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالْعَرْشِ فَمَا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ - رَوَاهُ أَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6517، 7428، - 7472 (سابقہ)

(أ كان فيمن صعق) اسی طرح مختصرا وارد کیا اس کا بقیہ ہے: (أم لا) اسماعیلی نے محمد بن یحی عن ابو الیمان سے اسے وارد کیا ہے۔ (رواه أبو سعيد) یعنی خدری (عن النبی) یعنی اصلِ حدیث، یہ کتاب الاشخاص میں اور احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت موسی میں گزری وہیں اس کی شرح ہوئی۔

44 - باب يَقْبِضُ اللّٰهُ الْأَرْضَ (اللہ۔روزِ قیامت۔زمین کو سمیٹ لے گا)

رَوَاهُ نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

جب نفخ صور کا ترجمہ قائم کیا (اوراس میں سورۃ الزمر کی آیتِ نفخ مدنظر رکھی) تو اب آیتِ نفخ سے سابق آیت کی طرف بھی توجہ کرارہے جواللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَ مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[الزمر: ٦٧] اسی طرح یہ آیت: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً)[الحاقة: ۱۳-۱۴] اس سے تمسک کیا جا سکتا ہے کہ آسمانوں اور زمین کا یہ قبض نفخ فی الصور کے بعد ہوگا یا ممکن ہے اس کے ساتھ ہی ہو آگے اس کا مزید بیان ہوگا۔ (رواه نافع الخ) یہ تعلیق یہاں ابوذر کے بعض شیوخ کی روایت سے ساقط ہے اسے کتاب التوحید میں موصول کیا ہے وہیں اس کی شرح ہوگی۔

6519 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ

أطرافه 4812، 7382، - 7413 (ترجمہ کیلئے جلد ۷،ص:۵۲۰)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (عن أبي سلمة) یونس نے یہی کہا عبدالرحمٰن بن خالد نے ان کی مخالفت کی تو یہ ذکر کیا: (عن الزهري عن سعيد بن المسيب) جیسا کہ تفسیر سورۃ الزمر میں گزرا دارقطنی نے العلل میں اس اختلاف سے تعرض نہیں کیا ابن خزیمہ نے کتاب التوحید میں دونوں طرق نقل کئے اور قرار دیا کہ زہری سے دونوں محفوظ ہیں، کتاب التوحید شرح حدیث کے ساتھ اس بارے سیر حاصل بات ہوگی یہاں مناسبِ حال ہونے کی وجہ سے تبدیلِ ارض سے متعلق بحث پر اقتصار کروں گا۔ (يقبض الله الخ) ابن وہب نے یونس سے (يوم القيامة) بھی مزاد کیا، عیاض کہتے ہیں صحیح میں یہ حدیث تین الفاظ پر وارد ہوئی ہے: (قبض، طیّ اور اخذ) یہ سب بمعنی الجمع ہیں تو سماوات مبسوط (یعنی پھیلے ہوئے) جبکہ زمین مدحوۃ اور ممدودۃ ہے (یعنی بچھی ہوئی، وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا سے ماخوذ ہے) پھر یہ رفع، ازالہ اور تبدیل کے معنی کی طرف راجع ہے تو اس کے بعض کے بعض کے ساتھ ضم اور اِبادت کی طرف عائد ہوا، یہ ان مخلوقات کے قبض کی صفت کیلئے تمثیل ہے، ان کے بسط کے بعد ان کا جمع و تفرق مقبوض ومبسوط پر دلالت کناں ہے نہ کہ بسط و قبض پر، احتمال ہوسکتا ہے کہ اشارہ استیعاب کی طرف ہو، اس کا مزید بیان کتاب التوحید میں آئے گا، اللہ تعالیٰ کے فرمان: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمٰوٰتُ)[ابراہیم: ۴۸] کی بابت اختلافِ اقوال ہے کہ آیا مراد ذاتِ ارض اور اس کی صفت ہے یا فقط اس کی صفت کی تبدیلی؟ آگے تیسری حدیث کی شرح کے اثناء اس کا بیان ہوگا۔

علامہ انور (قال يقبض الله الأرض و يطوى السماء بيمينه الخ) کے تحت کہتے ہیں چونکہ زمین مجتمع اور غیر مجوف (یعنی جس کی گہرائی نہ ہوگی) ہے تو اس کے لئے قبض کا لفظ ہی مناسب تھا جبکہ آسمان مبسوط اور منشور ہیں جیسے کپڑے پھیلائے گئے ہوں تو ان کی نسبت طیّ (کا استعمال) مناسب تھا، صدر شیرازی نے یہی ذکر کیا۔

اسے مسلم نے (التوبة) نسائی نے (البعث) اور (التفسیر) جبکہ ابن ماجہ نے (السنة) میں نقل کیا۔

6520 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً يَتَكَفَّؤُهَا الْجَبَّارُ بِيَدِهِ كَمَا يَكْفَأُ أَحَدُكُمْ خُبْزَتَهُ فِي السَّفَرِ نُزُلًا لِأَهْلِ الْجَنَّةِ فَأَتَى رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَارَكَ الرَّحْمَنُ عَلَيْكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ أَلَا أُخْبِرُكَ بِنُزُلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ بَلَى قَالَ تَكُونُ الْأَرْضُ خُبْزَةً وَاحِدَةً كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَيْنَا ثُمَّ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ ثُمَّ قَالَ أَلَا أُخْبِرُكَ بِإِدَامِهِمْ قَالَ إِدَامُهُمْ بَالَامٌ وَنُونٌ قَالُوا وَمَا هَذَا قَالَ ثَوْرٌ وَنُونٌ يَأْكُلُ مِنْ زَائِدَةِ كَبِدِهِمَا سَبْعُونَ أَلْفًا

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا قیامت کے دن زمین ایک روٹی کی طرح ہوگی جس کو اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ سے الٹے پلٹے گا جس طرح تم میں سے کوئی شخص سفر میں اپنی روٹی الٹتا پلٹتا ہے یہ جنت والوں کی مہمانی کے لیے ہوگا (راوی کہتے ہیں) پھر ایک یہودی آیا اور کہنے لگا اے ابوالقاسم! اللہ آپ پر برکت فرمائے کیا میں آپ کو قیامت کے دن اہلِ جنت کی مہمانی کی خبر نہ دوں؟ آپ نے فرمایا ہاں بتاؤ اس نے اسی طرح جس طرح کہ نبی پاک فرما چکے تھے کہا کہ زمین (قیامت کے دن) ایک روٹی کی طرح ہوگی (راوی کہتے ہیں) اس کی یہ بات سن کر) نبی پاک نے ہماری طرف دیکھا پھر ہنسے یہاں تک کہ آپ کے دندان مبارک نظر آئے پھر اس نے کہا کیا میں یہ نہ بتاؤں کہ اس کا سالن کیا ہوگا؟ اس کا سالن بالام اور نون ہوگا، صحابہؓ نے پوچھا یہ کیا چیزیں ہیں؟ کہا کہ بیل اور مچھلی، یہ بیل اور مچھلی اتنے بڑے ہوں گے کہ ان کے کلیجے کا لٹکتا ہوا ٹکڑا، ستر ہزار جنتی کھائیں گے

خالد سے مراد ابن یزید ہیں شعیب بن لیث کی اپنے والد سے روایت میں ہے: (حدثني خالد بن يزيد) سعید تک سب راوی بصری ہیں جبکہ ان سمیت آگے کے مدنی! (تكون الأرض يوم القيامة) یعنی ارضِ دنیا۔ (خبزة) بقول خطابی خبزة طُلْمة (یعنی روٹی) ہے، وہ آٹا جو گڑھے (یعنی تنور) میں آگ جلانے کے بعد اس میں رکھا جاتا ہے لوگ اسے مَلّہ بھی کہتے ہیں در اصل ملہ گڑھے کو کہتے ہیں۔ (يتكفؤها) روایتِ مسلم میں (يَكْفؤها) ہے۔ (خبزته في السفر) خطابی کہتے ہیں یعنی خبز المَلّة جسے مسافر بناتا ہے یعنی اس طرح کی پھیلی ہوئی نہیں جیسے باریک روٹی ہوتی ہے اسے ہاتھوں پر ہی بدل بدل کر گول کر دیا جاتا ہے، اس پر سفر سین اور فاء کی زبر کے ساتھ ہے، بعض نے اسے سین کی پیش کے ساتھ روایت کیا سُفْرة کی جمع کے بطور، جو مسافر کیلئے (دورانِ سفر ستعمال کرنے کیلئے) تیار کئے گئے طعام کو کہتے ہیں۔

(نزلا لأهل الجنة) نزل نون اور زاء کی پیش کے ساتھ ہے کبھی زاء پر سکون بھی پڑھا جاتا ہے، جو (طعام) مہمان اور لشکر کو پیش کیا جائے، رزق اور فضل پر بھی اس کا اطلاق ہے کہا جاتا ہے: (أَصْلِحْ لِلْقَوْم نُزُلَهم) یعنی جو طعام ان کیلئے درست اور مناسب ہو کہ انہیں پیش کیا جائے، باقاعدہ کھانے سے قبل مہمان کو جو معجلا پیش کیا جائے اس پر بھی اس کا اطلاق ہے یہاں یہی مراد و مناسب ہے، داؤدی کہتے ہیں مراد یہ کہ اسے اہلِ حشر میں وہ تناول کریں گے جو جنت کی طرف جا رہے ہوں گے یہ نہیں کہ جنت میں

داخل ہونے کے بعد یہ انہیں پیش کیا جائے گا بقول ابن حجر ظاہرِ حدیث ان کی اس بات کے مخالف ہے گویا انہوں نے اپنے قول کی بناء طبری کی سعید بن جبیر سے نقل کردہ اس قول پر کی کہ زمین سفید خبزہ ہو جائے گی اور مومن اپنے قدموں تلے سے کھائے گا (یعنی یومِ حشر میں) ابو معشر عن محمد بن کعب یا محمد بن قیس سے بھی اس کا نحو منقول ہے

بیہقی کی ضعیف سند کے ساتھ عکرمہ سے روایت میں ہے کہ زمین خبزہ کی شکل میں تبدیل کر دی جائے گی جس سے اہل اسلام کھائیں گے حتی کہ حساب سے فارغ ہوں ابو جعفر باقر سے بھی اس کا نحو ہے اس سے متعلقہ باقی بحث اگلی حدیث کے اثنائے شرح ذکر کروں گا، طیبی نے بیضاوی سے نقل کیا کہ یہ حدیث نہایت اشکال کا باعث ہے اس جہت سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت وصنع کا انکار ہے بلکہ زمین کے جرم کے اس موجودہ ہیئت وطبع سے تبدیل کر کے اسے طبع مطعوم و ماکول بنانے کے عدم توقیف کے باعث کیونکہ متعدد آثار وروایات میں مذکور ہے کہ روزِ قیامت یہ زمین آگ بن کر جہنم کے ساتھ منضم ہو جائے گی تو شائد اس کی توجیہ یہ ہے کہ آپ کے قول (خبزة واحدة) کا مطلب ہے ایسی خبزۃ واحدۃ جس کی یہ یہ صفت ہے، یہ آمدہ حدیثِ سہل میں مذکور کی نظیر ہے یعنی (کقرصة النقی) تو اس کی استدارت و بیاض کی اس کے ساتھ مثال دی گئی (یعنی گولائی اور سفیدی میں) اسی طرح اس حدیث میں دو اعتبار سے خبزہ کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی ہے ایک اس ہیئت کے اعتبار سے جو زمین کی حشر کے دن ہوگی اور دوم اس خبزہ کا بیان جو اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کیلئے نزل بنائے گا اور ابتداعاً واختراعاً اس کے عظمِ مقدار کا بیان، طیبی کہتے ہیں ان پر اشکال اس لئے داخل ہوا کہ انہوں نے دونوں حدیثوں کو باب الحشر میں دیکھا تو گمان کیا کہ دونوں ایک ہی شیٔ کی بابت ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس حدیث کا حدیثِ سہل والے موضوع سے کوئی تعلق نہیں نیز تشبیہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان تمام اوصاف میں مشارکت کو مستلزم نہیں ہوتی بلکہ بعض میں اس کا بعض بھی کافی ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ارضِ حشر کو استواء و بیاض میں روٹی کے ساتھ تشبیہ دی اور ارضِ جنت کو اس کے اہلِ جنت کیلئے نزل ہونے میں مسافر کے دورانِ سفر جلدی میں تیار کئے کھانے کے ساتھ تشبیہ دی بقول ابن حجر ان کی آخر کلام قاضی کی بات کی تائید کرتی ہے کہ ارضِ دنیا کا آگ بن جانا (اور جہنم میں شامل ہو جانا) حقیقت پر محمول ہے جبکہ اس کا خبزہ بن جانا کہ اہلِ حشر اس میں سے کھائیں، مجاز پر محمول ہے وہ آثار جو میں نے سعید بن جبیر وغیرہ سے وارد کئے ان کا رد کرتے ہیں اولی یہی ہے کہ اسے بھی جس طور ممکن ہو حقیقت پر محمول کیا جائے یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے کہ ایسا کرے بلکہ اس کے حقیقت ہونے کا اعتقاد رکھنا ابلغ ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ اہلِ ایمان یوم حشر کے طویل ہونے کے باوجود بھوک کے عذاب میں مبتلا نہ کئے جائیں گے بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے (صرف) ان کیلئے زمین کی طبع کو بدل دے گا وہ جب چاہیں گے اس سے کھا سکیں گے تو اس لحاظ سے (نزلا لأهل الجنة) کا مطلب ہوا جنہوں نے حشر سے فراغت کے بعد جنت جانا ہے، یہ اس امر سے اعم ہے کہ اس کا وقوع اس میں دخول سے قبل ہو یا بعد میں۔

(فأتى رجل) نسخۂ کشمیہنی میں (فأتاه) ہے اس کے نام کا علم نہ ہو سکا۔ (ثم ضحك) مراد یہ کہ آپ کو اس کی اس بات سے خوشی ہوئی جو اس نے اپنی کتاب سے بیان کی تھی کیونکہ وہ آپ کی پہلے وحی کی جہت سے بیان کردہ بات کی نظیر تھی، آپ کو ان امور میں جن میں وحی نہ آئی ہوئی اہلِ کتاب کی موافقت پسند تھی پھر یہ تو وحی کے بعد بھی ان کے موافق تھی۔ (نواجذ) ناجذ کی جمع، ہر انسان کی چار نواجذ ہیں، انیاب و اضراس (یعنی داڑھوں) پر بھی اس کا اطلاق ہے یہ آخر الاضراس ہیں (اندرونی)۔ (إلا

أخبرك) مسلم کی روایت میں (أخبر کم) ہے۔ (قالوا) یعنی صحابہ نے، روایتِ مسلم میں (فقالوا) ہے۔(ما ھذا) کشمیہنی کے ہاں (و ما ھذا) ہے۔ (قال ثور و نُون) بقول خطابی ہمارے لئے یہی روایت کیا گیا میں نے بخاری سے حماد بن شاکر، ابراہیم بن معقل اور فربری کے طرق سے مسموع نسخوں میں تامل کیا ہے تو سبھی ایک ہی نحو پر ہیں بقول ابن حجر مسلم کے ہاں بھی اسی طرح ہے اور یہی اسماعیلی وغیرہ کے ہاں بھی، خطابی کہتے ہیں نون جیسا کہ حدیث میں تفسیر کی گئی، مچھلی ہے جہاں تک بالام ہے تو یہودی کی تفسیر دال ہے کہ یہ بیل کا نام ہے، یہ غیر منتظم مبہم لفظ ہے صحیح نہیں کہ تفرقہ پر کسی شئ کا اسم ہو تو ممکن ہے یہودی نے چاہا ہو کہ نام کو مبہم رکھے تو ہجاء قطع کر کے دونوں میں سے ایک حرف مقدم کر دیا اصل میں یہ حقِ ہجاء کے لحاظ سے لام اور یاء ہے لأی کا ہجاء بروزنِ لعی جو جانگلی بیل کو کہتے ہیں، اس کی جمع آلاء ہے تو تصحیف کر کے بالام کہہ دیا باء کے ساتھ جب کہ یہ یاء ہے ہجاء میں اسے لکھا تو معاملہ مشکل ہوا، یہ اس کی قریب ترین توجیہہ ہے جو میرے لئے واقع ہوئی البتہ یہ امکان بھی ہے کہ یہ اس کی زبان (یعنی عبرانی) کا لفظ ہو، اہلِ معرفت کہتے ہیں کہ اکثر عبرانی کے الفاظ عربی الفاظ ہی کے مقلوب ہیں حروف میں تقدیم و تاخیر کے ساتھ، عیاض کے بقول حمیدی نے الجمع بین الصحیحین میں اس حدیث کو باللأی کے لفظ کے ساتھ وارد کیا ہے باء کی زیر، الفِ وصل لامِ ثقیلہ اور اس کے بعد ہمزہِ مفتوحہ خفیفہ کے ساتھ، رحیٰ کے وزن پر یہ جنگلی بیل کو کہتے ہیں، کہتے ہیں میں نے کسی روایت میں یہ نہیں دیکھا تو شائد یہ ان کی اصلاح سے ہو، اگر ایسے ہی ہے تو میم زائدہ ہوگی الا یہ کے دعویٰ کیا جائے کہ یہ یائے مقصورہ سے محرف ہے، کہتے ہیں یہ سب نا قابلِ تسلیم ہے کہ اس میں تکلف و تعسف ہے، اولیٰ یہ کہا جانا ہے کہ یہ لفظ ایسے ہی ہے جو روایت کیا گیا اور یہ عبرانی زبان کا لفظ ہے اس لئے تو صحابہ نے اس سے اس کا معنی پوچھا تھا اگر لأی ہوتا تب تو وہ انہی کی زبان کا تھا پوچھنے کی ضرورت نہ پڑتی، نووی نے اس پر جزم کیا ہے کہ یہ عبرانی کا لفظ ہے۔

(من زائدۃ کبدھا الخ) عیاض کہتے ہیں زیادۃ الکبد و زائدتھا سے مراد اس کے ساتھ لگا ہوا منفرد قطعہ سا جو اس کا اطیب حصہ ہے اس لئے اس کے اکل کے ساتھ ستر ہزار کی تخصیص کی، شائد یہ وہ جو جنت میں بغیر حساب داخل ہوں گے تو یہ اطیبِ نزل کے ساتھ مفضّل کئے گئے، یہ بھی محتمل ہے کہ سبعین کے ساتھ کثیر تعداد سے تعبیر کیا ہو، حصر مراد نہ ہو، ابواب الہجرۃ میں مسائلِ عبداللہ بن سلام میں گزرا کہ اہلِ جنت کا (یعنی بغیر ستر ہزار کی تقیید کے) اول طعام (زیادۃ کبد الحوت) ہے، مسلم کے حدیثِ ثوبان میں ہے: (تحفۃ أھل الجنۃ زیادۃ کبد النون) اس میں ہے کہ اس کے بعد ان کی غذا یہ ہوگی کہ جنت کا وہ بیل ذبح کیا جائے گا جو اس کے اطرف چرا کرتا تھا، یہ بھی مذکور ہوا کہ اس کے ساتھ پینے کے لئے سلسبیل نامی چشمہ سے پانی مہیا کیا جائے گا، ابن مبارک نے الزہد میں بسند حسن کعب احبار سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ اہلِ جنت سے جب وہ داخل ہو جائیں گے، کہے گا: (إِنَّ لِكُلِّ ضَيْفٍ جزورا) کہ مہمانوں کے لئے کچھ ذبح کیا جاتا ہے میں آج تمہارے لئے حوت اور ثور ذبح کروں گا۔

مولانا انور (تکون الأرض یوم القیامۃ خبزۃ واحدۃ) کی بابت لکھتے ہیں جانو کہ قیامت کے دن اقدام کا مستقر یا زمین ہوگی یا صراط یا جنت پھر اللہ تعالیٰ صراط کی طرف متوجہ ہوں گے تو ان میں سے جہنمی دوزخ میں گرتے جائیں گے جبکہ اہلِ جنت اسے عبور کر کے جنت کا رخ کریں گے تب یہ زمین اہلِ جنت کے نُزُل کی غرض سے خبزہ واحدہ بنا دی جائے گی (اور سالن

مچھلیوں کے جگر کے ساتھ لگا گوشت کا لوتھڑا ہوگا شائد اس کے پہلا طعام ہونے میں جو ناشتہ کی حیثیت سے ہوگا حکمت یہ ہو کہ دنیا والے اس نوع کا طعام تناول کریں جسے وہ پہچانتے ہیں اور جوان کی اکثر غذا تھی یعنی روٹی قبل اس کے کہ جنت کی وہ نعمتیں سامنے آئیں جو بے مثل و بے نظیر ہوں)، (بالام و نون) کی بابت کہتے ہیں اس کے ضبط میں اختلاف ہے اور درست یہ کہ عبرانی لفظ ہے جس کا معنی بیل ہے جیسے اس یہودی نے تشریح کی، اب اگر اختلاف باقی ہے تو اس کے تلفظ میں ہے اور یہ کسی کو معلوم نہیں، یہ تبدیلیِ زمین کے بعد، اس میں دو اقوال ہیں بعض تبدیلِ ذات اور بعض تبدیل صفات کے قائل ہیں۔

اسے مسلم نے (التوبة) میں نقل کیا۔

- 6521حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى أَرْضٍ بَيْضَاءَ عَفْرَاءَ كَقُرْصَةِ نَقِيٍّ قَالَ سَهْلٌ أَوْ غَيْرُهُ لَيْسَ فِيهَا مَعْلَمٌ لأَحَدٍ

ترجمہ: سہل بن سعدؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ کو سنا، فرماتے تھے قیامت کے دن سفید گیہوں کی روٹی جیسی صاف اور سفید زمین پر لوگوں کا حشر ہوگا، سہلؓ یا کوئی دوسرے راوی کہتے ہیں کہ اس (زمین) میں کسی قسم کا کوئی نشان نہ ہوگا۔

محمد بن جعفر سے مراد ابن ابوکثیر اور ابو حازم، سلمہ بن دینار ہیں۔ (أرض عفراء) خطابی کہتے ہیں عفر وہ بیاض جو ناصع (یعنی زیادہ روشن) نہ ہو، بقول عیاض ایسا بیاض جو سرخی مائل ہوا سی سے (عفر الأرض) ہے یعنی سطحِ زمین بقول ابن فارس عفراء کا معنی خالص سفیدی والا ہے، داؤدی کہتے ہیں یعنی نہایت سفید، اول معتمد ہے۔ (کقرصة النقی) بقول خطابی یعنی وہ آٹا جو غش ونخال سے مصفا ہو (یعنی نہ اس میں کسی شئ کی ملاوٹ ہو اور نہ اس میں چھان ہو)۔

(قال سهل الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، أو برائے شک ہے، اس غیر مبہم کی تسمیہ سے واقف نہ ہو سکا یہ آخری کلام مسلم کے ہاں خالد بن مخلد عن محمد بن جعفر سے مبہماً واقع ہوئی ہے ان الفاظ کے ساتھ: (لیس فیها علم لأحد) اس کا مثل خلاد بن مخلد عن ابن ابو حازم عن ابیہ سے بھی ہے، علم اور معلم ایک ہی معنی میں ہیں خطابی کے بقول مراد یہ کہ مستوی ہوگی، معلم سنگ میل کو کہتے ہیں بقول عیاض مراد یہ کہ اس میں عمارتوں وغیرہ جیسے کوئی آثار نہ ہوں گے اور نہ ایسی چیزیں جن کے ساتھ راستوں میں رہنمائی لی جاتی ہے مثلا پہاڑ یا چٹانیں، اس میں ارضِ دنیا کی بابت تعریض ہے کہ وہ اب ختم ہوئی اور اس کے ساتھ تعلق اب منقطع ہوا، داؤدی کہتے ہیں مراد یہ کہ کوئی اس سے کسی شئ کا حائز نہ ہوگا مگر جس کا اس سے ادراک کرے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت کی دلیل ہے اور روزِ قیامت کی جزئیات کا اِعلام تا کہ سامع بصیرت سے کام لے اور اس دن کی ہولنا کیوں سے تخلص کی سعی و سبیل کرے کیونکہ قبل از وقوع اس قسم کی جزئیات سے واقف ہونے میں نفس کی ریاضت اور ایسے اقدامات و اعمال اختیار کرنے کی تحریک ہوتی ہے جن کے ساتھ ان اہوال سے بچا جا سکے بخلاف اس کے کہ اچانک واسطہ پڑے! یہ اشارہ بھی ملا کہ حشر کی زمین اس موجودہ زمین سے بہت بڑی ہوگی، اس صفتِ مذکورہ میں حکمت یہ ہے کہ یہ دن عدل اور ظہورِ حق کا دن ہے تو حکمت مقتضی ہوئی کہ جس محل میں اس کا وقوع ہو وہ عملِ معصیت اور ظلم سے طاہر ہو اور تا کہ اللہ تعالیٰ کی اپنے مومن پر تجلی ایسی زمین پر ہو جو اس کی عظمت کے لائق ہے اور اس لئے کہ

وہاں صرف اللہ ہی کا حکم چلے گا تو مناسب تھا کہ محل و مقام خالصۃً اسی ایک کیلئے ہو اھ ملخصاً، اس میں اشارہ ہے کہ ارضِ دنیا اب مضمحل اور معدوم ہوئی اور یہ ارضِ حشر ہے جو نمودار ہوئی ہے، سلف کے ہاں اس آیت: (يَوۡمَ تُبَدَّلُ الۡأَرۡضُ غَيۡرَ الۡأَرۡضِ وَ السَّمٰوٰتُ)[إبراهيم: ۴۸] کی مراد بارے اختلاف تھا کہ کیا اس کی تبدیلی کا مطلب اس کی ذات وصفات دونوں کی تغییر ہے یا فقط تغییرِ صفات؟ حدیث اول کی تائید کرتی ہے،

عبدالرزاق، عبد بن حمید اور طبری نے اپنی تفاسیر میں اور بیہقی نے شعب میں عمرو بن میمون عن ابن مسعود کے حوالے سے اس آیت بارے نقل کیا کہ ایسی زمین میں یہ تبدیل کردی جائے گی گویا وہ چاندی کی ہو جس میں ناحق خون نہیں بہایا گیا اور نہ اس پر گناہوں کا ارتکاب ہوا، اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں، یہ موقوف ہے اسے بیہقی نے ایک اور طریق سے مرفوعا بھی نقل کیا لیکن کہا موقوف اصح ہے اسے طبری اور حاکم نے عاصم عن زر بن حبیش عن ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أرض بيضاء كأنها سَبِيكَةُ فِضَّة) (یعنی ایسی سفید گویا چاندی کی ڈھلی ہو) اس کے رواۃ بھی موثق ہیں احمد کی ابو ایوب سے روایت میں ہے: (أرض كالفضة البيضاء) کہا گیا مخلوق تب کہاں ہوگی؟ کہا: (هم أضياف الله لن يعجزهم ما لَدَيْهِ) (یعنی یہ اللہ کے مہمان ہونگے اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ انہیں عاجز نہ کرے گا) طبری کی سنان بن سعد عن انس سے مرفوع روایت میں ہے اللہ اسے چاندی کی زمین میں بدل دے گا جس میں ارتکابِ معاصی نہ ہوا ہوگا، حضرت علی سے موقوفا اس کا نحو مروی ہے، ابن ابی نجیح عن مجاہد سے منقول ہے زمین گویا چاندی ہو اور آسمان بھی، حضرت علی سے منقول ہے آسمان سونے کے ہوں گے، عبد کے ہاں حکم بن ابان عن عکرمہ سے ہے کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ ارضِ دنیا لپیٹ لی جائے گی اور اس کی دوسری جانب لوگ اس کی طرف حشر کیلئے جمع کئے جائیں گے، حدیثِ صور میں ہے یہ زمین و آسمان بدل دئے جائیں گے اور انہیں ایسے طریقہ سے بچھایا جائے گا کہ کوئی ٹیڑھ و اَمت (یعنی کجی) نہ ہوگا، ادیم عکاظی (یعنی عکاظ بازار کے پکائے ہوئے چمڑے) کی طرح انہیں بچھایا جائے گا پھر ایک زجرہ واقع ہوگا تو سب اسی حالت میں ہو جائیں گے جس حالت میں سابقہ زمین پر تھے جو اس کے اندر تھا وہ اس کے بھی اندر اور جو اوپر تھا وہ اس کے بھی اوپر ہوگا اھ، اس سے ماخوذ ہوگا کہ یہ اولِ حشر کے بعد نفخۂ صعق کے عقب میں واقع ہوگا اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَ إِذَا الۡأَرۡضُ مُدَّتۡ وَ أَلۡقَتۡ مَا فِيۡهَا وَ تَخَلَّتۡ)[الانشقاق: ۳۔۴]

جو حضرات یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ مذکورہ تبدیلی صرف ارضِ دنیا کی صفات میں ہوگی نہ کہ اس کی ذات میں تو ان کا مستند حاکم کی عبداللہ بن عمرو سے یہ قولِ منقول ہے کہ جب قیامت ہوگی یہ زمین چمڑے کی مانند پھیلا دی جائے گی اور تمام خلائق اکٹھی کی جائیں گی اور ہر ایک کو بس اتنی جگہ ملے گی کہ بس اس کے قدم سما سکیں، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ زہری پر اس کے راوی صحابی کے بارہ میں اختلاف ہے، تفسیر کلبی میں ابو صالح عن ابن عباس سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہ اس میں کچھ نقص و زیادت کر کے اس کے ٹیلے، پہاڑ، درخت اور وادیاں زائل کر دی جائیں گی اور ادیم عکاظی کی مانند اسے بچھا دیا جائے گا، ثعلبی نے اپنی تفسیر میں اسے حضرت ابو ہریرہ کی طرف منسوب کیا، بیہقی نے اسے ابو منصور از ہری سے نقل کیا، یہ اگرچہ ظاہراً اول قول کے مخالف ہے تو تطبیق یہ ممکن ہے کہ یہ سب کچھ ارضِ دنیا کے ساتھ واقع تو ہوگا مگر ارضِ حشر اس سے دیگر ہے، اس کی تائید سابق الذکر حدیث کرتی ہے جس میں ہے کہ ارضِ دنیا

خبزہ بنادی جائے گی اس میں حکمت وہی جس کا ذکر گزرا کہ تاکہ اہلِ ایمان زمانہِ موقف میں اس سے کچھ کھاسکیں پھر یہ اہلِ جنت کا نزل (یعنی ناشتہ) بن جائے گی،

طبری نے جو منہال بن عمرو عن قیس بن سکن عن ابن مسعود سے نقل کیا کہ قیامت کے دن یہ ساری زمین لائی جائے گی، ان سے سابقہ منقول سند کے لحاظ سے اصح ہے شائد اس روایت میں زمین سے مراد ارض البحر (یعنی جو زمین کا حصہ سمندروں میں ہے) ہو چنانچہ طبری نے کعب احبار سے نقل کیا ہے کہ سمندروں کی جگہ آگ بن جائے گی، تفسیر ربیع بن انس میں ابو عالیہ عن ابی بن کعب سے ہے کہ آسمان جفان (یعنی بڑے پیالوں) اور سمندروں کی جو جگہ ہے وہ آگ بن جائے گی، بیہقی نے البعث میں اسی طریق سے قولہ تعالیٰ: (وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً)[الحاقة :۱۴] کی تفسیر میں نقل کیا کہ یہ کفار کے چہروں میں غبار بن جائیں گے، بقول ابن حجر تطبیق یہ ممکن ہے کہ بعض حصہ آگ اور بعض حصہ غبار اور کچھ حصہ خبزہ بن جائے گا، مسلم نے جو حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ انہوں نے آنجناب سے اس آیت: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ الخ) کی بابت سوال کیا کہ پھر لوگ کہاں ہوں گے؟ فرمایا صراط پر، ترمذی کی روایت کے الفاظ ہیں: (علی جسر جهنم) (یعنی جہنم کے پل پر جسے عرفِ عام میں پل صراط کہا جاتا ہے) احمد کی ابن عباس سے روایت میں ہے: (علیٰ متن جهنم) (یعنی جہنم کی سطح پر) مسلم نے حضرت ثوبان سے مرفوعا روایت کیا: (يكونون فی الظلمة دُوْنَ الجسر) (جسر یعنی پل سے پہلے وہ ایک طرح کی تاریکی میں ہوں گے) بیہقی نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ جسر سے مراد صراط ہے جیسا کہ ایک مستقل ترجمہ میں اس کا بیان آئے گا اور یہ کہ آپ کے قول (علی الصراط) میں مجاز ہے کیونکہ وہ اس سے گزریں گے پھر اس لئے کہ حدیثِ ثوبان میں زیادت ہے تو اس کی طرف مصیر متعین ہے اور یہ اس زجرہ کے وقت ہوگا جو لوگوں کے ارضِ دنیا سے ارضِ موقف منتقل ہونے کے وقت واقع ہوگا اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ)[الفجر: ۲۱-۲۳] آسمانوں کی بابت اختلاف ہے تو ایک قول گزرا کہ یہ جفان (یعنی بڑے پیالے نما) بن جائیں گے بعض نے کہا جب یہ لپیٹیں جائیں گے تو اس کا سورج اور چاند لپیٹ دیا جائے گا اسی طرح سب ستارے بھی اور کبھی کالمھل (یعنی معدنیات مثلا چاندی تانبا وغیرہ، پگھلائی ہوئیں دھاتوں پہ بھی اس کا اطلاق ہے) اور کبھی کالدھان (یعنی سرخ تیل کی مانند) ہوگا، بیہقی نے البعث میں سدی عن مرہ عن ابن مسعود سے نقل کیا کہ آسمان کے کئی رنگ اور ڈھنگ ہوں گے مہل کی مانند، دہان کی مانند پھر داہیہ (یہ سب الفاظ قرآن نے مابعد قیامت آسمانوں کی حالت بارے استعمال کئے) پھر تشقق تو یہ سب حالات اس پر یکے بعد دیگرے گزریں گے، بعض نے یہ تطبیق دی کہ اولا منشق ہوں گے تو: کالوردۃ اور: کالدھان اور: واہیہ اور: کالمھل ہو جائے گی اس کے چاند وسورج، ستارے اور سب آسمان مکوّر (یعنی لپیٹ) دیئے جائیں گے اور جنتوں میں ضم کر دیئے جائیں گے، قرطبی نے تذکرہ میں ابوحسن بن حیدرہ صاحبِ افصاح سے نقل کیا کہ انہوں نے اس طور ان اَخبار کے مابین تطبیق دی کہ آسمانوں اور زمین کی یہ تبدیلی دو مرتبہ وقوع پذیر ہوگی ایک مرتبہ فقط ان کی صفات میں تغیر واقع ہوگا اور یہ نفخہِ اولی کے وقت جب کواکب جھڑ جائیں گے، سورج و چاند گہنا جائیں گے، آسمان مہل کی مانند ہو جائے گا، پہاڑ چلائے جائیں گے اور زمین متموج اور منشق ہوگی اس طور کہ اس کی وہ ہیئت ہی نہ رہے گی جو تھی پھر دونوں نفخوں کی درمیانی مدت میں سب آسمان

اور زمین لپیٹ دئے جائیں گے اور تبدیل کر دئے جائیں گے۔
اسے بھی مسلم نے (التوبة) میں نقل کیا۔

45 - باب کَیفَ الحَشرُ (احوالِ حشر)

قرطبی کہتے ہیں حشر بمعنی جمع ہے، یہ چار ہیں دو دنیا میں اور دو آخرت میں، دنیا کے جو دو ہیں ان میں سے ایک کا ذکر سورۃ الحشر میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہوا: (هُوَ الَّذِیٓ أَخرَجَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِن أَهلِ الکِتَابِ مِن دِیَارِهِم لِأَوَّلِ الحَشرِ)[۲] اور دوسرا حشر جس کا ذکر قیامت کی اشراط میں ہوا جسے مسلم نے حضرت حذیفہ بن اسید سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے کہ قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ لوگ دس نشانیاں نہ دیکھ لیں تو اس کا بھی ذکر کیا، احمد اور ابو یعلی کے ہاں ابن عمر کی مرفوع حدیث میں ہے کہ قیامت سے قبل حضر موت سے ایک آگ نکلے گی جو لوگوں کو ہانکے گی اس میں ہے کہ صحابہ نے کہا آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: (علیکم بالشام) (یعنی شام کے ملک چلے جانا) ایک طریق میں ہے یہ آگ قعرِ عدن سے نمودار ہوگی جو محشر کی طرف لوگوں کو روانہ کرے گی بقول ابن حجر مسائلِ عبد اللہ بن سلام والی حدیثِ انس میں ہے کہ پوچھا: (ما أول أشراط الساعة ؟) فرمایا آگ جو مشرق سے مغرب کی طرف لوگوں کو ہانکے گی، حاکم کی عبد اللہ بن عمرو سے مرفوع روایت میں ہے کہ اہلِ مشرق کے ہاں ایک آگ ظاہر ہوگی جو انہیں مغرب کی طرف چلائے گی رات ہوگی تو ٹھہر جائے گی اسی طرح دوپہر کے وقت، جو ان میں سے گرا یا پیچھے رہ گیا وہ اس کی لپیٹ میں آجائے گا یہ انہیں زخمی اونٹ کی طرح ہانکے گی، ان اخبار کے درمیان تطبیق مشکل ہوئی ہے میرے لئے وجہِ تطبیق یہ ظاہر ہوئی ہے کہ قعرِ عدن سے اس کا ظہور اس بات کے منافی نہیں کہ وہ لوگوں کو مشرق سے مغرب کی طرف اکٹھا کرے گی اس طرح کہ اس کا آغاز قعرِ عدن سے ہوگا پھر ساری زمین میں پھیل جائے گی، (تحشر الناس من المشرق إلى المغرب) سے مراد تعمیمِ حشر ہے نہ کہ خصوص المشرق والمغرب یا یہ پھیل جانے کے بعد سب سے پہلے اہلِ مشرق کو اکٹھا کرے گی،

اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہمیشہ مشرق سے ہی فتنوں کی ابتداء ہوتی رہی ہے جیسا کہ آگے کتاب الفتن میں اس کی تقریر آئے گی جہاں تک مغرب کو غایت بنانا تو اس لئے کہ شام کا علاقہ مشرق کی نسبت سے مغرب ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ حدیثِ انس میں مذکور آگ سے مراد وہ وسیع پیمانے پر ظاہر ہونے والے فتنے (ایک عالمی قسم کی جنگ بالخصوص اس تناظر میں کہ دورِ حاضر کے ہتھیار استعمال کے بعد آگ ہی پیدا کرتے ہیں) جو عظیم شر کھڑا کریں گے اور اس طرح ملتہب ہوں گے جیسے آگ کے شعلے ہوں ان کا آغاز مشرقی علاقوں سے ہوگا اور لوگ اس سمت سے شام و مصر کی سمت سمٹتے چلے جائیں گے جو مغرب کی جہت واقع ہیں جیسا کہ کئی دفعہ اس کا مشاہدہ ہوا مغلوں سے چنگیز خان اور اس کے بعد کے ادوار میں اور جو دوسری حدیث میں مذکور آگ ہے وہ اپنے حقیقی معنی میں ہے

حشرِ ثالث قبور سے مردوں کا حشر اور دیگر سب کا بعث کے بعد موقف کی طرف، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ حَشَرنَاهُم فَلَم نُغَادِر مِنهُم أَحَداً) [الکھف: ۴۷] چوتھا حشر لوگوں کو جنت یا جہنم کی طرف لے جایا جانا اھ، بقول ابن حجر اول مذکور مستقل حشر نہیں ہے کیونکہ مراد اس دن موجود ہر ایک کا حشر ہے اول دراصل مخصوص فرقت کیلئے واقع ہوا اس کی نظیر کئی دفعہ گزری ہے کہ ایک

گروہ یا قبیلہ غیر اختیاری طور پر (یعنی مجبورا) شام کی جہت چلا گیا جیسے بنی امیہ کے ساتھ ہوا کیونکہ ابن زبیر نے مکہ، مدینہ اور آس پاس کے علاقوں کی عنان حکومت سنبھالتے ہی انہیں مدینہ سے شام کی طرف نکال دیا تھا، کسی نے اسے حشر شمار نہیں کیا۔

6522 - حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى ثَلاَثِ طَرَائِقَ رَاغِبِينَ رَاهِبِينَ وَاثْنَانِ عَلَى بَعِيرٍ وَثَلاَثَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَأَرْبَعَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَعَشَرَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَيَحْشُرُ بَقِيَّتَهُمُ النَّارُ تَقِيلُ مَعَهُمْ حَيْثُ قَالُوا وَتَبِيتُ مَعَهُمْ حَيْثُ بَاتُوا وَتُصْبِحُ مَعَهُمْ حَيْثُ أَصْبَحُوا وَتُمْسِي مَعَهُمْ حَيْثُ أَمْسَوْا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نبی اکرم سے روایت کرتے ہیں کہ تین طریق سے لوگوں کا حشر کیا جائے گا، ایک (گروہ میں) تو امید رکھنے والے اور ڈرنے والے ہوں گے اور (دوسرا گروہ) ان لوگوں کا ہوگا جو دو دو اور تین تین اور چار چار اور دس دس ایک ایک اونٹ پر (سوار) ہوں گے اور باقی لوگوں کو آگ اکٹھا کرے گی، جہاں وہ آرام لیں گے وہیں وہ بھی آرام لے گی اور جہاں وہ رات گزاریں گے وہیں وہ بھی رات گزارے گی اور جہاں وہ صبح کریں گے وہیں وہ بھی صبح کرے گی اور جہاں وہ شام کریں گے وہیں وہ بھی شام کرے گی۔

وہب سے ابن خالد اور ابن طاوس سے مراد عبداللہ ہیں، مسلم کے ہاں نام کی تصریح ہے۔ (ثلاث طرائق) مسلم کی روایت میں (ثلاثة) ہے، طرائق طریق کی جمع ہے مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے۔ (و راھبین) مسلم میں واو موجود نہیں بہر حال دونوں روایتوں پر یہ پہلا طریقہ ہے۔ (و اثنان الخ) یہاں فقط پہلی مرتبہ میں واو ہے جبکہ مسلم اور اسماعیلی کے ہاں سب کے ساتھ واو ہے، دونوں روایتوں پر یہ دوسرا طریقہ ہے۔ (و تحشر بقیتھم الخ) یہ وہی نار ہے جس کا ذکر حذیفہ بن اسید کی روایت میں ہوا، مسلم کی روایت جس میں قیامِ قیامت سے قبل ہونے والی نشانیاں مذکور ہیں جیسے مغرب سے طلوعِ آفتاب وغیرہ تو اس کے آخر میں ہے: (و آخرُ ذٰلِكَ نارٌ تَخرُجُ مِنْ قَعْرِ عدن ترحل الناس) ایک طریق میں ہے: (تَطرُدُ النّاسَ إلى حشرھم)۔ (تقیل معھم الخ) اس میں اشارہ ہے کہ یہ آگ ان کے ساتھ ساتھ لگی رہے گی (یعنی ان کا تعاقب کرے گی) حتی کہ ارضِ حشر میں پہنچ جائیں گے، یہ تیسرا طریقہ ہوا، خطابی کہتے ہیں یہ حشر قیامت قائم ہونے سے قبل ہے یہ لوگوں کو گروہوں کی شکل میں شام کی طرف ہانکے گی، جہاں تک قبروں سے موقف کی طرف لوگوں کا حشر ہے تو وہ اس صورتِ مذکورہ کے برخلاف ہے اس کی صفت بابِ ہذا کی حدیثِ ابن عباس میں یہ بیان ہوئی: (حفاۃ الخ) کہتے ہیں آپ کا قول: (و اثنان علی الخ) سے مراد یہ کہ سواریاں کم ہوں گی اور باری باری سوار ہوں گے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ پانچ چھ وغیرہ دس تک کے اعداد ایجازاً اور ماذکر پر اکتفاء ذکر نہیں کیے پھر یہ بھی کہ اعتقاب (یعنی یعنی باری باری سوار ہونا) امرِ قطعی نہیں، کوئی مانع نہیں کہ اس (ہنگامی) صورتحال میں بیک وقت ہی سب سوار ہوں، حلیمی کا میلان یہ ہے کہ یہ حشرِ مذکور قبور سے خروج کے وقت ہوگا، غزالی نے تو اس پر جزم کیا بقول اسماعیلی حدیثِ ابو ہریرہ کا ظاہر آمدہ حدیثِ ابن عباس کے مخالف ہے جس میں ہے کہ وہ (حفاۃ الخ) محشور ہوں گے،

کہتے ہیں صورتِ تطبیق یہ ہے کہ لفظِ حشر کے ساتھ نشور سے تعبیر کیا گیا ہے کہ اس کے ساتھ اس کا اتصال ہے اور وہ ہے قبور سے لوگوں کا حفاۃً اخراج تو سب کو حساب کیلئے موقف کی طرف ہانکا اور اکٹھا کیا جائے گا تب متقین کا حشر اونٹوں پر سواری کی صورت میں ہوگا، دیگر نے یہ تطبیق دی کہ قبور سے خروج اس وصف کے ساتھ ہوگا جو ابن عباس کی روایت میں بیان ہوا اس کی تائید احمد، نسائی اور بیہقی کی تخریج کردہ حدیثِ ابوذر کرتی ہے کہتے ہیں مجھے صادق ومصدوق نے بیان کیا کہ لوگ روزِ قیامت تین گروہوں کی صورت محشور ہوں گے ایک: (طاعمین کا سین راکبین) (یعنی کھاتے پیتے، لباس پہنے اور سوار حالت میں) دوم: پیدل اور سوم: ایسے لوگ کہ فرشتے انہیں ان کے منہ کے بل گھسیٹتے ہوں گے، عیاض نے خطابی کی رائے کی تصویب کی اور اسے حذیفہ بن اسید کی حدیث کے ساتھ قوی قرار دیا اور آخرِ حدیثِ باب میں ان کے اس قول کے ساتھ: (تَقِيلُ معهم و تَبِيتُ و تُصبِحُ و تُمسِي) کہ یہ سارے اوصاف دنیا کے ساتھ مختص ہیں! المصابیح کے بعض شراح نے لکھا کہ اسے قبور سے حشر پر محمول کرنا کئی وجوہ سے اولیٰ ہے ایک کہ شرع کے عرف میں جب بھی مطلقا حشر کے لفظ کا ذکر ہو تو مراد قبور سے حشر ہی ہوتا ہے الا یہ کہ تخصیصِ غیر کی کوئی دلیل ہو، دوم کہ روایت میں مذکور یہ تقسیم ارضِ شام کی طرف حشر پر مستقیم نہیں ٹھہرتی کیونکہ مہاجر کی نسبت ضروری ہے کہ یا راغباً ہجرت کر رہا ہو یا راہباً یا دونوں کا جامع ہوکر لیکن یہ کہ فقط راغبا راہباً ہو، اس طور کہ یہ ایک طریقہ ہو جس کا اس کی جنس سے کوئی ثانی نہیں تو ایسا نہیں ہوتا، سوم کہ بقیہ کا مذکور انداز سے حشر اور آگ کا انہیں اس جہت کی طرف جانے پر مجبور کرنا اور ان کے ساتھ ساتھ لگے رہنا کہ بالکل جدا نہ ہوا ایسا قول ہے کہ توقیف اس کے ساتھ وارد نہیں اور ہمیں نہیں چاہئے کہ بغیر توقیف کے دنیا ہی میں اہلِ شقاء پر تسلیطِ نار کا حکم لگائیں، چہارم یہ کہ حدیثیں ایک دوسری کی تفسیر کرتی ہیں حسان میں حدیثِ ابو ہریرہ سے واقع ہوا اور اسے بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ علی بن زید عن اوس بن ابو اوس عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (ثلاثا علی الدواب و ثلاثا ینسلون علی أقدامهم و ثلاثا علی وجوههم) کہتے ہیں ہمارا خیال ہے کہ اس حدیث میں واقع یہ تقسیم اس تقسیم کی نظیر ہے جو سورہ الواقعہ کی اس آیت میں مذکور ہوئی: (وَ كُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلَاثَة)[۷] آگے کی آیات میں اس کی تفصیل ذکر کی گئی تو حدیث میں آپ کا قول: (راغبین راهبین) سے مراد عام اہلِ ایمان ہیں جو کہ خلط ہیں یعنی جن کے نامہ اعمال میں اچھے اعمال کے ساتھ ساتھ برے اعمال بھی ہیں تو یہ خوف ورجاء کے درمیان متردد ہوں گے انہیں اپنی سیآت کی عاقبت کا خوف بھی لاحق ہوگا اور ساتھ ساتھ اپنے ایمان کے سبب اللہ کی رحمت کی امید بھی لگی ہوگی اور یہ اصحاب المیمنہ ہیں (دائیں طرف والے) اور آپ کے قول: (و اثنان علی بعیر) سے مراد سابقون ہیں یعنی اہلِ ایمان کے افاضل جو سواری کی حالت میں محشور ہوں گے، آپ کے قول: (و تحشر بقیتهم النار) سے مراد اصحاب المَشْأَمَة (یعنی بائیں والے) ہیں حدیث میں مذکور سابقین کا رکوب محتمل ہے کہ دفعۃً واحدۃً (یعنی سبھی یکبارگی) ہوں اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ مذکورہ اونٹ اللہ تعالیٰ کی بدیع تخلیق ہوں جس میں ایسی قوت ہو جو (عام دنیا کے) اونٹوں میں نہیں ہوتی، تعاقب (یعنی باری باری سوار ہونا) بھی محتمل ہے، خطابی کہتے ہیں ایک (کے سوار ہونے) سے یہ اشارہ دینے کیلئے ساکت رہے کہ مرتبہ میں ان سے فائق لوگ بھی ہوں گے مثلا انبیاء کرام تا کہ نبی اور غیرِ نبی کا امتیاز ہو اھ ملخصا

طیبی نے تعقب کرتے ہوئے خطابی کے مختار قول کو راجح قرار دیا اول کا یہ جواب دیا کہ دلیل ثابت ہے چنانچہ متعدد احادیث

میں دنیا میں شام کی طرف وقوعِ حشر کا ذکر موجود ہے پھر مشار الیہ حدیثِ حذیفہ بن اسید ذکر کی اسی طرح معاویہ بن حیدہ جو بہز بن حکیم کے دادا ہیں، کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (إنكم محشورون و نَحَا بيدِهِ نحو الشام رِجَالا و رُكبَانا و تجرون على وجوهكم) اسے ترمذی اور نسائی نے قوی سند سے تخریج کیا اسی طرح یہ حدیث: (ستكون هجرة بعد هجرة و تنحاز الناس إلى مهاجر إبراهيم ولا يبقى في الأرض إلا شرارها تَلفِظُهم أرضوهم و تحشرهم النار مع القِرَدَة و الخنازير تبيت معهم إذا باتُوا و تَقِيلُ معهم إذا قالوا) (یعنی ہجرت در ہجرت درپیش ہوگی اور لوگ حضرت ابراہیم کے دار الہجرت کی طرف روانہ ہوں گے زمین میں صرف شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے ان کے ملک انہیں نکال باہر کریں گے اور آگ انہیں بندروں اور خنزیروں کے ساتھ ہانکے گی جب رات سونے کو رکیں گے تو آگ بھی رکے گی اور جب دوپہر کو قیلولہ کیلئے ٹھہریں گے تو وہ بھی ٹھہر جائے گی) اسے احمد نے نقل کیا اس کی سند لا باس بہ ہے، عبد الرزاق نے نعمان بن منذر عن وہب بن منبہ سے نقل کیا کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے صخرہ بیت المقدس (یعنی بیت المقدس کی چٹان) سے فرمایا میں تجھ پر اپنا عرش رکھوں گا اور تجھ پر اپنی خلق کا حشر کروں گا ابن عیینہ کی ابن عباس سے تفسیر میں ہے کہ جس نے شک کیا کہ محشر ادھر یعنی شام میں ہے تو وہ سورۃ الحشر کا شروع پڑھے، نبی اکرم نے انہیں (یعنی یہودیوں سے) فرمایا تھا نکل جاؤ، کہنے لگے کس طرف؟ فرمایا ارضِ محشر کی طرف، اور جس حدیث کا ذکر ہوا کہ حضر موت سے ایک آگ کا ظہور ہوگا لوگوں نے کہا پھر آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں (کہ اس وقت کریں) فرمایا: (عليكم بالشام) پھر اختلاف نقل کیا کہ آیا آگ سے مراد حقیقی آگ ہے یا یہ شدید فتنہ سے کنایہ ہے جیسے محاورہ کے طور سے (نار الحرب) (یعنی جنگ کی آگ/شعلے) کہا جاتا ہے، قرآن میں ہے: (كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ)[المائدة : ۶۴] بہر حال ان احادیث میں مذکور اس آگ سے مراد آخرت (یعنی دوزخ) کی آگ نہیں اور اگر وہ معنی مراد ہوتا جس کا زعم معترض نے کیا تو یوں فرماتے: (تحشر بقيتهم إلى النار) اس حشر کو آگ کی طرف مضاف کیا کیونکہ یہ انہیں اکٹھا کرے گی اور پیچھے رہ جانے والوں کو اچک لے گی جیسا کہ احمد وغیرہ کی علی بن زید کے حوالہ سے حدیثِ ابو ہریرہ میں وارد ہوا اگر بالفرض نار کا لفظ فتنہ سے کنایہ ہے تو حشر کی اس کی طرف نسبت سببیہ ہے گویا وہ ہر سو پھیل جائے گی اور شام کی جہت میں دیگر کی نسبت اخف ہوگی تو جو جس جگہ ہوگا وہ اسے وہاں شدید محسوس کر کے اس طرف جانے کی کوشش کرے گا جہاں شدید نہیں تو آخر شام کی طرف جانے کے دواعی متوفر ہوں گے (کہ پتہ چلے گا اور خبریں آئیں گی کہ وہاں اس کے اثرات بہت کم ہیں تو سبھی اس طرف جانے کو نکل کھڑے ہوں گے) اجتماعِ امرین بھی ممتنع نہیں کہ حقیقۃً بھی قعرِ عدن سے آگ نمودار ہو اور فتنے بھی خوب برپا ہوں، دونوں کے مابین کوئی تنافی نہیں حقیقت پر محمول کرنے کی تائید آخری حدیث کا ظاہر کرتا ہے

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سورہ الواقعہ کی آیات میں مذکورہ تقسیم اس امر کو مستلزم نہیں کہ یہ وہی حدیث میں مذکور تقسیم ہو، حدیث میں جو ہے وہ خلاص من فتنہ کے قصد پر وارد ہوا تو جس نے فرصت کو غنیمت جانا اس نے مناسب سواری کا اور زادِ راہ بندو بست کیا اچھے مستقبل میں رغبت اور ماضی کی لغزشوں سے رہبت کرتے ہوئے، یہ حدیث میں مذکور صنفِ اول ہے اور جس نے کاہلی کی حتی کہ سواریاں کم ہوئیں اور اسے سوار ہونے کی کوئی اکیلی جگہ نہ ملی وہ دوسرے کے ساتھ شریک ہوگیا تو کسی سواری پر دو اور کسی پر تین ہوئے بیک وقت یا باری باری، جہاں تک چار سوار تو بظاہر یہ باری باری ہوں گے ہاں اگر بچے ہیں یا جسم ہلکا ہے تب اکٹھے بھی ممکن ہے

البتہ دس سوار باری باری کر کے ہی مسافت طے کریں گے اس سے زائد کی بابت خاموش رہے یہ اشارہ دینے کے لئے کہ اس ضمن میں یہی منتہائے امر ہے درمیان کے اعداد اختصاراً ذکر نہیں کئے تو یہ حدیث میں مذکور صنفِ ثانی ہوئے جہاں تک صنفِ ثالث تو ان کی بابت اس قول سے تعبیر کیا: (تحشر بقيتهم إلى النار)

یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ یہ سواریوں کے حصول سے عاجز رہے حدیث میں ان کا بیانِ حال موجود نہیں بلکہ محتمل ہے کہ پیدل ہوں یا دھکیلے جا رہے ہوں اس آگ سے فرار اختیار کرتے ہوئے جو انہیں اکٹھا کرے گی، اس کی تائید حدیثِ ابو ذر کے آخر میں واقع اس جملہ سے ہوتی ہے جس کی طرف معترض کی کلام میں ارشاہ گزرا اس میں ہے کہ لوگوں نے مذکورین کے پیدل ہونے کا سبب پوچھا تو فرمایا: (يلقي الله الآفة على الظَّهرِ حتى لا يبقىٰ ذاتُ ظهر حتى إنَّ الرجلَ لَيُعطِي الحديقةَ المُعجِبة بالشارف ذات القتب) (یعنی سواریوں کا ایسا کال پڑے گا کہ آدمی پالان والی ایک اونٹنی کے لئے ایک خوبصورت باغ دینے پہ راضی ہوگا) یعنی چونکہ جان بچانے کی فکر لگی ہے تو اس مقصد سے عمدہ باغ (یا پراپرٹی وغیرہ) بیچ کر بھی صرف ایک جوان اونٹنی حاصل کرنا پڑی تو کرے گا تا کہ سوار ہو تو یہ ساری بات اس امر کی غماز ہے کہ اسی دنیا کی بات ہو رہی ہے اس سے خطابی کی ذکر کردہ توجیہہ کی تقویت ملتی ہے، حدیثِ باب کی عبارت کے مطابق المصابیح والی روایت کے الفاظ متنزل ہوئے ہیں اِس میں آپ کا قول: (فوج طاعمين كاسين راكبين) اُس میں آپ کے قول: (راغبين راهبين) کے موافق ہے اور اس میں آپ کا کہنا: (و فوج يمشون) اس میں بیان کردہ صنفِ ثانی کے موافق ہے یہ وہ جو باری باری سوار ہوں گے کہ پیدل چلنا ان کی صفتِ لازمہ ہوا، جہاں تک اس میں مذکور صنفِ ثالث تو حدیث میں مذکور وہ لوگ ہیں جنہیں فرشتے گھسیٹیں گے، اعتراضِ ثالث کا جواب یہ ہے کہ شواہدِ حدیث سے متبین ہے کہ آگ سے مراد آخرت کی آگ نہیں یہ تو دنیا میں نمودار ہوگی جس کی نبی اکرم نے پیشین گوئی فرمائی اور کیفیت ان مذکور احادیث میں بیان ہوئی

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علی بن زید کے طریق سے حدیثِ ابو ہریرہ اپنے ضعف کے باوصف حدیثِ باب کے مخالف نہیں کیونکہ لفظاً یہ حدیثِ ابو ذر کے موافق ہے، ابو ذر کی حدیث سے جو متبین ہوا وہ دال ہے کہ یہ دنیا کا واقعہ ہے نہ کہ بعث کے بعد یوم حشر کا کہ وہاں کون سا باغ ہوگا جو نبی پاک نے فرمایا کہ دے کر اونٹنی خرید لے گا اور نہ وہاں کسی آفت کا وجود کہ جس سے سواریوں کی قلت ہو، احمد کے ہاں علی بن زید کی روایت میں مذکور ہے کہ وہ اپنے چہروں کے ساتھ ہر حدب وشوک (یعنی ٹیلے اور کانٹے) سے بچنے کی کوشش کریں گے اور پہلے ذکر ہوا کہ ارضِ حشر تو ہموار زمین ہوگی نہ اس میں نشیب وفراز اور نہ جھاڑیاں یا حدب وشوک ہوں گے، طیبی نے اشارہ دیا کہ اولی یہ ہے کہ علی بن زید کی روایت کو ان حضرات پر محمول کیا جائے جو ارضِ موقف میں جنت یا دوزخ کے اپنے ٹھکانوں کی طرف لے جائیں گے اور رکبان سے مراد سابقین متقین ہوں، یہی اس آیت میں مراد ہیں: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً) [مریم: ۸۵] یعنی رکباناً (یعنی سوار کرا کر) جیسا کہ تفسیر سورہ مریم کے باب میں گزرا، طبری نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت علی سے نقل کیا کہ بخدا یہ جس وفد کی بات کی یہ نہ تو پیدل لائے جائیں گے اور نہ انہیں ہانکا جائے گا بلکہ ایسی اونٹنیوں پر کہ خلائق نے ان جیسی کبھی نہ دیکھی ہوں گی ان پر سونے کے پالان اور ان کی لگامیں زمرد کی ہوں گی وہ ان پر سوار ہو کر جنت کے دروازوں تک پہنچیں گے، کہتے ہیں مستبعد ہے کہ ہوں اللہ کے مہمان اور ایک اونٹ پر دس دس سوار کرا کے لائیں جائیں یا اس طرح کہ

باری باری سوار ہوں، اس پر ابو ہریرہ کی روایت میں جن محشورین کا ذکر ہے یہ وہ جو دنیا کے فنا ہونے پر ارضِ محشر کی جانب لائے جائیں گے اور یہ تین اصناف پر ہیں، اور دوسری میں محلِ استقرار (جنت یا دوزخ) کی طرف لے جائے جانے والوں کا بیان ہے، طیبی کے جوابِ معترض کا خلاصہ بعض توضیحی زیادت سمیت یہاں ختم ہوا

لیکن پہلے میری تقریر گزری ہے کہ علی بن زید کی روایت سے حدیثِ ابو ہریرہ ارضِ محشر سے محلِ استقرار تک محشورین کے بارہ میں نہیں، انہوں نے آخر میں کہا یہ توجیہہ علی سبیل الاجتہاد میرے لئے ظاہر ہوئی ہے پھر میں نے صحیح بخاری کے باب الحشر کی روایت میں پڑھا کہ قیامت کے روز لوگ تین طرائق سے لائے جائیں گے تو اس سے جانا کہ امام تورپشتی نے جو رائے اختیار کی ہے وہ حق ہے جسے قبول کرنے سے کوئی چارہ نہیں بقول ابن حجر میں نے تو اس حدیث کے کسی طریق میں (یوم القیامۃ) کا لفظ نہیں پایا نہ صحیح میں اور نہ اس کے غیر میں، مسلم اور اسماعیلی وغیرہما کے ہاں بھی یہ موجود نہیں ہاں ابوذر کی مشار الیہ روایت میں ضرور موجود ہے اور اس کی تاویل یہ کہ قیامت کا دن اس کے فوری بعد آ جائے گا تو اس لحاظ سے یہ مجازِ مجاورت ہے، یہی معنی متعین ہے کیونکہ اس میں کسی آفت کے سبب سواریوں کی قلت کا ذکر ہے اور یہ کہ آدمی نفیس باغ دے کر جوان اونٹ خریدے گا تو یہ اس کے احوالِ دنیا میں ہونے کیلئے ظاہر ہے نہ کہ بعد از بعث! بیہقی نے حدیثِ باب میں دو احتمال ظاہر کئے ہیں کہتے ہیں آپ کا قول: (راغبین) محتمل ہے کہ ابرار کی طرف اس سے اشارہ ہو اور (راھبین) سے مخلطین کی طرف جو خوف و امید کے درمیان معلق ہوں گے جبکہ جن کی بابت بتلایا کہ آگ انہیں محشور کرے گی یہ کفار ہوں، تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے آپ کے قول: (و اثنان علی بعیر الخ) کا ذکر نظر انداز کیا اس کا جواب ملا کہ راغبین اور راہبین ابرار و مخلطین کی دو اصناف کا وصف ہے اور دونوں کا حال یہ ہوگا کہ (و اثنان علی بعیر الخ)

کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ (حساب و کتاب سے) فراغت کے بعد جنت کی طرف ان کے حشر کا واقعہ ہو پھر حدیثِ ابو ذر کے ایراد کے بعد لکھتے ہیں محتمل ہے کہ فوجِ اول سے ابرار اور فوجِ ثانی سے مراد مخلطین ہوں تو یہ پیدل ہوں گے اور ابرار سوار، بعض کفار اس سے عاجز ہو سکتے ہیں تو یہ گھسیٹے جائیں گے، جہاں تک سواریاں تو شائد ان سے مراد وہ جانور جو حشر کے دن اللہ تعالیٰ زندہ کرے گا تو ان پر ابرار اور جنہیں اللہ چاہے گا سوار ہوں گے اور بقیہ پر آفت ڈال دی جائے گی حتی کہ مخلطین کی ایک جماعت بلا سواریوں کے رہ جائے گی، بقول ابن حجر اس تاویل کا ضعف مخفی نہیں پھر بقیہ حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ آدمی نفیس باغ کے بدلے اونٹ خریدے گا اور اس دن کہاں لوگوں کے پاس باغ ہوں گے تو راجح وہی جس کا ذکر گزرا، اسی طرح نہایت بعید امر ہے کہ اہلِ جنت میں سے بعض ارضِ حشر سے اونٹوں پر باری باری کر کے سوار ہو کر جائیں تو راجح یہی کہ یہ قبل از قیامت کی بات ہو رہی ہے۔

علامہ انور (و تحشر بقیتھم إلی النار الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ رواۃ کے ہاں ان احادیث کے سرد و نقل کے وقت دو قطعے باہم مختلط ہو گئے ایک قطعۂ حشر عین قیامِ قیامت کے وقت اور قطعۂ حشر روزِ قیامت ارضِ حساب کی طرف! جس سے انتشار و اختلال پیدا ہوا جیسا کہ اس باب کی مفصل احادیث کی طرف رجوع کرنے سے ظاہر ہوتا ہے تو طیبی کا مختار یہ ہے کہ اس نار سے مراد وہ نار ہے جو قیامت کے نزدیک لوگوں کو (ایک طرف) جمع کرے گی، جہاں تک حدیث کے شروع میں آپ کا قول: (یحشر الناس الخ) تو یہ قیامت قائم ہو جانے کے بعد! حوالِ حشر کا ذکر ہے تو راوی احوالِ قیامت کے ذکر کے ضمن میں تھا تو اس کے بعض

مقدمات کے ذکر کی طرف منتقل ہوگیا تو اس کا ذکر آخراً کیا، پھر طیبی نے اپنی رائے کو کئی قرائن و شواہد کے ساتھ مشیّد کیا جنہیں بالتفصیل اپنی کتاب میں تحریر کیا ہے اور تائید میں صحیح بخاری کی ایک روایت پیش کی، حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ یہ قیامت کے بعد مجموع احوالِ حشر ہیں اور اس (کی توجیہہ کے بیان) میں تکلف کیا، جس روایتِ بخاری سے طیبی نے استشہاد کیا اس کا انہوں نے انکار کیا اور کہا ہمیں تو یہ بخاری میں نہیں ملی میں کہتا ہوں ہمارے ہاں جونسخہِ بخاری ہے اس میں یہ موجود ہے، یہ اسی باب کی دوسری حدیث ہے تو مجھے نہیں علم کہ یہ ان کا سہو ہے یا ان کے نسخہ میں یہ نہ تھی میرے نزدیک ارجح وہی جو طیبی نے کہا۔

اسے مسلم نے (باب یحشر الناس علی طرائق) میں نقل کیا۔

- 6523حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَغْدَادِيُّ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ قَالَ أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى الرِّجْلَيْنِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ قَتَادَةُ بَلَى وَعِزَّةِ رَبِّنَا

طرفه - 4760 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص:۴۴۳)

شیخ بخاری جعفی ہیں یونس، مودب اور شیبان سے مراد ابن عبدالرحمن ہیں۔ (أن رجلا) اس کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (یا نبی الله یحشر الخ) مسلم وغیرہ میں بھی موجود ہے، کافر اسمِ جنس ہے اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (اَلَّذِيْنَ يُحْشَرُوْنَ عَلٰى وُجُوْهِهِمْ إِلٰى جَهَنَّمَ)[الإسراء : ۹۷] اسی طرح یہ قولہ تعالیٰ: (وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلٰى وُجُوْهِهِمْ عُمْياً)[] التفسیر میں گزرا کہ حاکم نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے تخریج کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (کیف یحشر أهل النار علی وجوههم)۔

(أ لیس الذی الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ مشی یہاں حقیقی معنی میں ہے تبھی اسے مستغرب سمجھ کر کیفیت بارے سوال کیا، بعض مفسرین کا زعم ہے کہ یہ اس آیت کی مثل ہے: (أ فَمَنْ يَمْشِيْ مُكِبّاً عَلٰى وَجْهِهٖ أَهْدٰى أَمْ مَنْ يَمْشِيْ سَوِيّاً)[الملك : ۲۲] مجاہد کہتے ہیں یہ مومن اور کافر کی مثال ہے بقول ابن حجر اس آیت کیلئے مجاہد کی اس تفسیر سے لازم نہیں کہ دوسری آیت کی بھی یہی تفسیر ہو تو نبی اکرم کی جناب سے صادر جواب اس امر میں ظاہر ہے کہ یہاں مشی کا حقیقی معنی مراد ہے۔(قال قتادة بلی وعزة الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، کافر کے چہرہ کے بل حشر میں گھسیٹے جانے میں حکمت یہ ہے کہ یہ دنیا میں اللہ کیلئے اس کے سجدہ ریز نہ ہونے کی (ابتدائی) سزا ہے کہ قیامت کے دن علی الاعلان اس کی ذلت وہوان کے اظہار کیلئے اسے چہرہ کے بل چلایا جائے گا بایں طور کہ اس کا چہرہ اس کے ہاتھ پاؤں کی جگہ ہو جائے گا۔

اسے بھی مسلم نے (التوبة) اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا۔

- 6524حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّكُمْ مُلَاقُو اللَّهِ حُفَاةً عُرَاةً مُشَاةً غُرْلاً قَالَ سُفْيَانُ هَذَا مِمَّا نَعُدُّ

أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 3349، 3447، 4625، 4626، 4740، 6525، - 6526 (ترجمہ کیلئے جلد ۵،ص:۵۰)

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (قال عمرو) اس جملہ کے قائل سفیان ہیں، یہ کثیر دفعہ صیغۂ تحدیث حذف کر کے صرف نام کے ذکر پر اقتصار کرتے تھے آمدہ صدقہ کی روایت میں (عن عمرو) ہے، یہی مسلم کی قتیبہ وغیرہ عن سفیان سے روایت میں ہے، عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (سمعته رسول الخ) قتیبہ نے (یخطب علی المنبر) کا اضافہ بھی ذکر کیا شائد اسی لئے بعد میں قتیبہ کی روایت لائے ہیں۔ (ملاقوا الله) یعنی بعث کے بعد ارضِ حشر میں (حفاة) حاف کی جمع یعنی ننگے پاؤں۔ (مشاة) روایتِ قتیبہ میں یہاں یہ لفظ نہیں دیکھا مگر مسلم کی ان سے اور دیگر سے روایت میں یہ ثابت ہے ان کے ہاں کسی بھی طریق میں (علی المنبر) نہیں۔ (قال سفیان الخ) یہ اسی سند سے متصل ہے، بعض کا اسے معلق کہنا درست نہیں۔ (هذا مما نعد أن ابن عباس الخ) مراد یہ کہ چونکہ ابن عباس صغار صحابہ میں سے ہیں جبکہ احادیث انہوں نے بکثرت روایت کی ہیں تو اکثر ان کی نقل کردہ احادیث ان کی اکابر صحابہ سے مسموع تھیں اور وہ ان کی تحدیث کرتے ہوئے واسطہ ذکر نہیں کرتے تھے کبھی اپنے نام سے اور کبھی مبہم واسطہ ذکر کر کے جیسے اوقاتِ کراہت بارے ان کی روایت میں ہے: (حدثني رجالٌ مَرضِيُّون أرضاهم عندي عمر) قلیل روایات ایسی ہیں جن میں اپنا واسطہ ذکر کیا بعد کے کئی حضرات نے اس امر کا تتبع کیا ہے کہ ابن عباس کی نبی اکرم سے بلا واسطہ اخذ کردہ روایات کتنی ہیں؟ تو محمد بن جعفر غندر سے منقول ہے کہ ان کی تعداد دس ہے، یحی بن معین اور ابوداؤد صاحب سنن نو ذکر کرتے ہیں غزالی نے المستصفی میں غرابت سے کام لیا اور متاخرین کی ایک جماعت نے ان کی اس میں تقلید کی کہ ابن عباس نے نبی اکرم سے صرف چار احادیث سماع کی ہیں ہمارے شیوخ کے بعض شیوخ کا قول ہے کہ صحیح اسانید سے ان کی بلا واسطہ نبی اکرم سے سماع کردہ احادیث بیس سے کم ہیں بقول ابن حجر میں نے جب اس کا تتبع کیا تو مجھے چالیس سے زائد ملی ہیں جو بعض صحیح اور بعض حسن کے درجہ میں ہیں یعنی ضعیف سے خارج، اسی طرح ان میں وہ روایات بھی شامل نہیں جو حکمِ سماع میں ہیں مثلاً جن میں نبی اکرم کی موجودی میں کسی فعل کے مشاہدہ کا ذکر ہو گویا غزالی پر ابو عالیہ کی بابت کہی بات ملتبس ہوگئی ہے کہ انہوں نے ابن عباس سے پانچ یا چار روایات سماع کی ہیں۔

6525 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ إِنَّكُمْ مُلَاقُو اللَّهِ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا

أطرافه 3349، 3447، 4625، 4626، 4740، 6524، - 6526 (سابقہ)

(یخطب) مسلم کے ہاں (یخطب) کی جگہ (بموعظة) مذکور ہے، اسے انہوں نے اسی کے شیخ بخاری (یعنی آمدہ روایت کے) محمد بن بشار سے اور محمد بن مثنی سے نقل کیا، احمد نے بھی اسے محمد بن جعفر سے نقل کیا ہے۔ (فقال إنكم) محمد بن مثنی کے ہاں (يا أيها الناس) بھی مزاد ہے (تحشرون) نسخۂ کشمیہنی میں (محشورون) ہے ابن مثنی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (حفاة) اس میں بھی (مشاة) واقع نہیں۔ (عراة) بیہقی کہتے ہیں ابو سعید کی حدیث میں یعنی جسے ابو داؤد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے حکمِ

صحت لگایا، واقع ہے کہ جب قریب المرگ ہوئے تو نئے کپڑے منگوا کر انہیں زیب تن کیا اور کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے میت انہی کپڑوں میں اٹھائی جائے گی جس میں اس کا انتقال ہوا، دونوں کے مابین تطبیق یہ دی جائے گی کہ بعض ننگے اور بعض ملبوس محشور ہوں گے یا محشور تو سبھی ننگے ہوں گے پھر درجہ بدرجہ لباس پہنائے جائیں گے اولا انبیاء کو تو سب سے قبل حضرت ابراہیم کو لباس پہنایا جائے گا، یا قبور سے وہ ملبوس حالت ہی میں نکلیں گے پھر ابتدائے حشر میں کپڑے بکھرتے جائیں گے تو حشر میں سب سے قبل حضرت ابراہیم کو لباس ملے گا،

بعض نے حضرت ابوسعید کی سنی بات کو شہداء پر محمول کیا کیونکہ انہی کے بارہ میں حکم دیا تھا کہ انہی کپڑوں میں دفن کیا جائے جن میں شہادت سے ہمکنار ہوئے ہوں تو محتمل ہے ابوسعید نے شہداء کی بابت سنا مگر عموم پر محمول کر لیا، عموم پر محمول کرنے والوں میں حضرت معاذ بن جبل بھی تھے چنانچہ ابن ابوالدنیا نے بسند حسن عمرو بن اسود سے روایت کیا کہ ہم نے ام معاذ بن جبل کو دفن کیا تو ہمیں (حضرت معاذ نے) حکم دیا کہ نیا لباس پہنا دو اور کہا اپنے مُردوں کو اچھے کفن پہناؤ کہ وہ انہی میں محشور کئے جائیں گے، کہتے ہیں بعض اہلِ علم نے اسے عمل پر محمول کیا ہے، لباس کا علم پر حمل کئی آیات میں واقع ہوا ہے مثلا: (وَ لِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ) [] اور قولہ تعالیٰ: (وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ)[المدثر: ۴] یکے از اقوال پر، یہ قتادہ کا قول ہے جنہوں نے کہا اس سے مراد تمہارا عمل ہے تو اسے (اللہ کیلئے) خالص کرو اس کی تائید حضرت جابر کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (يُبعَثُ كُلُّ عبدٍ علىٰ ما ماتَ يوم القيامة) (یعنی قیامت کے دن ہر انسان اسی پہ اٹھایا جائے گا جس پہ وہ مرا) اسے مسلم نے نقل کیا اور فضالہ بن عبید کی حدیث: (مَنْ مَاتَ علىٰ مَرْتَبَةٍ مِنْ هذه المراتب بُعِثَ عليها يوم القيامة) (سابقہ مفہوم) اسے احمد نے نقل کیا، قرطبی نے ظاہرِ خبر پر محمول ہونے کو ترجیح دی اور اس آیت سے تائید حاصل کی: (وَ لَقَدْ جِئْتُمُوْنَا فُرَادٰى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ)[الأنعام: ۹۴] اور یہ آیت: (كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُوْنَ)[الأعراف: ۲۹] اسی طرف حدیثِ باب میں اشارہ ہے جب یہ آیت ذکر کی: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيْدُهُ)۔

(حفاه عراة) کے بعد کہتے ہیں تو حدیثِ ابوسعید کے مدلول کو شہداء پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ان کی تدفین انہی کپڑوں میں عمل میں آتی ہے تو انہی مین ان کا بعث ہوگا تا کہ دوسروں سے ان کی پہچان ہو، ابن عبدالبر نے اسے اکثر علماء سے نقل کیا اور من حیث النظر دنیا کے ملابس اموال ہیں اور آخرت میں تو کسی کے پاس کوئی مال نہ ہوگا، پھر یہ بھی کہ آخرت میں ہر طرح کی تکلیف واذی سے بچانے کا باعث تو عمل ہی ہوگا یا اللہ تعالیٰ کی رحمت، دنیا کے ملبوسات کچھ کام نہ آسکیں گے یہ بات حلیمی نے کہی، غزالی نے حدیثِ ابوسعید کا ظاہر اختیار کیا اور اسے ایسی زیادت کے ساتھ وارد کیا جس کی اصل میں نے کہیں نہیں دیکھی وہ یہ کہ میری امت اپنے اکفان میں محشور ہوگی جبکہ باقی امم ننگے! قرطبی کے بقول اگر یہ حدیث ثابت ہے تو امتِ محمدیہ کے شہداء پر اسے محمول کرنا ہوگا تا کہ تناقضِ روایات نہ ہو۔

(غرلا) أغرل کی جمع جو اقلف کے ہم وزن و معنی ہے یعنی وہ جس کی غرلہ باقی رہی یہ وہ لوتھڑا جو ختنہ کرتے وقت کاٹا جاتا ہے، ابو ہلال عسکری کہتے ہیں لام راء کے ساتھ مل کر نہیں آیا مگر صرف ان چار الفاظ میں: أرل جو ایک پہاڑ کا نام ہے، ورل جو معروف حیوان ہے (یہ گوہ کی مانند اس سے کچھ بڑا ایک جانور ہے جس کی دم لمبی اور باریک ہے)، حرل جو پتھر کی ایک قسم ہے اور چوتھا

یہ غرل، دو دیگر الفاظ کا بھی ان پر استدراک کیا گیا ایک: ھرل جو بیوی کے بیٹے کو کہتے ہیں اور دوسرا (برل الدیك) جو مرغ کی گردن پر دائرہ سا ہوتا ہے، سوائے غرلہ کے سب حوشیہ ہیں (یعنی غریب اور متروک) ابن عبد البر لکھتے ہیں بعثت عین اسی حالت میں ہوگی جو پیدائش کے وقت تھی تو جس سے دنیا میں جو چیز قطع کی گئی حتی کہ اقلف بھی، واپس ہوگی، ابو الوفاء بن عقیل کہتے ہیں حشفہِ اقلف قلفہ کے ساتھ جڑا ہوتا ہے لہذا نہایت رقیق ہوتا ہے تو قیامت کے دن اسے بھی لوٹا دیا جائے گا تا کہ اللہ کا فضل اسے بھی پہنچے۔

(كما بدأنا الخ) ابن مثنی نے پوری آیت (فاعلين) تک ذکر کی ابن ابو دنیا کی ام سلمہ سے روایت میں ہے: (يحشر الناس حفاة عراة كما بُدِؤُوا)۔ (و إن أول الخلائق الخ) اس بارے کچھ بات احادیث الانبیاء میں گزری، قرطبی شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں جائز ہے کہ خلائق سے آنجناب مستثنیٰ ہوں تو آپ اپنے عمومِ خطابِ نفس میں داخل نہ ہوں، ان کے شاگرد قرطبی نے تذکرہ میں اس بات کا تعاقب کیا اور لکھا یہ اچھی بات تھی اگر حضرت علی سے مروی ایک روایت نہ ہوتی یعنی جسے ابن مبارک نے الزہد میں عبد اللہ بن حارث عنہ سے نقل کیا جس میں ہے کہ سب سے قبل حضرت ابراہیم کو دو قبطی کپڑے پہنائے جائیں گے پھر حضرت محمد ﷺ کو حلہِ حبرہ عرش کی دائیں جانب، بقول ابن حجر اسی طرح مختصرا اور موقوفا نقل کیا ابو یعلی نے اسے مطولا اور مرفوعا تخریج کیا ہے بیہقی نے ابن عباس سے حدیثِ باب کا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا: (و أولُ مَنْ يُكسىٰ مِن الجنة إبراهيم يكسى حُلَّةَ الجنة و يؤتى بكُرسِيٍّ فيطرح عن يمين العرش) آگے کہا پھر مجھے لایا جائے گا اور ایک جنتی حلہ پہنایا جائے گا پھر عرش کی ساق (یعنی پائیدان) پر جو اس کے داہنی جانب ہے ایک کرسی رکھ دی جائے گی (جس پر آپ تشریف فرما ہوں گے)

جعفر فریابی کے مرسلِ عبید بن عمیر میں ہے لوگ ننگے بدن اور ننگے پاؤں محشور ہوں گے تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کیا میں اپنے خلیل کو عریاں نہیں دیکھ رہا تو حضرت ابراہیم کو لباس پہنایا جائے گا تو وہ اولین شخص ہوں گے جنہیں لباس پہنایا جائے گا، بعض نے کہا اس کا سبب یہ ہے کہ انہیں جب آتشِ نمرود میں ڈالا گیا تو لباس سے عاری کر دیا گیا تھا بعض نے کہا اس لئے کہ شلوار کا سب سے پہلے انہی نے استعمال کیا تھا تا کہ مکمل پردہ پوشی ہو بعض نے کہا اس لئے کہ روئے زمین پر ان سے بڑھ کر اللہ سے خوف کھانے والا کوئی نہیں تو ان کے دلی اطمینان کی غرض سے سب سے پہلے انہیں لباس عطا ہوگا، یہ حلیمی نے کہا اول قرطبی کا مختار ہے بقول ابن حجر ابن مندہ نے حضرت حَیدہ سے مرفوعا نقل کیا کہ سب سے پہلے حضرت ابراہیم کو لباس پہنایا جائے گا اللہ تعالیٰ کہے گا میرے خلیل کو لباس دو تا کہ آج لوگ ان کے فضل کو جان لیں اس بابت کچھ بحث بدء الخلق کے ترجمہ ابراہیم میں گزری ہے، حضرت ابراہیم کی اس تخصیص سے لازم نہیں کہ وہ ہمارے نبی سے مطلقا افضل ہوں، اب میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ محتمل ہے نبی اکرم روضہِ مبارکہ سے اسی لباس میں ملبوس نکلیں جس میں وفات ہوئی تھی اور جو جنتی حلہ آپ حشر کے دن پہنائے جائیں گے وہ خلعتِ کرامت ہو سکتی ہے اس کا قرینہ آپ کو عرش کے پائیدان کے پاس کرسی پر بٹھلائے جانے کا ذکر ہے تو حضرت ابرہیم کی لباس میں یہ اولیت بقیہ مخلوق کی نسبت سے ہے حلیمی نے یہ جواب دیا کہ اولا حضرت ابرہیم پھر نبی اکرم کو لباس پہنایا جائے گا جو ظاہرِ روایت کا اقتضاء ہے لیکن ہمارے نبی کا حلہ اعلی واکمل ہوگا تو اس کی نفاست اس فائت اولیت کا مداوا ثابت ہوگی۔

(فإنه سيجاء برجال الخ) ذات الشمال یعنی دوزخ کی جہت، باب (صفة النار) کی عطاء بن یسار عن ابو ہریرہ سے

روایت میں یہ صریحا واقع ہے اس کے الفاظ ہیں: (فإذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجلٌ مِنْ بيني و بينهم فقال هلُمَّ فقلت إلى أين ؟ قال إلى النار) حدیثِ انس میں (حشر کی) اس جگہ کا بھی بیان ہے جہاں اس کا وقوع ہوگا، اس میں ہے: (لَيَرِدَن علَيَّ أقوامٌ أعْرِفُهم و يَعْرِفوني ثم يُحَال بيني و بينهم) مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (لَيُذَادَن رجلٌ عن حوضى كما يُزَادُ البعير الضالُّ أنادِيهم ألا هَلُمَّ) (یعنی کئی افراد ایسے میرے حوض سے دور کر دئے جائیں گے جیسے اجنبی اونٹ کنویں سے، میں ندا دوں گا آ گے آ جاؤ) ۔

(فأقول الخ) احمد کی روایت میں ہے: (فلأقولن) احادیث الانبیاء کی روایت میں (أصيحابى) تھا حدیثِ انس میں بھی یہی ہے، یہ مبتدا محذوف (هولاء) کی خبر ہے ۔ (إنك لا تدرى الخ) ابو ہریرہ کی مذکورہ حدیث میں ہے: (إنهم ارتدوا على أدبارهم القَهْقَرىٰ) سعید بن مسیّب عن ابی ہریرہ کی روایت میں یہ بھی مزاد کیا: (فيقول إنك لا علم لك بما أحْدَثُوا بعدك فيقال إنهم قَدْ بَدَّلُوا بعدك فأقُول سُحْقاً سحقا) یعنی بُعْداً بعدا (یعنی دور رہو دور رہو) تاکید برائے مبالغہ ہے (صفة النار)کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فأقول سحقا سحقا لِمَنْ غَيَّرَ بعدى)(یعنی دوری ہو ان کیلئے جنہوں نے میرے بعد بدل دیا) عطاء بن یسار کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (فلا أراه يَخْلُصُ منهم إلا مثل همل النعم) (یعنی میرا نہیں خیال کہ ان میں سے کوئی خلاصی پائے گا مگر بکریوں کے ریوڑ کی مثل) احمد اور طبرانی کی ابو بکرہ سے روایتِ مرفوع میں ہے: (لَيَرِدَن على الحوض رجال مِمَّنْ صَحِبَنىْ و رَآنِى) اس کی سند حسن ہے طبرانی کی حدیثِ ابو درداء میں بھی اس کا نحو ہے مزید یہ بھی: (فقلت يا رسول الله ادْعُ الله أنْ لا يجعلنى منهم قال لَسْتَ منهم) (میں نے کہا یا رسول اللہ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی انہی میں سے کر دے فرمایا تم ان میں سے نہیں ہو) اس کی سند حسن ہے۔

(لم يزالو مرتدين الخ) نسخۂ کشمیہنی میں: (لن يزالو) ہے، احادیث الانبیاء کے ترجمۂ حضرت مریم میں واقع ہے کہ فربری کہتے ہیں امام بخاری نے قبیصہ سے نقل کیا کہ یہ لوگ جو عہدِ ابو بکر میں مرتد ہو گئے تھے تو انہوں نے ان سے جنگ کی یعنی وہ جو اسی حالتِ ارتداد میں فوت یا قتل ہوئے (اکثر لوگ اسلام کی طرف لوٹ آئے تھے) دراصل یہ جفاۃ اعراب تھے جن کا (نبی اکرم کے زمانہ میں) نصرتِ دین میں کوئی کردار نہیں، کوئی اسے مشہور صحابہ پر چسپاں کرنے کی کوشش نہ کرے آپ کا استعمال کردہ لفظ مصغر (أصيحابى) ان کی قلتِ تعداد پر دال ہے، بعض نے کہا ان سے مراد امتِ دعوت ہے (یعنی جنہیں آپ نے اسلام کی دعوت پہنچائی) نہ کہ امتِ اجابت (یعنی جنہوں نے اسلام کی دعوت قبول کی) اسے حدیثِ ابو ہریرہ میں موجود آپ کے قول: (فأقول بُعْداً لَهُمْ و سحقا) سے ترجیح دی گئی ہے، یہ امر بھی اس کا مؤید ہے کہ ان کا حال آپ پر مخفی رہا اگر یہ امتِ اجابت میں سے ہوتے تو آپ ان کے حال سے واقف ہوتے کیونکہ ان کے اعمال آپ پر پیش کئے گئے، اسے حدیثِ انس میں آپ کا یہ قول: (حتى إذا عرفتهم) رد کرتا ہے اسی طرح حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی، بقول ابن تین محتمل ہے کہ یہ (آپ کے عہد کے) منافق یا کبائر کے مرتکب ہوں بعض نے کہا یہ جفاۃ اعراب کے بعض لوگ جو رغبۃً اور رہبۃً اسلام میں داخل ہوئے تھے، داؤدی کہتے ہیں اس میں اہلِ کبائر و بدع کا شامل ہونا ممتنع نہیں، نووی کے بقول کہا گیا ہے کہ یہ منافق اور مرتد ہیں تو ممکن ہے انہیں غرۃ و تحجیل (یعنی اعضائے وضو کا روشن و چمکدار ہونا)

کے ساتھ بھی محشور کیا جائے کیونکہ آخر اسی امت کا حصہ ہیں آپ اسی سیما کو ملاحظہ کر کے انہیں ندا دیں گے (کہ آ ؤ حوضِ کوثر سے پیو) تو کہا جائے گا انہوں نے آپ کے بعد (دین کو) بدل دیا تھا یعنی اس حالتِ ظاہری پر فوت نہ ہوئے تھے جس پر آپ ان سے الوداع ہوئے تھے، عیاض وغیرہ کہتے ہیں اس پر (حشر کے دن) ان کا غرۃ وتحجیل اور نور ختم کر دیا جائے گا، یہ بھی کہا گیا کہ لازم نہیں کہ وہ اس علامت کے ساتھ ہوں بلکہ آپ اس وجہ انہیں بلائیں گے کہ ان کے اسلام لانے سے واقف تھے، بعض نے کہا یہ اہلِ کبائر و بدع ہیں جو اسلام پر فوت ہوئے اس پر قطعیت کے ساتھ انہیں دخولِ نار کا سزاوار قرار نہیں دیا جا سکتا کہ جواز ہے کہ عقوبۃً حوض سے تو دور ہٹا دیے جائیں مگر بعد ازاں ان پر رحم کر دیا جائے، عیاض اور باجی وغیرہما نے اس قول کو ترجیح دی ہے جو راویِ حدیث قبیصہ کا گزرا، آپ کے انہیں پہچان لینے سے لازم نہیں کہ اس علامت وسیما سے وہ متصف ہوں گے اس لئے کہ یہ کرامت ہے جس کے ساتھ عملِ مسلم ظاہر ہوگا، اور مرتد کے تو اعمال حبط کر دیے جاتے ہیں تو آپ کی معرفت ان کے اعیان کی ہوگی (کہ ذاتی طور پر انہیں پہچانتے ہوں گے) اس حالت کے اعتبار سے جو ارتداد سے قبل ان کی تھی چاہے وہ اس سیما سے متصف نہ بھی ہوں، بعید نہیں کہ انہی میں آپ کے عہد کے اہلِ نفاق بھی ہوں حدیثِ شفاعت میں یہ جملہ ذکر ہوگا: (و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها)

تو اس سے دلالت ملی کہ یہ اہلِ ایمان کے ساتھ ہی محشور ہوں گے تو آپ ان کے اعیان سے واقف ہوں گے چاہے یہ سیما نہ ہو تو جس کی شکل آپ پہچان لیں گے اسے اسی حالت پر قائم خیال کرتے ہوئے جس پر اس سے الوداع ہوئے تھے ندا دیں گے، جہاں تک اس میں اہلِ بدع کی شمولیت تو یہ مستبعد ہے کیونکہ آپ نے (أصیحابی) کے لفظ سے تعبیر کیا، اہلِ بدع تو آپ کے بعد نمودار ہوئے! اس کا جواب یہ دیا گیا کہ صحبت کا لفظ یہاں معنائے اعم پر ہو سکتا ہے، یہ امر بھی مستبعد سمجھا گیا ہے کہ کسی مسلمان کو چاہے وہ بدعتی ہو، سُحقًا کہا جائے، جواب ملا کہ ایسے شخص کی نسبت یہ کہنا مستبعد نہیں جس کے بارہ میں علم ہو گیا کہ کسی معصیت کے باعث سزاوارِ تعذیب ہے چاہے بعد میں شفاعت کے وسیلہ سے نجات پا ہی جائے تو سحقا کہنا اللہ کے امر کے تسلیم کے تحت تھا جبکہ ساتھ میں (نجات و عفو کی) امید بھی باقی ہے، یہی بات اصحابِ کبائر کی بابت کہی جائے گی، بیضاوی کہتے ہیں آپ کا قول (مرتدین) اس امر میں نص نہیں کہ یہ اسلام سے مرتد ہو گئے تھے بلکہ یہ بھی اگرچہ محتمل ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہ عاصی اہلِ ایمان مراد ہوں تو ان کا یہ ارتداد استقامت سے ہوا اور اسی طرح (بدلوا) سے مراد کہ اعمالِ صالحہ کو سیآت سے بدل لیا تھا اھ، ابو یعلی نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابو سعید سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا تو ایک حدیث ذکر کی جس میں یہ بھی ہے: (یا أیها الناس إني فَرَطُکم علی الحوض) تمہارا کوئی آئے گا اور کہے گا میں فلان بن فلان ہوں دوسرا کہے گا میں فلان بن فلان ہوں تو میں کہوں گا جہاں تک نسب کی بات ہے تو یہ تو میں پہچانتا ہوں (و لعلکم أحدَثتُم بعدی و ارتَدَدتُم) (یعنی شائد تم نے میرے بعد بدعتیں ایجاد کیں اور مرتد ہو گئے) احمد اور بزار کے ہاں اس کا نحو حضرت جابر سے مروی ہے، باب (صفة النار) کے آخر میں ان مشار الیہ احادیث کے بعض الفاظ کی تشریح کروں گا۔

- 6527حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ أَبِي صَغِيرَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ

رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ تُحْشَرُونَ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلاً قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَقَالَ الْأَمْرُ أَشَدُّ مِنْ أَنْ يُهِمَّهُمْ ذَاكِ

ترجمہ:۔ام المومنین عائشہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا تم ننگے پاؤں، ننگے بدن، بغیر ختنہ کیے ہوئے اٹھائے جاؤ گے تو میں نے عرض کی یا رسول اللہ! مرد اور عورتیں ایک دوسرے (کے ستر) کو دیکھیں گے؟ آپ نے فرمایا وہ وقت ایسا سخت ہوگا کہ اس چیز کا خیال بھی کوئی نہ کرے گا۔

(حدثنا حاتم الخ) یہ قشیری ہیں ان کی کنیت ابو یونس تھی والد کا نام مسلم تھا۔ (تحشرون حفاة الخ) اس میں (مشاة) نہیں احمد اور حاکم کی عبداللہ بن انیس کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (یحشر الله العباد و أوْمأ بیده نحو الشام، عُرَاةً حُفَاةً غُرْلا بُهْما) یعنی شام کی سرزمین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ بات کہی، اس میں ہے ہم نے عرض کی بہم کیا ہے؟ فرمایا جس کے پاس کچھ نہ ہو، ابن ماجہ کے ہاں ابوبکر بن ابوشیبہ عن ابو خالد احمر جن کا نام سلیمان بن حاتم تھا، عن حاتم کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کے شروع میں زیادت ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ روزِ قیامت لوگ کس کیفیت میں محشور ہوں گے؟ فرمایا: (حفاة عراة) مسلم نے ابوبکر مذکور سے اپنی سند ذکر کی مگر متن نہیں۔

(و النساء ینظر بعضهم الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ عورتیں ضمیر مذکر یعنی جمع کی، میں داخل ہوتی ہیں گویا یہ تغلیباً ہے، ابوبکر بن ابوشیبہ کی مذکورہ روایت میں (حفاة عراة) کے بعد ہے کہ میں نے کہا اور عورتیں بھی؟ فرمایا اور عورتیں بھی۔ (أن یهمهم الخ) رباعی سے، کہا جاتا ہے: (أهَمَّهُ الأمر) ابن تین نے ثلاثی سے ہونا بھی جائز قرار دیا (هَمَّهُ الشیء) سے إذا آذاه (جب اسے ایذاء دے) اول اولیٰ ہے

مسلم کے ہاں یحیی بن سعید عن حاتم کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: (یا عائش الأمر أشَدُّ مِنْ أنْ یَنْظُرَ بعضُهم إلی بعض) ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے کہ عرض کی ہمیں شرم محسوس نہ ہوگی؟ فرمایا: (الأمر أهَمُّ مِنْ أنْ ینظر الخ) نسائی اور حاکم کی زہری عن عروہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ (فکیف بالعورات) (یعنی شرم گاہوں کا کیا ہوگا؟) فرمایا: (لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ یَوْمَئِذٍ شَأْنٌ یُّغْنِیْهِ) (یعنی اس دن ہر آدمی کی حالت ایسی ہوگی کہ کسی اور چیز کا خیال نہ ہوگا) ترمذی اور حاکم کی عثمان بن عبدالرحمٰن قرظی سے روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے (حدیث بیان کرتے ہوئے) یہ آیت پڑھی: (وَ لَقَدْ جِئْتُمُوْنَا فُرَادٰی کَمَا خَلَقْنٰکُمْ أوَّلَ مَرَّةٍ) تو انہوں نے عرض کیا تھا: (وا سوأتاه! الرجال و النساء یُحْشَرُون جمیعا یَنْظُرُ بعضُهم إلی سَوْأةِ بعضٍ) اس پر آپ نے یہ آیت پڑھی: (لِکُلِّ امرئٍ الخ) مزید یہ بھی کہا: (لاینظرُ الرجال إلی النساء و لا النساء إلی الرجال شُغِلَ بعضُهُمْ عَنْ بعض) ابن ابوالدنیا کی حضرت انس سے روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ لوگ کس حالت میں محشور ہوں گے؟ فرمایا: (حفاة عراة) کہنے لگیں: (وا سوأتاه) فرمایا مجھ پر ایک ایسی آیت نازل شدہ ہے کہ تمہیں کچھ ضرر نہیں پہنچے گا کہ تم پر کپڑے ہیں یا نہیں: (لِکُلِّ امرئٍ الخ) بیہقی اور طبرانی کی حضرت سودہ سے روایت بھی اس کا نحو ہے اسے انہوں نے ابو اویس عن محمد بن ابوعیاش عن عطاء بن یسار عنہا

سے تخریج کیا اسے ابن الدنیا اور اوسط میں طبرانی نے عبدالجبار بن سلیمان عن محمد کے طریق سے اسی اسناد کے ساتھ نقل کیا اور بجائے سودہ کے (عن أم سلمة) ذکر کیا۔

اسے مسلم نے (صفة الحشر) نسائی نے (الجنائز) اور ابن ماجہ نے (الزھد) میں نقل کیا۔

- 6528حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي قُبَّةٍ فَقَالَ أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَذَلِكَ أَنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ وَمَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكِ إِلَّا كَالشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ أَوْ كَالشَّعْرَةِ السَّوْدَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَحْمَرِ

طرفه - 6642

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی پاک کے ہمراہ ایک خیمہ میں تھے کہ فرمایا کیا تم راضی ہو کہ تم اہلِ جنت کا چوتھا حصہ بنو؟ عرض کی جی یا رسول اللہ فرمایا کیا راضی ہو کہ اہلِ جنت کا تیسرا حصہ بنو؟ کہا جی ہاں، فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے مجھے امید ہے کہ تم اہلِ جنت کا نصف ہو اور یہ اس لئے کہ جنت میں مسلمان ہی جائے گا اور تم اہلِ شرک کی نسبت ایسے ہو جیسے سیاہ بیل کی جلد میں ایک سفید بال یا سرخ بیل کی جلد میں ایک سیاہ بال ہو۔

غندر سے مراد محمد بن جعفر ہیں مسلم نے اسے محمد بن مثنی اور محمد بن بشار کلاھما عنہ سے تخریج کیا ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔ (عن عمرو) یوسف بن اسحاق بن ابو اسحاق نے ابو اسحاق سے اس کے عمرو سے سماع کی تصریح کی ہے، یہ الایمان والنذور میں آئے گی، عبداللہ راویِ حدیث ابن مسعود ہیں، یوسف کی روایت میں: (حدثني عبد الله بن مسعود) ہے۔ (كنا مع النبي) مسلم نے محمد بن مثنی سے: (نحوا مِنْ أربعين رجلا) بھی مزاد کیا (یعنی چالیس کے قریب آدمی تھے) یوسف کی روایت میں ہے: (بينما رسول الله ﷺ مضيف ظهره إلى قبة مِنْ أدمٍ يَمانى) (یعنی نبی اکرم یمانی چمڑے کے بنے قبہ سے ٹیک لگائے ہوئے تھے) مسلم کی مالک بن مغول عن ابو اسحاق سے روایت میں ہے: (أسند رسول الله ﷺ ظهره بمنى إلى قبة من أدم) (یعنی منیٰ کا یہ واقعہ ہے)۔ (أ ترضون) یوسف کی روایت میں ہے: (إذ قال لأصحابه ألا ترضون) اسرائیل کی روایت میں ہے: (أ ليس ترضون) مالک بن مغول کے ہاں: (ألا تحبون) ہے بقول ابن تین لفظِ استفہام کے ساتھ ذکر کیا اس کے ساتھ تقریرِ بشارت کے لدادہ سے اور تدریجی اسلوب اختیار کیا تا کہ ان کے سرور میں اضافہ ہو۔

(قلنا نعم) روایتِ یوسف میں (بلى) ہے مسلم کی ابو احوص عن ابو اسحاق سے روایت میں یہ بھی مذکور ہوا کہ ہم نے دونوں مرتبہ نعرہ تکبیر بلند کیا، آمدہ باب کی حدیثِ ابو سعید میں بھی یہ ہے، مزید (فحمدنا) بھی، ابن عباس کی روایت میں ہے: (ففرجوا)۔ (إني لأرجو أن تكونوا الخ) ابو احوص اور اسرائیل کی روایتوں میں ہے: (فقال و الذى نفس محمد بيده) اور (شطر) کی

جگہ (نصف) ہے، حدیثِ ابوسعید میں ہے: (إني لأطمع) بجائے (لأرجو) کے، اس حدیث کا ایک سبب ہے جس کا ذکر حدیثِ ابوسعید کی اثنائے شرح آئے گا، کلبی نے ابوصالح عن ابن عباس سے حدیثِ ابوسعید کا نحو ذکر کر کے یہ زیادت بھی کی: (و إني لأرجو أنْ تكونوا نصف أهلِ الجنة بل أرجو أنْ تكونوا ثُلثي أهلِ الجنة) یہ زیادت صحیح نہیں کیونکہ کلبی ضعیف ہے لیکن احمد اور ابن ابوحاتم نے حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا کہ جب آیات: (ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ) نازل ہوئیں تو صحابہ پر یہ امر شاق گزرا تو آگے کی یہ آیات نازل ہوئیں: (ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الآخِرِينَ) تو نبی اکرم نے فرمایا مجھے امید ہے کہ تم لوگ اہلِ جنت کا چوتھا حصہ ہو بلکہ ان کا تیسرا حصہ بلکہ تم اہل جنت کا نصف ہو اور باقی نصف میں بھی تم ان کے متقاسم (یعنی شریک) اسے عبداللہ بن امام احمد نے زیاداتِ مسند اور طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أنتم رُبُعُ أهل الجنة أنتم ثلث أهل الجنة أنتم نصف أهل الجنة أنتم ثلثا أهل الجنة) خطیب نے المبہمات میں مجاہد سے حدیثِ کلبی کا نحو مرسلاً نقل کیا، اس میں علتِ ارسال کے ساتھ ساتھ ایک متروک راوی ہے یعنی ابوحذیفہ اسحاق بن بشر، احمد اور ترمذی۔ اور اسے صحیح قرار دیا، نے حضرت بریدہ سے مرفوعاً یہ روایت نقل کی: (أهل الجنة عشرون و مائة صَفٍّ أمتي منها ثمانون صفا)(یعنی اہلِ جنت کی ایک سو بیس قطاریں ہوں گی اور ان میں سے میری امت کی اسی قطاریں ہوں گی) اس کے لئے ابن مسعود کی حدیث سے شاہد ہے جو اس سے اتم ہے اسے طبرانی نے تخریج کیا، یہ کلبی کی روایت کے موافق ہے گویا آنجناب نے اللہ تعالیٰ کی رحمت سے جب امید کی کہ آپ کی امت اہلِ جنت کا نصف ہو تو یہ امید بھی پوری کی اور زائد بھی عطا کیا، یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی نحو ہے: (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ)[و الضحىٰ: ۵]۔

(و ذلك أن الجنة) ابوالاحوص کی روایت میں ہے: (و سأخبركم عن ذلك) اسرائیل کے ہاں یہ عبارت ہے: (و سأحدثكم بقلة المسلمين في الكفار يوم القيامة) ابن مغول کی روایت میں ہے: (ما أنتم فيما سواكم من الأمم الخ)۔ (كالشعرة البيضاء الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے مسلم میں بھی، اسی طرح اسرائیل کی روایت میں بھی لیکن سوداء کو بیضاء پر مقدم کیا ہے، جرجانی کی فربری سے نقلِ جامع بخاری میں احمر کی جگہ ابیض ہے، ابوسعید کی حدیث میں ہے: (إن مثلكم في الأمم كمثل الشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود أو كالرقمة في ذراع الحمار) (یعنی امم میں تمہاری مثال ایسے ہے جیسے سیاہ بیل کی جلد میں ایک سفید بال یا گدھے کی ٹانگ میں سفید قطعہ) ابن تین کہتے ہیں شعرہ کے اطلاق سے حقیقتِ وحدت مراد نہیں کیونکہ کوئی ایسا بیل نہیں کہ اس کی جلد میں مخالف رنگ کا صرف ایک ہی بال ہو، رقمہ سفید قطعہ جو حمار و فرس کے باطن عضو میں ہوتا ہے عموماً بکریوں کی ٹانگوں میں، بقول داودی رقمہ گول شئ جس میں بال نہ ہوں، رقم کی مانند ہونے کی وجہ سے یہ تسمیہ ہے۔

اسے مسلم نے (الإيمان) ترمذی نے (صفة الجنة جنائز) اور ابن ماجہ نے (الزهد) میں نقل کیا۔

- 6529 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ ثَوْرٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَوَّلُ مَنْ يُدْعَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ آدَمُ فَتَرَاءَى ذُرِّيَّتُهُ فَيُقَالُ هَذَا أَبُوكُمْ آدَمُ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ فَيَقُولُ أَخْرِجْ بَعْثَ جَهَنَّمَ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ فَيَقُولُ يَا رَبِّ كَمْ

أُخرِجُ فَيَقُولُ أَخرِجْ مِنْ كُلِّ مِائَةٍ تِسعَةً وَتِسعِينَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا أُخِذَ مِنَّا مِنْ كُلِّ مِائَةٍ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ فَمَاذَا يَبْقَى مِنَّا قَالَ إِنَّ أُمَّتِي فِي الأُمَمِ كَالشَّعَرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي الثَّوْرِ الأَسْوَدِ

ترجمہ: فرمایا قیامت کے دن سب سے قبل حضرت آدم کو پکارا جائے گا تو ان کی اولاد دیکھے گی، کہا جائے گا یہ تمہارے باپ آدم ہیں وہ کہیں لبیک، تو کہے گا اپنی اولاد میں سے جہنم کا حصہ نکالو، عرض کریں گے کتنا اے اللہ؟ کہے گا ہر سو میں سے ننانوے افراد، صحابہ نے کہا یا رسول اللہ پھر باقی کیا بچے گا؟ فرمایا میری امت امم میں یوں ہے (تعداد کے اعتبار سے) جیسے سیاہ بیل کی جلد میں سفید بال ہو۔

شیخِ بخاری ابن ابواویس اور ان کے بھائی ابوبکر عبدالحمید ہیں سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں بیہقی کے ہاں البعث میں اسماعیل بن اسحاق عن اسماعیل بن ابواویس کے طریق سے یہی ثابت ہے ثور سے مراد ابن زید دیلی جبکہ ابوالغیث، سالم ہیں سب رواۃ مدنی ہیں اسماعیل کی اپنے بھائی سے روایت روایۃ الاقران ہے اسی طرح سلیمان کی ثور سے روایت بھی البتہ اسماعیل ابوبکر سے چھوٹے تھے اور سلیمان ثور سے۔ (أول من یدعی الخ) اگلے باب اس کی شرح آئے گی۔

علامہ انور (من کل ألف تسعمائة و تسعة و تسعون) کے تحت لکھتے ہیں احادیث سے دیگر حساب بھی ثابت ہے تو تطبیق یہ ہے کہ ایک حساب فقط اہلِ شرک کی نسبت سے اور ایک یاجوج ماجوج کے اعداد کے اعتبار سے ہے جیسے ترمذی کی حدیث اس کی مشعر ہے، اس کی تفصیل کئی دفعہ گزری۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

46 - باب قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾

(اللہ کا فرمان: قیامت کا زلزلہ ایک بڑی چیز ہے)

﴿ أَزِفَتِ الآزِفَةُ ﴾ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ (أزفت الخ کی تفسیر بیان کی کہ قیامت قریب آ گئی ہے)

اس ترجمہ کے ساتھ حدیثِ اول کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا جس میں ہے کہ حدیث ذکر کر کے آیتِ مبارکہ تلاوت فرمائی تھی، زلزلہ بمعنی اضطراب (ہلنا) ہے اس کا اصل زلل سے ہے، زاء کے تکرار سے اس پر تنبیہ ہے، ساعة فی الاصل جزء من الزمان ہے روزِ قیامت کیلئے مستعار لیا گیا جیسا کہ باب (سکرات الموت) میں گزرا، زجاج کہتے ہیں ساعت کا معنی وہ وقت جب قیامت قائم ہوگی اس میں اشارہ ہے کہ مختصر سے وقت میں ایک امرِ عظیم کا وقوع ہو جائے گا یا اس لئے کہ اہلِ دنیا کی نظر میں اس کے طول کے باوجود اللہ کے ہاں یہ نہایت خفیف ہے۔ (أزفت الخ) یہ ازف سے ہے جو قرب ہے، کہا جاتا ہے: (أزف کذا أی قرب) قیامت کو اس کے قرب یا اس کے تنگیِ وقت کے مدنظر یہ نام بھی دیا، مفسرین کے ہاں بالاتفاق أزفت کا معنی (اقتربت) یا (دنت) ہے۔

6530 - حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ اللَّهُ يَا آدَمُ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ قَالَ يَقُولُ أَخْرِجْ بَعْثَ النَّارِ قَالَ وَمَا بَعْثُ النَّارِ قَالَ مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعَمِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ فَذَاكَ حِينَ يَشِيبُ الصَّغِيرُ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سَكْرَى وَمَا هُمْ بِسَكْرَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّنَا ذَلِكَ الرَّجُلُ؟ قَالَ أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفٌ وَمِنْكُمْ رَجُلٌ ثُمَّ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي فِي يَدِهِ إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قَالَ فَحَمِدْنَا اللَّهَ وَكَبَّرْنَا ثُمَّ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي فِي يَدِهِ إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِنَّ مَثَلَكُمْ فِي الْأُمَمِ كَمَثَلِ الشَّعَرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ أَوِ الرَّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الْحِمَارِ

أطرافه 3348، 4741، 7483 - (سابقہ ہے، اس میں بجائے سو میں سے ننانوے کے ہزار میں سے نوسوننانوے مذکور ہے اور فرمایا یہ وہ لمحہ ہے جب بچے یکدم بوڑھے ہو جائیں گے، حمل والیوں کے حمل گر پڑیں گے اور لوگوں پر ایک بے ہوشی سی طاری ہو جائے گی اور یہ بے ہوشی نہ ہوگی بلکہ اللہ کا عذاب شدید ہے، صحابہ پر یہ بات گراں گزری اور کہا یہ ایک شخص کون ہوگا؟ فرمایا خوش ہو جاؤ یاجوج اور ماجوج میں سے ہزار اور تم میں سے ایک آدمی ہوگا پھر کہا بخدا مجھے امید ہے کہ تم اہلِ جنت کا ایک تہائی ہو، کہتے ہیں یہ سن کر ہم نے اللہ کی حمد بیان کی اور تکبیر کی تو فرمایا مجھے تو امید ہے کہ تم اہلِ جنت کا نصف ہو گے اور امتوں کی نسبت تم ایسے ہو جیسے سیاہ بیل کی جسم میں ایک سفید بال یا گدھے کے پاؤں میں سفید داغ)

جریر سے مراد ابن عبد الحمید ہیں۔ (عن الأعمش عن أبي صالح) بدء الخلق کی تفسیر سورۃ الحج میں ابو اسامہ اور حفص بن غیاث کی روایت میں: (کلاهما عن الأعمش حدثنا أبو صالح) تھا، یہ ذکوان اور ابو سعید سے مراد خدری ہیں۔ (یقول الله) اکثر کے ہاں یہی غیر مرفوعاً واقع ہوا ہے، ابو نعیم نے بھی مستخرج میں اسی پر جزم کیا کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں: (قال رسول الله) بھی ثابت ہے اسی طرح مسلم کی عثمان بن ابو شیبہ عن جریر سے بھی اسی سند کے ساتھ، اس کا نحو ابو اسامہ اور حفص کی روایت میں بھی تھا سابقہ حدیثِ ابو ہریرہ سے ظاہر ہوا کہ حضرت آدم کو اس کے ساتھ خطاب قیامت کے دن کا اول واقعہ ہوگا اس کے الفاظ ہیں: (أَوَّلُ مَنْ يُدْعیٰ یوم القیامة آدم الخ) (میرے خیال میں اسے روزِ قیامت کا اول واقعہ قرار دینا اس عبارت سے ثابت نہیں ہوتا اس میں فقط یہ ہے کہ لوگوں کو پکارے جانے کا جب مرحلہ آئے گا تو سب سے قبل ابو البشر کو آواز دی جائے گی)۔

(فتراء ی) اس کی اصل دو تاء کے ساتھ ہے ایک کو حذف کر دیا: (تراء ی الشخصان) یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوئے اس طور کہ ایک دوسرے کو دیکھا، اسماعیلی کی دراوردی عن ثور سے روایت میں ہے: (فتراء ی له ذریته) (یعنی انکی اولاد انہیں دیکھے گی) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فیقال هذا أبو کم) دراوردی کی روایت میں (فیقولون) ہے۔ (و الخیر في یدیك) اس میں ایک نوع کی تعطیف اور رعایتِ ادب ہے وگرنہ شر بھی اللہ ہی کی تقدیر سے ہے۔ (أخرج بعث الخ) حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (بعث جهنم مِنْ ذریتك) احمد کی روایت میں (بعث) کی بجائے (نصیب) ہے،

بعث بمعنی مبعوث ہے اصل میں اس کا استعمال سرایا میں ہے جنہیں امیر جنگ وغیرہ کے مقصد سے کسی طرف روانہ کرتا ہے یہاں مراد یہ کہ اہل جہنم کو الگ کر دو، حضرت آدم کو اس کام کیلئے خاص کیا کیونکہ وہ ابوالبشر ہیں نیز انہیں اہلِ سعادت اور اہل شقاوت کی معرفت دی گئی جیسا کہ حدیثِ معراج میں ہے کہ نبی اکرم نے اس طور انہیں ملاحظہ کیا کہ ان کے داہنی اور بائیں جانب اَسْوِدَہ (یعنی پرچھائیں سی) تھے ابن ابی دنیا نے مرسلِ حسن سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ ان سے کہے گا: (یا آدم أنت الیوم عدلٌ بینی و بین ذریتك قُمْ فَانْظُرْ ما یُرْفَعُ إلیك مِنْ أعمالھم) (یعنی اے آدم آج تم میرے اور اپنی اولاد کے درمیان ثالث ہو اٹھو اور دیکھو کیا کیا اعمال تمہیں دکھائے جاتے ہیں)۔

(و ما بعث النار) واو کسی محذوف شیٔ پر عاطفہ ہے جس کی تقدیر ہے: (سمعت و أطَعْتُ و ما الخ) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فیقول یارب کم أخْرِجُ؟)۔ (مِنْ کل ألف الخ) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (مِنْ کل مائةٍ تسعةً و تسعین) (یعنی ہر سو میں سے ننانوے) اسماعیلی کے بقول حدیثِ ابوسعید میں: (مِنْ کُلِّ ألفٍ واحد) ہے دیگر کی حدیث میں بھی یہی ہے اور عین ممکن ہے ثور یعنی ابوغیث عن ابو ہریرہ سے اس کے راوی کی حدیث وہم ہو، بقول ابن حجر شائد حدیثِ غیر سے ان کی مراد وہ روایت ہو جسے ترمذی نے دو طرق کے ساتھ حسن بصری عن عمران بن حصین سے اس کے نحو تخریج کیا اس کے شروع میں ہے ہم ایک سفر میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ آپ نے یہ دو آیتیں بآواز بلند پڑھیں: (یا أیُّھا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیْم) (شدید) تک صحابہ نے سواریاں بڑھائیں اور قریب پہنچے تو فرمایا کیا جانتے ہو یہ کون سا دن ہے؟ کہا اللہ و رسول ہی اعلم ہیں، فرمایا یہ وہ دن جب اللہ آدم کو ندا دے گا تو حدیثِ ابوسعید کا نحو ذکر کیا انہوں نے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، یہ سیاق قتادہ عن حسن کا ہے ہشام دستوائی کی ان سے روایت سے، اسے معمر نے قتادہ سے نقل کرتے ہوئے: (عن أنس) کہا اسے بھی حاکم نے نقل کیا ذہلی سے نقل کیا کہ پہلی سند ہی محفوظ ہے، اسے بزار اور حاکم نے ہلال بن خباب کے حوالے سے بھی عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے یہ آیت تلاوت کی پھر فرمایا: (ھل تدرون الخ) تو اسی کا نحو ذکر کیا مسلم کے ہاں ابن عمرو کی مرفوع حدیث میں بھی ذکرِ دجال پھر دوسرے نفخہِ صور کا ذکر کیا پھر فرمایا: (ثم یقال أخْرِجُوا بعث النار) اس میں ہے: (فیقال مِنْ کل ألفٍ تسعُمائة و تسعةٌ و تسعُون فذاك یومٌ یَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبا) میں نے مسندِ ابو درداء میں بھی عددِ مذکور پایا ہے اسے فوائدِ طلی بن صقر میں تخریج کیا، ابن مردویہ نے ابوموسی سے اس کا نحو نقل کیا تو یہ سب اس عدد پر متفق ہیں اسماعیلی حدیثِ ابو ہریرہ کیلئے کوئی متابع مستحضر نہ کر پائے لیکن میں اس کے حصول میں کامیاب ہوا ہوں چنانچہ احمد نے مسند میں ابواسحاق ہجری ۔ ان میں مقال ہے، عن ابواحوص عن ابن مسعود سے اس کا نحو نقل کیا، کرمانی نے جواب دیا ہے کہ مفہومِ عدد کا اعتبار نہیں تو اس عدد کے ساتھ یہ تخصیص نفیِ زائد پر دال نہیں دونوں عدد سے مقصود ایک ہی ہے اور وہ مومنین کی تعداد کی تقلیل اور اہلِ کفر کی تعداد کی تکثیر!

بقول ابن حجر ان کی اول کلام کا مقتضا یہ ہے کہ حدیثِ ابو ہریرہ حدیثِ ابوسعید پر مقدم ہے کہ یہ زیادت پر مشتمل ہے، ابو سعید کی حدیث دال ہے کہ اہلِ جنت کا نصیب ہزار میں سے ایک شخص ہے جبکہ حدیثِ ابو ہریرہ دس پر دال ہے تو حکم زائد کیلئے ہے (یعنی اس کا اعتبار ہے) ان کی اخیر کلام کا مقتضا یہ ہے کہ تعداد کو اصلاً ہی مدِ نظر نہ رکھا جائے بلکہ اصل مراد اور دونوں کے مابین قدر

مشترک تقلیلِ تعداد ہے اس ضمن میں اللہ تعالیٰ نے کئی اور جواب بھی سجھائے ہیں مثلا کہ ابو ہریرہ اور ان کے موافقین کی حدیث کو تمام ذریتِ آدم پر محمول کیا جائے تو اس کا ماحصل ہزار سے دس ہیں، اس کی تقریب اس امر سے بھی ملتی ہے کہ یاجوج ماجوج کا ذکر حدیثِ ابوسعید میں ہے مگر حدیثِ ابو ہریرہ میں نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ اول تمام خلق سے متعلق ہو جبکہ ثانی امتِ محمدیہ کے ساتھ خاص ہو، اس کی تقریب حدیثِ ابو ہریرہ کے اس جملہ سے ہوتی ہے: (إذا أخذ منا) لیکن ابن عباس کی حدیث میں ہے: (و إنما أمتی جزءٌ مِنْ ألف جزء) یہ احتمال بھی ہے کہ تقسیم کا یہ عمل دو مرتبہ روبعمل ہو ایک مرتبہ اس امت سے قبل کی تمام امم سے تو ان کے لحاظ سے ہزار میں سے فقط ایک جنتی ہوگا اور دوسری تقسیم اس امت کیلئے تو ان کی نسبت ہزار سے دس ہوں گے، یہ بھی محتمل ہے کہ بعث النار سے مراد کفار اور جو جہنم میں عصاۃ داخل ہوں تو ان کی شرح اس طرح سے کہ ہزار سے نو سو ننانوے کفار اور سو میں سے ننانوے عاصی۔

(فذاك حين يشيب الخ) اس کا ظاہر ہے کہ اس کا وقوع محشر میں ہوگا اس لحاظ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ اس وقت تو نہ کوئی حاملہ ہوگی اور نہ کوئی بوڑھا اور نہ وضع کا تصور، اسی لئے بعض مفسرین نے کہا کہ یہ روزِ قیامت سے قبل کی بات ہے لیکن حدیث اس کا رد کرتی ہے، کرمانی نے جواب دیا کہ یہ علی سبیل التمثیل والتھویل فرمایا ،ان سے قبل نووی نے بھی یہی کہا لکھتے ہیں علماء کی اس میں دو آراء ہیں، کہتے ہیں تقدیر یہ ہے کہ حال اس انتہاء کا ہوگا کہ اگر اس وقت حاملہ خواتین ہوتیں تو ان کا حمل گر جاتا جیسے عربوں کا محاورہ ہے: (أصابنا أمرٌ يَشِيبُ منه الوليد) (یعنی ہمیں ایسا معاملہ لاحق ہے کہ جس سے بچے بوڑھے ہو جائیں) میں کہتا ہوں یہ حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے کیونکہ ہر کوئی اسی حالت وصفت پر مبعوث ہوگا جس پر اس کی موت واقع ہوئی تو حاملہ حالتِ حمل میں، مرضعہ اسی طور اور بچہ اسی عالمِ طفلی میں مبعوث ہوگا تو جب زلزلہِ قیامت برپا ہوگا اور حضرت آدم سے یہ بات کہی جائے گی اور لوگ انہیں دیکھیں اور اس بات کو سنیں گے تو ایسی ہیبت اور خوف کا عالم طاری ہوگا جس کی یہ منظر کشی کی گئی، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسا نفخہِ اولیٰ کے بعد اور ثانی سے قبل ہو اور یہ اس وقت کے موجودین کے ساتھ خاص ہو تو آپ کے قول: (فذاك) کے ساتھ اشارہ روزِ قیامت کی طرف ہو،

یہ آیت میں صریح ہے! اس محمول کرنے میں فقط یہی مانع ہے کہ جو متخیل ہے کہ قیامت کے قیام اور ارضِ حشر میں لوگوں کے تجمع و استقرار اور حضرت آدم کو پڑی اس نداء کے مابین طولِ مسافت ہے جبکہ ثابت ہے کہ اس کا وقوع متقارب ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَّاحِدَةٌ فَإِذَاهُم بِالسَّاهِرَةِ)[النازعات: ۱۳-۱۴] حاصل یہ کہ یومِ قیامت کا اطلاق نفخہِ بعث کے بعد کے اہوال و زلزلہ وغیرہ کے تمام واقعات پر ہوتا ہے حتی کہ اہلِ جنت جنت اور دوزخ والے دوزخ میں مستقر ہو جائیں، ساہرہ سے مراد ارضِ محشر ہے، اور فرمایا: (يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْباً اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ)[المزمل:۱۷-۱۸] اسی سے قریب جو مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے اشراطِ قیامت بارے روایت تخریج کی اس میں ہے: (ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخرىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُوْنَ ثم يقال أَخرِجوا بَعْثَ النار) تو فرمایا: (فذاك يومٌ يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبا) ، علی بن معبد وغیرہ کی طویل حدیثِ صور میں کچھ ایسی عبارات ہیں جو اس ثانی احتمال کی تائید کرتی ہیں جس کا بیان باب (النفخ فی الصور) میں گزرا اس میں وضعِ حمل، شیبِ ولدان اور تطایرِ شیاطین کے ذکر کے بعد ہے: (فبيناهم كذلك إِذْ تَصَدَّعَتِ الْأَرْضُ فيأخذهم لذلك الكَرْبُ و الْهَوْلُ) پھر الحج کی شروع کی دو آیتیں پڑھیں، قرطبی التذکرہ میں لکھتے ہیں اس حدیث کو ابن عربی نے صحیح قرار دیا اور لکھا یوم الزلزلۃ نفخہِ

اولیٰ کے وقت ہوگا اور اس میں کئی بڑے اہوال ہوں گے ان منجملہ میں سے جو حضرت آدم کو یہ مذکورہ بات کہی جائے گی اس سے لازم نہیں کہ یہ نفخۂ اولیٰ سے متصل ہو بلکہ اس کے لئے دو محمل ہیں ایک یہ کہ آخرِ کلام اول کے ساتھ متعلق ہے اور تقدیر یہ کہ حضرت آدم سے یہ بات اس دن کے اثناء کہی جائے گی جس دن ولدان بوڑھے ہو جائیں گے۔۔۔ الخ (گویا یہ بات کہنے کے وقت کا ذکر اس دن کی صفت کے طور سے کیا) دوسرا محمل یہ کہ شیبِ ولدان نفخۂ اولیٰ کے وقت مبنی بر حقیقت ہو اور حضرت آدم سے یہ کہا جانا اس دن کا وصف ہو اور مقصد اس دن کی شدت کا بیان اگرچہ عین یہ شیٔ موجود نہ ہو، قرطبی کہتے ہیں یہ معنی بھی محتمل ہے کہ یہ اس وقت واقع ہوگا جب ہر ایک کو اپنی اپنی پڑی ہوگی حسن بصری سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا گیا کہ مراد یہ کہ اگر وہاں کوئی مرضعہ ہو تو اپنے رضیع کو بھول جائے اور اگر کوئی حاملہ ہو تو اس کا حمل گر جائے (یعنی بطورِ مثال یہ ذکر کیا) حلیمی نے ذکر کیا اور قرطبی نے اس کی تحسین کی کہ محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دن ہر اس حمل کو زندہ کر دے جس کی تخلیق مکمل ہو چکی اور اس میں روح پھونکی جا چکی تھی تو اس کی ماں اس سے غافل ہو کیونکہ وہ اس کے ارضاع پر قادر نہیں کہ نہ وہاں کوئی غذا ہے اور نہ دودھ لیکن وہ حمل جن میں ابھی روح نہ پھونکی گئی تھی ان میں شامل نہیں کیونکہ یہ یومِ اعادہ ہے تو جو دنیا میں ظہور پذیر نہ ہوا وہ آخرت میں مبعوث نہ ہوگا۔

(فاشتد ذلك عليهم) ابن عباس کی روایت میں ہے: (فَشَقَّ ذلك على القوم و وقعت عليهم الكَآبَةُ و الحُزْنُ) (یعنی لوگوں پر یہ بات نہایت دشوار ہوئی اور غم وحزن کے سائے پھیل گئے) ترمذی کی ابن جدعان عن حسن کے طریق سے حدیثِ عمران میں ہے کہ مسلمان یہ سن کر رونے لگے قتادہ عن حسن کے الفاظ ہیں: (فَنُبِسَ القوم حتى ما أَبَدُوا ضاحكة) نبس کا معنی ہے جلدی جلدی بولنا، اس کا کثیر استعمال نفی میں ہے، ابن مردویہ کی شیبان عن قتادہ سے روایت میں ہے: (أبلسوا)۔ (و أينا ذلك الرجل) بقول طیبی محتمل ہے کہ استفہام حقیقی معنی میں ہو تو حقِ جواب تھا کہ یہ واحد فلان ہے یا جو فلاں صفت سے متصف ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس امر کے استعظام اور اس خوف کے استشعار کیلئے ہو اسی لئے جواب میں کہا: (أَبْشِرُوا) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فقالوا يا رسول الله إذا أُخِذَ مِنَّا مِن كُلِّ مائةٍ تسعةٌ و تسعون فما ذا يَبْقىٰ) ابو درداء کی حدیث میں ہے صحابہ کرام رونے لگے۔ (فقال أبشروا) ابن عباس کی روایت میں ہے: (اعملوا و أبشروا) حدیثِ عمران میں بھی اس کا مثل ہے، ترمذی کی ابن جدعان کے طریق سے روایت میں ہے : (قاربوا و سَدِّدُوا) اس کا نحو حدیثِ انس میں بھی ہے۔

(فإن من يأجوج الخ) بظاہر یہ ہزار کی ذکر کردہ تفصیل (کہ نو سو ننانوے جہنم کے اور ایک جنت کا) پر ایک کی زیادت ہے تو محتمل ہے کہ یہ جبرِ کسر سے ہو اور مراد یا جوج ماجوج سے نو سو ننانوے یا بعبارتِ دیگر ہزار مگر ایک، جہاں تک آپ کا قول: (و منكم رجل) تو اس کی تقدیر ہے: (و المخرج منكم) یا (و منكم رجل مخرج) بعض شارحین نے ذکر کیا کہ بعض رواۃ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فإن منكم رجلا و مِنْ يأجوج و مأجوج ألفا) بطورِ مفعول دونوں کی زبر کے ساتھ، اول حدیث میں مذکور اخراج کے لئے پیش کے ساتھ بطور خبرِ ان ہے اور اس کا اسم مجرور سے قبل کا مضمر ہے ای (فإن المخرج منكم رجل) بقول ابن حجر نصب اس طور بھی کہ اول میں صریحا اسمِ ان ہو اور ثانی میں بالتقدیر، یہ ان کی کہی بات سے اولیٰ ہے کہ اس میں تکلف ہے، اصیلی کے نسخہ میں صرف (ألف) مرفوع جب کہ (رجلا) منصوب ہے، ابو ذر کے ہاں اس کا عکس ہے مسلم کی روایت میں دونوں

مرفوع ہیں نووی کے بقول تمام روایات میں یہی ہے تقدیر: (فإنه) ہے ہاء جو کہ ضمیرِ شان تھی حذف کر دی گئی اور یہ کثیراً مستعمل ہے، ابن عباس کی حدیث میں ہے: (و إنما أمتی جزءٌ مِن ألف جزء) طیبی کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ یاجوج اور ماجوج اس عددِ مذکور اور اس وعید میں داخل ہیں جیسا کہ آپ کا قول: (ربع أهل الجنة) دلالت کناں ہے کہ دوسری امم کے لوگ بھی جنت میں جائیں گے بقول قرطبی آپ کا قول: (و منکم رجل) یعنی آپ کے صحابہ اور جوان کی مثل اہلِ ایمان ہیں بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہوا کہ (منکم) سے اشارہ سب امتوں کے اہلِ اسلام کی طرف ہے جیسا کہ ابن مسعود کی روایت میں ہے: (إن الجنة لا يدخلها إلا نفسٌ مُسْلِمة) ۔

(ثم قال و الذی نفسی بیده الخ) سابقہ باب کی حدیثِ ابن مسعود میں گزرا: (أ ترضون أنْ تكونوا ربع أهل الجنة) ابن عباس کی حدیث میں بھی یہ تھا، یہ تعددِ قصہ پر محمول ہے پہلے ذکر ہوا کہ ابن مسعود کی روایت میں مذکور قصہ اس وقت کا ہے جب آپ منی میں اپنے خیمہ میں تھے جب کہ ابو سعید کی روایت میں جو مذکور ہوا وہ جب آپ سواری پر تھے، ابن کلبی کی ابو صالح عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (بينا رسول الله ﷺ فی مسیرہ فی غزوة بنی المصطلق) اس کا مثل خطیب کی المبہمات میں مجاہد کی مرسل روایت میں ہے، آگے باب (من يدخل الجنة بغير حساب) میں اس کا ذکر ہوگا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ قصہ ایک ہی ہے اور بعض رواۃ نے اس ضمن میں وہ کچھ یاد رکھا جو دوسروں نے نہیں کیا البتہ اسے غزوہ مصطلق کے دوران قرار دینا ضعیف ہے صحیح وہی جو ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ یہ منی کا قصہ ہے، جہاں تک ان کی روایت میں مذکور کہ آپ قبہ میں تھے اور ابو سعید کی حدیث مین مذکور کہ سواری پر تھے تو ان کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ آیت کی تلاوت اور صحابہ کرام کے سوال کا جواب حالتِ سواری میں واقع ہوا پھر (إنی لأطمع الخ) تب کہا جب آپ سواری سے اتر کر خیمہ میں فروکش ہوئے اور جو ثلث سے قبل ربع کا ذکر تو ابو سعید نے اسے یاد رکھا دیگر بعض نے نہیں، باقی اس کے سب مباحث سابقہ باب کی حدیث نمبر پانچ میں گزر چکے ہیں۔

- 47 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا فرمان: کیا انھیں اپنے مرنے کے بعد جی اٹھنے کا خیال نہیں، اس عظیم دن کے لیے جس دن سب لوگ رب العالمین کے سامنے کھڑے ہوں گے)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﴿ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ ﴾ قَالَ الْوُصُلَاتُ فِي الدُّنْيَا (ابن عباس نے اس آیت کی تفسیر میں کہا: یعنی دنیا کے تعلقات اب ختم ہوئے)

گویا اس آیت کے ساتھ ہناد بن سری کی الزہد میں نقل کردہ عبداللہ بن حارث عن عبداللہ بن عمرو سے روایت کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے ان سے کہا اہلِ مدینہ پورا تولتے ہیں، کہنے لگے انہیں کیا مانع کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ) (لِرَبِّ الْعَالَمِين) تک، اس میں ہے کہ کہا: (إن العرق لَيَبْلُغُ أنصافَ آذانِهِمْ مِنْ هَوْلِ يوم القيامة) چونکہ یہ ان کی شرط پر نہ تھی تو اس کی طرف اشارہ کر دیا اور اس کے ہم معنی ابن عمر کی مرفوع روایت ذکر کی، اصلِ بعث: (إثارة الشيءِ عن جفاءٍ و تحريكُهُ عن سكون) ہے (یعنی سختی سے کسی شیٔ کو ہلانا اور ساکن چیز کو متحرک کرنا) یہاں مراد مُردوں کا زندہ

کرنا اور قبور سے ان کا اخراج اور حساب کے لئے ارضِ موقف کی طرف انہیں لے جایا جانا۔ (قال ابن عباس و تقطعت الخ) وصلات واؤ اور صاد کی پیش کے ساتھ، ابن تین کے بقول ہم نے اسے صاد پر پیش، زبر اور جزم کے ساتھ ضبط کیا ہے ابوعبیدہ کہتے ہیں وہ اسباب وصلات ہیں جن کے ساتھ لوگ دنیا میں تواصُل کرتے تھے، اس کا واحد وصلة ہے ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ اس اثر کو پا نہ سکا عبد بن حمید، طبری اور ابن ابوحاتم نے ضعیف سند کے ساتھ (المودة) کے لفظ سے نقل کیا جو اس کا ہم معنی ہے عبد نے اسے ابن ابونجیح عن مجاہد سے بھی نقل کیا طبری کی عوفی عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (تقطعت بهم المنازل) ربیع بن انس سے بھی اس کا مثل منقول ہے اسے ابن ابوحاتم نے ایک اور حوالے کے ساتھ ربیع بن انس عن ابو عالیہ سے نقل کیا: (قال یعنی أسباب الندامة) طبری کی ابن جریج عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (الأسباب الأرحام) (یعنی اسباب سے مراد رشتہ داریاں ہیں) یہ منقطع ہے، ابن ابی حاتم کی ضحاک کے طریق سے روایت میں ہے: (تقطعت بهم الأرحام و تفرقت بهم المنازل فی النار) تواصل اور مواصلت کے الفاظ کے ساتھ بھی وارد ہے انہی مذکور تینوں نے اسے عبید المکتب عن مجاہد سے نقل کیا، کہا: (تَوَاصُلُهم فی الدنیا) طبری کی ابن جریج عن مجاہد کے طریق سے روایت میں ہے: (تواصل کان بینهم بالمودة فی الدنیا) ان کی سعید اور عبد کی شیبان کے طریق کلاہما عن قتادہ سے ہے: (الأسباب المواصلة التی کانت بینهم فی الدنیا یتواصلون بها و یتحابون فصارتْ عداوةً یوم القیامة) (یعنی دنیا میں جو ان کی باہمی رشتہ داریاں تھیں اور جو ان کے ملنے ملانے تھے سب روزِ قیامت عداوت بن جائیں گے) طبری کی معمر عن قتادہ کے طریق سے روایت میں ہے: (هو الوصل الذی کان بینهم فی الدنیا) عبد کی سدی عن ابی صالح سے روایت میں ہے: (قال الأعمال) یہ طبری کے ہاں سدی کے قول سے ہے، طبری کہتے ہیں اسباب سبب کی جمع ہے یہ ہر وہ جس کے ساتھ کوئی طلب یا حاجت متسبب ہو تو رسی کو بھی سبب کہا جاتا ہے کیونکہ جہاں ضروری ہو وہاں اس کے ذریعہ مقصود کا حصول کیا جاتا ہے اسی طرح طریق کو سبب کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سفر کرکے منزلِ مقصود تک پہنچا جاتا ہے، مصاہرت کے لئے سبب الحرمت ہے اور وسیلہ کے لئے بھی، راغب کہتے ہیں سبب حبل (رسی) ہے اور ہر جس کے ساتھ حاجت تک توصُّل ہو سبب کہلاتا ہے اسی سے ہے: (لَعَلِّی أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ)[غافر : ۳۶-۳۷] یعنی آسمان میں حادث اسباب تک پہنچوں تو ان کے ذریعہ حضرت موسی کے دعوی کی حقیقت جان لوں، عمامہ، دوپٹہ اور طویل ثوب کو بھی حبل کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے سبب کہتے ہیں۔

- 6531 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ﴿ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ قَالَ يَقُومُ أَحَدُهُمْ فِي رَشْحِهِ إِلَى أَنْصَافِ أُذُنَيْهِ

طرفه - 4938 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص: ۲۰۶)

(یقوم أحدهم الخ) مسلم کی صالح بن کیسان عن نافع سے روایت میں ہے: (حتی نعیب أحدهم) یہی تفسیر (ویل للمطففین) میں مالک عن نافع سے گزرا، رشح راء کی زبر اور سکونِ شین کے ساتھ، پسینہ مراد ہے (رشح الإناء)(برتن کے

چھلکنے) کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کیونکہ یہ بدن سے آہستہ آہستہ نکلتا ہے، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ ہر شخص کا پسینہ اس کے اپنے جسم سے پیدا ہوگا اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو کہتے ہیں کہ کسی اور کا پسینہ ہونا بھی محتمل ہے، عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ ہر انسان کا پسینہ اس کے روزِ قیامت کے اہوال سے خوف کے بقدر ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس کا اپنا اور دوسروں کا پسینہ ہو تو کسی پر اس ضمن میں سختی اور بعض پر نرمی برتی جائے اور یہ سب لوگوں کے باہم تزاحُم اور بعض کے بعض کے ساتھ انضمام کے نتیجہ میں ہو حتی کہ ان کا پسینہ سطحِ زمین پر اس طرح بہتا ہوگا جیسے پانی نشیب میں بہتا ہے اور یہ بعد اس امر کے کہ زمین اسے جذب کرے گی اور وہ ستر گز اس میں غاص ہوگا (یعنی اتنی گہرائی میں ہوگا) بقول ابن حجر اس لحاظ سے یہ باعثِ اشکال ہے کہ اگر ہموار زمین پر لوگ ہوں گے تو بالفرض اگر ایسی زمین میں پانی ہو تو سبھی کی اس میں موجودی کی حد ایک جیسی ہوگی ہاں اگر قد کاٹھ کے لحاظ سے متفاوت ہوں تو پھر فرق ہوگا تو کیونکر سب کے کانوں تک ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہ روزِ قیامت کے خوارق (یعنی غیر معمولی) واقعات میں سے ہے، اولی یہ کہا جانا ہے کہ کانوں کا ذکر انتہائی حد اور غایت کے بطور ہے، اس بات کی نفی نہیں کی کہ بعض لوگوں کا پسینہ اس سے نیچے تک ہو،

حاکم نے عقبہ بن عامر سے مرفوعا نقل کیا کہ قیامت کے دن سورج زمین کے قریب آجائے گا تو لوگ پسینہ پسینہ ہوں گے تو کسی کا پسینہ اس کی ایڑھی تک، کسی کا نصف پنڈلی، کسی کا گھٹنے، کسی کا ران، کسی کا بغل کسی کا کندھے اور کسی کا منہ تک پہنچ رہا ہوگا اور فرمایا بعض تو سرتاپا اس میں ڈوبے ہوئے ہوں گے! مسلم کے ہاں مقداد بن اسود سے اس کے لئے شاہد بھی ہے مگر بتمامہ نہیں اس میں ہے کہ روزِ قیامت سورج خلق سے اتنا قریب ہوگا: (کمقدار میل) (ایک میل کے بقدر) تو لوگ اپنے اعمال کے لحاظ سے پسینہ میں غرق ہوں گے، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ پسینہ ہونے میں تو سب برابر ہوں گے مگر اس کی مقدار میں باہم متفاوت ہوں گے، ابو یعلی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابو ہریرہ سے مرفوع روایت نقل کی کہ جس دن لوگ رب العالمین کے لئے کھڑے ہوں گے، فرمایا یہ پچاس ہزار سالہ دن کا نصف یوم ہے اور مومن پر یہ ایسے آسانی سے گزرے گا جیسے سورج کے غروب کیلئے جھکنے سے غروب ہونے تک کے وقت کی مانند، احمد اور ابن حبان نے اس کا نحو ابو سعید سے اور بیہقی نے البعث میں عبداللہ بن حارث عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (یحشر الناس قیاما أربعین سنة شاخصة أبصارهم إلى السماء فیلجمهم العرق من شدة الکرب) (یعنی شروع کے چالیس سال تو آنکھیں آسمان کی طرف جمائے کھڑے ہونگے اور شدتِ کرب میں پسینہ ان کی ناک تک پہنچ رہا ہوگا)۔

اسے مسلم نے (صفة النار) ترمذی نے (الزهد) اور ابن ماجہ نے (الزهد) میں نقل کیا، نسائی نے بھی تخریج کی۔

- 6532حَدَّثَنِی عَبْدُ الْعَزِیزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِی سُلَیْمَانُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَیْدٍ عَنْ أَبِی الْغَیْثِ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ یَعْرَقُ النَّاسُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ حَتَّى یَذْهَبَ عَرَقُهُمْ فِی الْأَرْضِ سَبْعِینَ ذِرَاعًا وَیُلْجِمُهُمْ حَتَّى یَبْلُغَ آذَانَهُمْ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا قیامت کے دن لوگوں کو اس قدر پسینہ آئے گا کہ زمین پر پھیلے گا اور اس میں ستر گز تک نیچے چلا جائے گا اور لوگ منہ تک اس پسینے میں غرق ہوں گے بلکہ آدھے آدھے کانوں تک۔

سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں سب راوی مدنی ہیں۔ (یعرق) بروزنِ علم یعلم۔ (سبعین ذراعا) اسماعیلی کی ابن وہب

عن سلیمان بن ہلال سے روایت میں: (سبعین باعا) ہے مسلم کی دراوردی عن ثور سے روایت میں ہے: (و إنه لیبلغ إلی أفواه الناس أو إلی آذانهم، شَكَّ ثورٌ) ہے عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ کفار کا پسینہ چوٹی تک ہوگا اسے بیہقی نے شعب میں بسند حسن تخریج کیا اس میں ہے کہ ان سے کہا گیا اہل ایمان کہاں ہوں گے؟ کہا سونے کی کرسیوں پر اور بادل ان پر سایہ فگن ہوگا سند قوی کے ساتھ حضرت ابوموسی سے نقل کیا کہ روزِ قیامت سورج عین سروں پر ہوگا اور ان کے اعمال کا ہی ان پہ سایہ ہوگا، ابن مبارک نے الزہد میں اور ابن ابوشیبہ نے مصنف میں۔ سیاق انہی کا ہے، جید سند کے ساتھ حضرت سلمان سے نقل کیا کہ روزِ قیامت سورج دس برسوں کی حرارت دے گا پھر لوگوں کی کھوپڑیوں کے نزدیک آئے گا حتی کہ قاب قوسین (یعنی کمان برابر) ہوگا تو انہیں اتنا پسینہ آئے گا کہ زمین پر قامت برابر پسینہ ہوگا پھر وہ اور اونچا ہوگا حتی کہ آدمی غرغر کرے گا، ابن مبارک نے اپنی روایت میں اضافہ کیا کہ اس کی حرارت اہلِ ایمان کے لئے ضار نہ ہوگی بقول قرطبی مراد یہ ہے کہ جو کامل الایمان ہوں گے کیونکہ حضرت مقداد وغیرہ کی حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ وہ اپنے اعمال کے حساب سے اس میں ڈوبے ہوئے ہوں گے طبرانی اور بیہقی کے ہاں ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ آدمی پسینہ میں اتنا شرابور ہوگا حتی کہ قامت برابر پسینہ میں تیرے گا پھر وہ اور بلند ہوکر اس کے ناک تک پہنچے گا ابویعلی کے ہاں ان کے روایت میں ہے۔ ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، کہ قیامت کے دن پسینہ اس کی ناک تک پہنچ رہا ہوگا حتی کہ تنگ آکر کہے گا اے رب مجھے اس سے چھٹکارا دے خواہ دوزخ میں ڈال کر

حاکم اور بزار کے ہاں حضرت جابر سے بھی اس کا نحو مروی ہے، یہ اس امر میں کالصریح ہے کہ ایسا ارضِ محشر میں ہوگا، یہ بھی وارد ہے کہ جو تفصیل حدیثِ مقداد و عقبہ میں ہے اس کا مثل آگ میں داخل ہونے والوں کے لئے بھی واقع ہوگا چنانچہ مسلم نے حضرت سمرہ سے مرفوعا نقل کیا کہ بعض اہلِ دوزخ ایسے ہوں گے جنہیں گھٹنوں تک آگ پکڑے گی بعض کو اس کی کمر تک اور بعض کو ان کی گردن تک، محتمل ہے کہ نار کا لفظ یہاں مجاز ہو اس کرب سے جو اس پسینہ کے عذاب کی پیداوار ہوگا تب دونوں مورد متحد ہیں (یعنی یہ حدیث بھی پسینہ بارے ہے) یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا تعلق جہنم میں داخلہ کے سزاوار موحدین سے ہو کہ تعذیب کے ضمن میں ان کے احوال ان کے اعمال کے بحسب مختلف ہیں جہاں تک کفار ہیں تو وہ غمرات میں ہونگے (یعنی مدہوشی میں) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ظاہرِ حدیث اس کے ساتھ لوگوں کی تعمیم ہے لیکن دیگر احادیث دال ہیں کہ یہ بعض جو کہ اکثر ہیں، کے ساتھ مخصوص ہے انبیاء، شہداء اور جنہیں اللہ چاہے اس سے مستثنی ہیں تو اشد فی العرقِ کفار، پھر اصحاب کبائر پھر درجہ بدرجہ، کہتے ہیں بظاہر اس حدیث میں مذکور ذراع سے مراد وہی جو معروف ہے بعض نے ذراعِ ملکی قرار دیا (یعنی فرشتوں کا ذراع) جو اس مذکورہ حالت میں تامل کرے اس اس کی ہولنا کی کا اندازہ ہوگا ،اس کی تفصیل یہ کہ آگ ارضِ محشر کو گھیرے میں لئے ہوئے ہوگی اور سورج بھی اور یہ بھی کہ ہر ایک کو ارضِ محشر میں اتنی جگہ ہی ملے گی جہاں اس کے قدم سما سکیں تو اندازہ ہوسکتا ہے کہ پسینہ میں ان کی حالت و کیفیت کیا ہوگی؟ یہ محیرِ عقول اور اللہ کی عظیم قدرت پر دال ہے اس کا تقاضہ ہے کہ امورِ آخرت پر مکمل ایمان ہو کہ عقل کے لئے اس میں کوئی مجال نہیں کوئی اسے عقل، قیاس اور عرف کی کسوٹیوں پر نہ پرکھے بس رضا و تسلیم کا نمونہ بنے کہ یہ ایمان بالغیب کی قبیل سے ہے، جو اس بابت متوقف ہو تو یہ اس کے خسران و حرمان کی دلیل ہے، اس کے اِخبار کا فائدہ یہ ہے کہ سب کو تنبیہہ ہو تا کہ وہ اخذِ اسباب کی سعی و کوشش کریں جو ان اہوال سے ان کی خلاصی کرائیں، آلائشوں

سے بھی توبہ میں مبادرت کرے اوراس کریم ووہاب سے سلامتی کے اسباب مانگے اور دارِ ہوان سے سلامتی کے لئے اس کی طرف متفرغ ہواور دعا کرے کہ وہ اسے اپنے کرم واحسان کے ساتھ دارِ کرامت میں داخل کرے۔

اسے مسلم نے (صفة النار) میں نقل کیا۔

48- باب الْقِصَاصِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (روزِ قیامت کے باہمی بدلے)

وَهِيَ الْحَاقَّةُ لأَنَّ فِيهَا الثَّوَابَ وَحَوَاقَّ الأُمُورِ الْحَقَّةُ وَالْحَاقَّةُ وَاحِدٌ وَالْقَارِعَةُ وَالْغَاشِيَةُ وَالصَّاخَّةُ وَالتَّغَابُنُ غَبْنُ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَهْلَ النَّارِ (قیامت کو حاقہ کہتے ہیں کیونکہ اس میں ثواب ہے اور وہ امور جو ثابت و برحق ہیں، حقہ اور حاقہ کا ایک ہی معنی ہے اور قارعۃ، غاشیۃ اور صاخۃ بھی قیامت کے نام ہیں، تغابن بھی ہے اور اس سے مراد یہ کہ اہلِ جنت اہلِ جہنم کی جائیدادیں حاصل کرلیں گے)

قصاص قاف کی زیر کے ساتھ، قص سے ماخوذ ہے جو قطع ہے یا یہ (اقتصاص الأثر) سے ہے جو اس کا (یعنی نشان واثر) تتبع کرنا ہے کیونکہ مقتص مجرم کی جنایت کا تتبع کرتا ہے تاکہ اس کا مثل اخذ کرے (یعنی اپنے اوپر کی گئی زیادت کے برابر ومثل اس سے بدلہ لے) کہا جاتا ہے: (اقْتَصَّ مِنْ غريمه) اور (اقتص الحاكم لفلان مِنْ فلان) (یعنی حاکم نے فلاں کو فلاں سے بدلہ لے دیا)۔ (و هي الحاقة) ضمیر قیامت کے لئے ہے۔ (لأن فيها الخ) یہ کلامِ فراء سے اخذ کیا، معانی القرآن میں لکھتے ہیں حاقہ قیامت ہے اس لئے یہ تسمیہ ہوا کہ اس میں ۔۔۔ الخ پھر کہا: (و الحقة و الحاقة كلاهما بمعنى واحد) طبری کہتے ہیں حاقہ کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ امور (تحق فيها) (اس میں واقع ہوں گے) یہ ان کے قول: (ليلٌ قائمٌ) کی نظیر پر ہے (لفظی معنی: قائم رات، مرادرات کو اٹھ کر تہجد پڑھنے والا) دیگر نے کہا حاقہ اس لئے کہا گیا: (لأنها أحَقَّتُ لِقَوْمِ الجنةَ و لقومِ النارَ) (یعنی ایک قوم کو جنت اور ایک کو دوزخ کا حقدار بنایا) بعض نے کہا: (لأنها تُحاقِقُ الكفار الذين خالفوا الأنبياء) (یعنی انبیاء کے مخالف کفار کی مخاصمت کرے گی) کہا جاتا ہے: (حاققته فحققته أي خاصمته فخصمته) بعض نے کہا اس لئے کہ یہ برحق ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ (و القارعة) یہ الحاقۃ پر معطوف ہے مراد یہ کہ یہ بھی روزِ قیامت کے اسماء میں سے ہے اس کی وجہِ تسمیہ یہ کہ: (لأنها تقرع القلوب بأهوالها) (یعنی اپنی ہولناکیوں سے دلوں کو لرزہ براندام کرے گی)۔ (و الغاشية) کیونکہ یہ (تَغْشَى الناسَ بأفزاعها) (یعنی اپنی گھبراہٹ میں مبتلاء کرنے والی باتوں کے ساتھ لوگوں پہ چھا جائے گی)۔ (و الصاخة) طبری کہتے ہیں میرا خیال ہے یہ (صَخَّ فلانٌ فلانا إذا أصَمَّه) سے ہے (یعنی کانوں کو بہرا کردے) کیونکہ قیامت کی چیخ امورِ آخرت کی مُسْمِعَہ (یعنی سنانے والی) اور امورِ دنیا سے بہرا کر دینے والی ہے، (داهية) (یعنی کسی بڑی مصیبت) پر بھی صاخۃ کا اطلاق ہے۔

(التغابن الخ) اس کا سبب یہ ہے کہ اہلِ جنت ان اشقیاء کی منازل میں اتریں گے جو ان کیلئے تیار کی گئی تھیں اگر وہ سعداء ہوتے، تو اس پر یہ تغابن ایک فریق کی طرف سے ہے لیکن برائے مبالغہ اس صیغہ کے ساتھ اسے ذکر کیا، بخاری نے قیامت کے اسماء کے ضمن میں بس انہی پر اقتصار کیا، غزالی نے پھر قرطبی ان کا جمع وتتبع کیا ہے تو اسی کے قریب ان کی تعداد بنتی ہے بطورِ مثال کچھ ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں: يوم الجمع، (آگے سب الفاظ کے ساتھ لفظِ یوم بطورِ مضاف یا صفت موجود ہے) الفزع الأكبر،

التناد، الوعيد، الحسرة ، التلاق، المآب ، الفصل، العرض على الله، الخروج، الخلود، عظيم، عسير، مشهود، عَبُوس قَمْطَرِير، تُبْلَى السَّرائر، لا تَمْلِكُ نَفسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً ، يُدَعُّونَ إلىٰ نارِ جَهَنَّم ، تَشْخَصُ فيه الأبصار، لا يَنْفَعُ الظالمين مَعْذِرَتُهم ، لا يَنْطِقُون، لا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُون، لا يَكْتُمُونَ اللهَ حَدِيْثا ، لا مَرَدَّ له مِنَ الله، لابَيْعٌ فِيْهِ ولا خِلَال، لا رَيْبَ فيه، تو اگران مذکورہ کے ساتھ مذکور فی الاصل کا انضمام کیا جائے تو ان کی تعداد اسی سے بھی متجاوز ہو جائے گی، اکثر قرآن میں وارد ہیں یہ مشار الیہ اسماء بطریق الاشتقاق وارد ہیں ان کے ساتھ جو منصوصا وارد ہیں جیسے یوم الصدر آیت: (يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً)[الزلزال :٦] یوم الجدل آیت: (يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا)[النحل: ١١١] سے مشتق کیا گیا ہے اگر قرآن سے اس کی مثل تتبع کیا جائے تو مذکور سے کافی زیادہ ہو جائیں گے۔

- 6533حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنِى شَقِيقٌ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺأَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ بِالدِّمَاءِ .طرفه - 6864

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا' سب سے پہلے لوگوں کے درمیان ان کے باہمی خون خرابے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

شقیق سے مراد ابو وائل ابن سلمہ ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے سب رواۃ کوفی ہیں۔ (أول ما يقضى الخ) کشمیہنی کے ہاں: (الدماء) ہے الدیات میں ایک اور حوالے کے ساتھ اعمش سے کالاول آئے گا مسلم اور اسماعیلی کی اعمش سے روایت میں ہے: (بين الناس يوم القيامة فى الدماء) یعنی جو دنیا میں ان کے مابین واقع ہوئے تھے مراد یہ کہ جھگڑے دیگر سے قبل نمٹائے جائیں گے محتمل ہے کہ تقدیر ہو: (أول ما يقضى فيه الأمر الكائن فى الدماء) یہ اس حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع کے معارض نہیں: (إن أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ به العبدُ يوم القيامة صلاته) (یعنی قیامت کے دن اولین حساب نماز بارے ہوگا) اسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا کیونکہ اول معاملاتِ خلق سے متعلق ہے اور یہ عبادتِ خالق سے نسائی نے ابن مسعود سے اپنی روایت میں ان دونوں کا جمع کیا اس کے الفاظ ہیں: (أول ما يحاسب العبد عليه صلاته و أول ما يقضى بين الناس فى الدماء) تفسیر سورۃ الحج میں اس اولیت کا ذکر حدیثِ باب سے اخص کے ساتھ گزرا ہے چنانچہ حضرت علی کا قول نقل ہوا تھا کہ: (أنا أولُ مَنْ يَجْثُو لِلْخصومة يوم القيامة) یعنی وہ اور ان کے رفقاء: حضرات حمزہ اور عبیدہ اور ان کے مدِ مقابل کفار: ربیعہ کے دو بیٹے عتبہ اور شیبہ اور ولید بن عتبہ جنہوں نے بدر کے دن دعوتِ مبارزت دی تھی، ابو ذر کہتے ہیں انہی کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (هٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ)[الحج: ١٩] وہیں اس کی شرح ہوئی، حضرت ابو ہریرہ کی طویل مرفوع حدیثِ صور میں ہے: (أول ما يقضى بين الناس فى الدماء و يأتى كُلُّ قتيلٍ قد حَمَلَ رأسَه فيقول يا رب سَلْ هذا فِيْمَ قَتَلَنِى) (یعنی سب سے پہلے خون کے معاملات چکائے جائیں گے ہر مقتول اپنا سر اٹھائے آئے گا اور کہے گا اے رب اس سے پوچھ کیوں مجھے قتل کیا؟) نافع بن جبیر عن ابن عباس کی مرفوع روایت میں ہے: (يأتى المقتول معلقا رأسه بإحدى يديه مُلَبِّباً قاتِلَهُ بيده الأخرى تَشْخَبُ أوداجُهُ دماً حتى يَقِفَا بين يدى الله) (یعنی ایک ہاتھ سے اپنا سر اور دوسرے ہاتھ سے قاتل

کا گریبان پکڑے رگیں خون سے تنیں اللہ کے سامنے آ کھڑے ہوں گے) اس کا نحو ابن مبارک کی عبداللہ بن مسعود سے موقوف روایت میں ہے، جہاں تک دماء کے ماسوا میں کیفیتِ اقتصاص ہے تو اس کا علم حدیثِ ثانی سے ہوتا ہے، ابن ماجہ نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (نحن آخر الأمم و أول مَنُ یحاسب یوم القیامة)(یعنی امم میں ہم آخری امت ہیں لیکن حساب سے سب سے پہلے ہم فارغ ہوں گے) حدیث سے خون کے معاملات کی اہمیت اور ان کا عظم اجاگر ہوا کیونکہ آغاز اہم سے ہی کیا جاتا ہے، ذنب کا عظم اس کی مفسدت کے عظم اور تفویتِ مصلحت کے لحاظ سے ہوتا ہے اور بنیتِ انسانیت کا اعدام اس ضمن میں غایت ہے، قتل کے معاملہ کی تغلیظ بارے کثیر آیات اور شہیر آثار ہیں جن کا بعض الدیات کے آغاز میں ذکر ہوگا۔

اسے مسلم نے (الحدود) ترمذی اور ابن ماجہ نے (الدیات) اور نسائی نے (المحاربة) میں نقل کیا۔

- 6534حَدَّثَنَا إِسُمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنُ سَعِيدٍ الْمَقُبُرِيِّ عَنُ أَبِي هُرَيُرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنُ كَانَتُ عِنُدَهُ مَظُلَمَةٌ لأَخِيهِ فَلُيَتَحَلَّلُهُ مِنُهَا فَإِنَّهُ لَيُسَ ثَمَّ دِينَارٌ وَلاَ دِرُهَمٌ مِنُ قَبُلِ أَنُ يُؤُخَذَ لِأَخِيهِ مِنُ حَسَنَاتِهِ فَإِنُ لَمُ يَكُنُ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنُ سَيِّئَاتِ أَخِيهِ فَطُرِحَتُ عَلَيُهِ

طرفه - 2449 (ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۶۴۱)

(لأخیه) نسخہِ کشمیہنی میں (من أخیه) ہے۔(لیس ثم دینار الخ) ابن عمر کی مرفوع حدیث میں ہے: (مَنُ مات و علیه دینارٌ أو درهم قُضِیَ مِنُ حسناته)(یعنی جو قرض چکائے بغیر مرگیا اس کی نیکیوں سے یہ پورا کیا جائے گا) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا یہ کتاب المظالم میں مشروحا گزری، حسنات سے مراد ان پر دیا گیا ثواب اور سیآت سے مراد ان کا عقاب ہے، ثواب کا اعطاء باعثِ اشکال ہے جو کہ عقاب کے مقابلہ میں غیر متناہی ہے اور وہ متناہی ہے، جواب دیا گیا کہ یہ محمول ہے اس پر جو صاحبِ حق کو اصل ثواب عطاء ہوگا وہ جو برائی کی عقوبت کے موازی ہو اور جو اس پر زائد ہوا وہ اللہ کے فضل سے ہے تو وہ اس کے لئے باقی رہے گا، بیہقی کہتے ہیں اہل سنت کے اصول پر مومن کی سیآت متناہی الجزاء اور اس کی حسنات غیر متناہی الجزاء ہیں کیونکہ ان کے ثواب سے جنت میں خلود ہے تو میرے نزدیک۔ واللہ اعلم۔ حدیث کی توجیہہ یہ ہے کہ مومنِ مسیٔ کے خصماء کو اس کی حسنات کے اجر سے وہ مقدار دی جائے گی جو اس کی سیآت کی عقوبت کے موازی ہو تو اگر اس کی حسنات ختم ہوگئیں تو اس کے خصوم کی خطاؤں میں سے کچھ اخذ کر کے اس پر مطروح کر دی جائیں گی پھر وہ سزاوارِ تعذیب ہوگا اگر اس سے درگزر نہ کیا گیا تو جب ان خطاؤں کی عقوبت ختم ہوگی تو وہ جنت میں داخل کر دیا جائے گا اس وجہ سے جو اس کے صاحبِ ایمان ہونے کی وجہ سے اس میں اس کے لئے خلود مقدر ہوا اور اس کے خصماء کو اس کی حسنات کے اجر سے اس کی سیآت کی عقوبت کے موازی اور مقابل سے زائد عطا نہ ہوگا یعنی مضاعفت سے کیونکہ یہ تو اللہ کا فضل ہے وہ اس کے ساتھ مختص کرے گا اسے جو ایمان کی حالت میں قیامت کے دن کا موافی ہوا،

حمیدی کتاب الموازنہ میں لکھتے ہیں لوگوں کی تین اصناف ہیں ایک جن کی حسنات ان کی سیآت سے راجح ہیں، دوم اس کا عکس، سوم جن کی حسنات اور سیآت کے پلڑے متساوی ہوں گے تو قرآنی نص کے بموجب اول فائز ہیں اور ثانی صنف کے افراد اپنے

قلتِ شرا اور اس کی کثرت کے لحاظ سے درجہ بدرجہ سزا بھگتیں گے جبکہ تیسری قسم اصحابِ اعراف ہیں، ابوطلاب عقیل بن عطیہ نے اپنی کتاب میں جوان کے رد میں لکھی اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ اس میں حقِ عبارت یہ ہے کہ اسے اللہ کی مشیت کے ساتھ مقید کیا جائے کہ جنہیں چاہے عذاب دے، انہوں نے اصحابِ اعراف کی بابت کہے گئے اقوال میں سے ایک کے موافق ثالث کی تصویب کی ہے، کہتے ہیں ان کی بابت یہی ارجح الاقوال ہے بقول ابن حجر حمیدی نے بھی یہی بات لکھی ہے حق یہ ہے کہ جن کی سیآت کا پلڑا بنسبت نیکیوں کے پلڑے کے بھاری ہوا وہ دو اقسام پر ہیں ایک جو معذب ہوں گے پھر شفاعت کے طفیل جہنم سے نکال دیئے جائیں گے! دوم جنہیں عفوِ عام نصیب ہوگی اور یہ اصلاً ہی معذّب نہ ہوں گے، ابونعیم کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ بندے کا ہاتھ پکڑ کر اسے علی رؤس الناس کھڑا کیا جائے گا اور ایک منادی ندا دے گا یہ فلان بن فلان ہے جس کسی کا اس کے ذمہ کوئی حق ہے وہ آگے آ جائے تو کئی لوگ آئیں گے تو اللہ فرمائے گا انہیں ان کے حق دو، وہ کہے گا اے رب دنیا فنا ہوگئی میں کہاں سے ان کے حقوق لاؤں؟ تو اللہ تعالی فرشتوں سے کہے گا اس کے نیک اعمال میں سے لو اور ہر طالبِ حق کو اس کے حق کے مطابق دیدو تو اگر اس کی قسمت میں نجات ہے اور اس کی حسنات سے ذرہ برابر بھی کچھ بچ گیا تو اللہ اسے مضاعف کر کے جنت میں اسے داخل کر دے گا

ابن ابو الدنیا کے ہاں حضرت حذیفہ کی روایت میں ہے کہ قیامت کے دن صاحبِ میزان حضرت جبرائیل ہوں گے لوگ ایک دوسرے سے تکرار و رد کرتے ہوں گے اس دن نہ سونا ہوگا اور نہ چاندی بس نیکیاں اور برائیاں ہوں گی تو ظالم کی نیکیاں اخذ کی جائیں گی اگر یہ ختم ہوگئیں تو مظلوم کی برائیاں لے کر ظالم کے کھاتے میں ڈال دی جائیں گی، احمد اور حاکم نے جابر عن عبداللہ بن انیس کی مرفوع حدیث سے ذکر کیا کہ کوئی جنت یا جہنم میں نہ جائے گا حتی کہ اس کی زیادتیوں کا بدلہ نہ لے لیا جائے حتی کہ تھپڑ کا بھی، ہم نے عرض کی یا رسول اللہ ہم اس دن ننگے بدن اور ننگے پاؤں ہوں گے؟ فرمایا سیآت و حسنات کے ساتھ، بخاری نے اس کا ایک حصہ معلقاً کتاب التوحید میں تخریج کیا ہے ابوامامہ کی ابوسعید کی نحو حدیث میں ہے: (إن الله يقول لا يُجَاوِزُني اليوم ظلمُ ظالم) اس میں روزِ قیامت موازنہِ اعمال پر دلالت ہے اس بارے حمیدی صاحب (الجمع) نے ایک کتابِ لطیف تصنیف کی ہے، ابو طالب عقیل بن عطیہ نے اس کے اکثر مندرجات کا اپنی کتاب (تحرير المقال في موازنة الأعمال) میں تعاقب کیا، حدیثِ باب اور مابعد میں مسلم کی غیلان بن جریر عن ابو بردہ بن ابوموسی اشعری عن ابیہ سے تخریج کردہ اس مرفوع حدیث کے ضعف پر دلالت ہے جس میں ہے کہ روزِ قیامت مسلمانوں کے کئی لوگ پہاڑوں جیسے گناہوں کے ساتھ آئیں گے لیکن اللہ ان کی مغفرت کر دے گا اور انہیں یہود و نصاریٰ کے کھاتے میں ڈال دے گا، بیہقی نے بھی اسے ضعیف قرار دیا اور کہا شداد ابوطلحہ اس کے ساتھ متفرد ہیں، کافر غیر کے گناہوں کے سبب معاقب نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ)[فاطر: ١٨] اصلِ حدیث مسلم نے ایک اور واسطہ کے ساتھ ابو بردہ سے ان الفاظ سے نقل کی: (إذا كان يوم القيامة دَفَعَ اللهُ إلىٰ كُلِّ مسلمٍ يهوديا و نصرانيا فيقول هذا فداؤك من النار)(یعنی روزِ قیامت اللہ ہر مسلمان کو کوئی یہودی یا عیسائی تھما دے گا اور کہے گا یہ آگ سے تمہارا فدیہ ہے) حدیثِ شفاعت ان حضرات کے بارہ میں ہے جن کے گناہ مکفر نہ ہوئے، یہ بھی محتمل ہے کہ فدیہ والی یہ بات انہیں شفاعت کے سبب جہنم سے نکالے جانے کے بعد کہی جائے، دیگر نے کہا محتمل ہے کہ فداء مجاز ہو اس سے جس پر آمدہ باب (صفة الجنة و النار) کے

اواخر میں مذکور حدیثِ ابو ہریرہ دال ہے جس میں ہے: (لا یَدخُلُ الجنةَ أحدٌ إلا أُرِیَ مقعدَهُ مِن النار لو أساءَ لیزدادَ شُکرا) (یعنی ہر جنتی کو اس کا جہنم کا ٹھکانہ دکھلایا جائے گا کہ اگر تم برے ہوتے تو یہاں ہوتے) اس میں اس کے بالمقابل طور سے یہ مذکور ہوا (یعنی اہل جہنم کے بارہ میں) تا کہ ان کی حسرت میں اضافہ ہو تو فداء سے مراد مومن کا کافر کے جنت کے ٹھکانے میں انزال جو اس کے لئے تیار تھا (اگر وہ مسلمان اور نیک ہوتا) اور کافر کا اس مومن کے دوزخ کے ٹھکانے میں انزال جو اس کے لئے تیار شدہ تھا (اگر وہ مومن نہ ہوتا) یہ اس آیت میں بھی ملحوظ ہے: (وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِیۡۤ اُوۡرِثۡتُمُوۡهَا)[الزخرف: ۷۲]

یہی نووی نے بعض علماء کی تبع میں جواب دیا جہاں تک غیلان بن جریر کی روایت تو نووی نے بعض دیگر کی تبع میں اس کی یہ تادیل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے لئے ان گناہوں کی مغفرت کر دے گا جب ان سے یہ ساقط ہوں گے تو یہود و نصاریٰ پر ان کا مثل ان کے کفر کے سبب تھوپ دیا جائے گا تو (دراصل) وہ اپنے ہی گناہوں کی پاداش میں معاقب ہوں گے نہ کہ مسلمانوں کے گناہوں کے سبب، تو آپ کا قول: (فیضعها) کا معنی ہے: (أی یضع مثلها) کیونکہ جب اہل اسلام سے ان کی سیآت ساقط کی گئیں اور کفار پر ان کی سیآت باقی رکھی گئیں تو وہ اس معنی میں ہوئے گویا دونوں فریق (ایک خود وہ اور دوسرے مسلمان) کے گناہوں کا بوجھ اٹھایا کیونکہ وہ اب باقی اثم کے حمل کے ساتھ منفرد ہیں جو ان کے اپنے کئے ہوئے گناہ ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ایسے گناہ مراد ہوں جن کے صدور کا کفار سبب بنے اس طور کہ انہیں ایجاد کیا (یعنی اس کے وسائل مہیا کئے) تو جب مسلمانوں کے یہ گناہ معاف کر دیے گئے اور اصل ان لوگوں کی سیآت باقی رہیں جنہوں نے اس سنتِ سیئہ کا اجراء کیا تھا کیونکہ کفار کی سیآت کی تو مغفرت نہیں ہے تو وضع (کے لفظ کا اطلاق) ابقائے گناہ سے کنایہ ہے جو کافر کو لاحق ہوا اس کے اس عملِ سیٔ کو ایجاد کرنے (اور رواج دینے) کے باعث اور اس مومن سے اسے اٹھالیا گیا جس نے (کچھ عرصہ) یہ عملِ سیٔ کیا اس سبب کہ اللہ کی عفو اس کے شاملِ حال ہوئی اور نبی اکرم کی شفاعت کا فیض اسے پہنچا چاہے دخولِ نار سے قبل یا اس کے بعد کہ شفاعت کے نتیجہ میں جہنم سے اس کا خروج عمل میں آ گیا، یہی ثانی اقوی ہے۔

- 6535 حَدَّثَنِي الصَّلْتُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ ﴾ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ النَّاجِيِّ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْلُصُ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ فَيُحْبَسُونَ عَلَى قَنْطَرَةٍ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَيُقَصُّ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ مَظَالِمُ كَانَتْ بَيْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَتَّى إِذَا هُذِّبُوا وَنُقُّوا أُذِنَ لَهُمْ فِي دُخُولِ الْجَنَّةِ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَأَحَدُهُمْ أَهْدَى بِمَنْزِلِهِ فِي الْجَنَّةِ مِنْهُ بِمَنْزِلِهِ كَانَ فِي الدُّنْيَا

طرفه - 2440 (ترجمہ کیلئے جلد ۳، ص: ۲۳۳)

شیخ بخاری خارکی ہیں۔ (حدثنا یزید بن زریع: وَ نزعنا ما فی الخ قال حدثنا سعید) یعنی یزید نے یہ آیت پڑھی اور حدیثِ مذکور کے ساتھ اسے مفسر کیا، اسماعیلی نے اسے محمد بن منہال عن یزید بن زریع کے طریق سے اسی سند کے ساتھ ابوسعید خدری عن النبی سے اسی آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہ (یخلص المؤمنون الخ)اس کا ظاہر یہ ہے کہ آیت کی تلاوت مرفوع ہے تو اگر

یہ محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ ہر راوی نے ایرادِ حدیث کے وقت آیت بھی پڑھی ہو تو صلت کی روایت میں یزید سے اوپر کسی راوی نے اس کا اختصار کرلیا اسے طبری نے عفان عن یزید بن زریع حدثنا سعید بن ابوعروبہ سے اسی آیت میں قتادہ کے حوالے سے اسے ذکر کیا ہے اسی طرح ابن ابو حاتم نے شعیب بن اسحاق عن سعید کے طریق سے، عبدالوہاب بن عطاء اور روح بن عبادہ نے اسے سعید سے نقل کیا تو آیت ذکر نہیں کی، اسے ابن مردویہ نے نقل کیا ہے، ابومتوکل ناجی کا نام علی بن داؤد ہے سند کے سب راوی بصری ہیں قتادہ نے اس حدیث میں تصریحِ تحدیث کی ہے، یہ المظالم میں گزری اسی طرح یونس بن یزید عن شیبان عن قتادہ کی معلق روایت جسے ابن مندہ نے موصول کیا، عبد نے بھی اپنی تفسیر میں یونس بن محمد سے اس کی تخریج کی ہے اسی طرح شعیب بن اسحاق عن سعید اور بشر بن خالد وعفان عن یزید بن زریع کی روایت میں۔

(إذا خلص الخ) یعنی اس میں گرنے سے، جب پل صراط سے گزریں گے محفوظ رہے، المظالم کی ہشام بن قتادہ سے روایت میں تھا: (إذا خلص المؤمنون من جسر جهنم) آگے حدیثِ شفاعت میں صراط سے ان کے گزرنے کی کیفیت مذکور ہوگی، قرطبی کہتے ہیں یہ وہ اہلِ ایمان جن کی بابت اللہ کے علم میں ہے کہ بدلہ کا عمل ان کی حسنات کو ختم نہ کرے گا بقول ابن حجر شائد اصحابِ اعراف بھی انہی میں سے ہوں، پہلے گزرے راجح قول کی بنا پر اس سے مومنوں کی دو اصناف خارج ہوئیں: ایک جو بغیر حساب جنت میں داخل ہوں گے اور دوم جن کے اعمال نے انہیں ہلاک کر ڈالا۔

(فیحبسون علی الخ) آگے ذکر ہوگا کہ صراط جہنم کی سطح پر ایستادہ پل ہے اور جنت اس سے گزر کر آئے گی تو لوگوں کا اس پر سے گزران کے حسبِ اعمال ہوگا بعض ناجی ہیں یہ وہ جن کی حسنات ان کی سیآت سے زائد ہوں گی یا برابر ہوں گی مگر اللہ ان سے درگزر فرمائے گا، کچھ ساقط ہیں یہ وہ جن کی برائیوں کا پلڑا حسنات کے پلڑے سے بھاری ہوگا مگر وہ جن سے اللہ درگزر کرے، موحدین میں سے جو اس دوران جہنم میں ساقط ہوں گے وہ اللہ کی مشیت کے مطابق سزا اور تعذیب بھگت کر شفاعت وغیرہ کے وسیلہ سے نکالے جائیں گے، نجات پانے والے کے ذمہ کچھ تبعات (یعنی معمولی قسم کے قصور اور زیادتیاں) ہوسکتی ہیں اور اگر اس کی حسنات ہیں (یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ظاہر ہے صراط سے یہ اپنی حسنات کی بنا پر ہی گزر آیا ہے آگے کا ادلہ بدلہ جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا کسی کے دخولِ جہنم کا سبب نہ بنے گا البتہ میرے خیال میں اہلِ اعراف میں سے کر دیا جانا ممکن ہوگا) جو ان کے موازی ہیں یا ان سے بڑھ کر ہیں تو اس کی حسنات سے اتنا اخذ کرلیا جائے گا جو اس کی تبعات کے مساوی ہو تو وہ اس سے خلاصی پائے گا، اس مذکورہ قنطرہ کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو بعض نے کہا یہ صراط ہی کا تتمہ ہے یعنی وہ کنارہ جس کے آگے جنت واقع ہے، بعض نے اسے ایک علیحدہ پل قرار دیا اسی ثانی کے ساتھ قرطبی نے جزم کیا ہے، کتاب الرقاق کے اواخر کے باب (الصراط جسر جهنم) میں حدیث کی شرح کے اثناء صراط کی صفت مذکور ہوگی۔

(فیقتص لبعضهم الخ) اکثر کے ہاں یہ مجہول کا صیغہ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں معلوم کے صیغہ کے بطور ہے، اس پر لام زائدہ ہے یا فاعل محذوف ہے یعنی اللہ تعالیٰ یا جسے وہ اس کام کے لئے مقرر کرے گا، شیبان کی روایت میں ہے: (فیقتص بعضهم من بعض) ۔(حتی إذا هذبوا و نقوا) دونوں صیغہ ہائے مجہول ہیں یعنی جب تبعات سے ممیّز و مخلّص کئے جائیں گے۔ (أذن

لهم الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ سب مرفوع ہے، سب روایات میں یہی ہے ماسوائے طبری کے ہاں روایتِ عفان کے انہوں نے اسے کلامِ قتادہ سے کیا (فی دخول الجنة) کے بعد کہتے ہیں: (و قال قتادة والذی نفسی بیده لأحدهم أهدی الخ) شعیب بن اسحاق کی روایت میں اس کے بعد ہے: (قال فوالذی نفسی بیده الخ) تو قائل کو مبہم رکھا تو روایتِ عفان پر یہ قتادہ اور دیگر کی روایات پر یہ آنجناب ہیں، اسماعیلی کے ہاں محمد بن منہال نے یہ عبارت مزاد کی: (قال قتادة کان یقال ما یشبه بهم إلا أهل الجمعة إذا انصرفوا من جمعتهم) (یعنی ان سے مشابہ اہلِ جمعہ جب جمعہ ادا کر کے واپس ہوں) عبدالوہاب، روح بن عبادہ اور طبری کی بشر بن خالد اور عفان کی اکٹھی روایت میں بھی ہے: (قال و قال بعضهم) تو یہی ذکر کیا، شعیب بن اسحاق اور یونس بن محمد کی روایتوں میں بھی یہی ہے، (وقال بعضهم) کے قائل قتادہ ہیں، پہلے قال کے فاعل کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔

(لأحدهم أهدی الخ) بقول طیبی أهدی باء کے ساتھ نہیں بلکہ لام یا اِلی کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو گویا (یہاں) معنائے لصوق کو متضمن ہے بمنزلہ (هادیا إلیه) کے، اس کا نحو یہ قولہ تعالیٰ ہے: (یَهْدِیهِمْ رَبُّهُمْ بِإِیمَانِهِمْ)[یونس: ۹] کا معنی ہے ان کا رب ان کے ایمان کے ساتھ طریقِ جنت کی طرف انہیں ہدایت دیتا ہے تو (تجری من تحتهم) سے آخر تک کو اس کا بیان وتفسیر کیا کیونکہ سببِ سعادت کے ساتھ تمسک اس کی طرف وصول کی مانند ہے، بقول ابن حجر اصلِ حدیث کیلئے مرسلِ حسن سے شاہد بھی ہے اسے ابن ابو حاتم نے بسند صحیح نقل کیا کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا اہلِ جنت صراط سے جب گزر کر آگے آئیں گے تو (جنت جانے سے قبل) روک لئے جائیں گے حتی کہ دنیا میں ایک دوسرے پر کی گئی ان کی زیادتیوں کا بدلہ چکایا جائے پھر جب جنت میں داخل ہوں گے تو ان کے دلوں میں ایک دوسرے کیلئے کوئی کدورت نہ ہوگی، قرطبی کہتے ہیں عبد اللہ بن سلام کی حدیث میں ہے کہ ان کے دائیں بائیں فرشتے جنت کی شاہراہ پر رہنمائی کو موجود ہوں گے، یہ ان پر محمول ہے جو قنطرہ پر روکے نہ جائیں گے یا سبھی پر ہی اور مراد یہ کہ فرشتے جنت میں ان کے دخول سے قبل انہیں بتلاتے ہوں گے تو جو جنت میں جائے گا وہ اس طرح اپنی منزل ومحل کو جانتا ہوگا (فرشتوں کی رہنمائی کی وجہ سے) جیسے دنیا میں اپنے گھر کو پہچانتا تھا، بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ قولِ مذکور جنت میں دخول کے بعد ہو تبشیر وتکریم میں مبالغہ کے طور پر، ابن سلام کی مذکورہ حدیث ابن مبارک نے الزہد میں تخریج کی حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا۔

49 - باب مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِّبَ (سختی سے پوچھ گچھ کیا گیا، پھنس گیا)

یہ نقش سے ہے جو استخراجِ شوکة (یعنی کانٹا نکالنا) ہے اس کا بیان کتاب الجہاد میں گزرا، مناقشہ سے مراد محاسبہ میں استقصاء اور ہر جلیل وحقیر بارے پوچھ گچھ اور ترکِ مساحت ہے، کہا جاتا ہے: (انتقشت منه حقی أی استقصیته) (یعنی اپنا حق پورا پورا وصول کیا)۔

6536 - حَدَّثَنَا عُبَیْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ عُثْمَانَ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنِ ابْنِ أَبِی مُلَیْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِّبَ قَالَتْ قُلْتُ أَلَیْسَ یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى

﴿فَسَوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ قَالَ ذَلِكِ العَرضُ

أطرافه 103، 4939، - 6537 (ترجمہ کیلئے جلد ۷،ص:۷۰۷)

حَدَّثَنِي عَمرُو بنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحيَى عَن عُثمَانَ بنِ الأَسوَدِ سَمِعتُ ابنَ أَبِي مُلَيكَةَ قَالَ سَمِعتُ عَائِشَةَ قَالَت سَمِعتُ النَّبِيَّ ﷺ مِثلَهُ وَتَابَعَهُ ابنُ جُرَيجٍ وَمُحَمَّدُ بنُ سُلَيمٍ وَأَيُّوبُ وَصَالِحُ بنُ رُستُمٍ عَنِ ابنِ أَبِي مُلَيكَةَ عَن عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(عن ابن أبي مليكة عن عائشة) دارقطنی کہتے ہیں اسے حاتم بن ابومغیرہ نے عبد اللہ بن ابوملیکہ سے نقل کرتے ہوئے (حدثني القاسم بن محمد حدثتني عائشة) ذکر کیا ان کا قول اصح ہے کیونکہ زیادت کی ہے اور وہ متقن حافظ ہیں نووی وغیرہ نے تعقب کیا اور کہا یہ اس امر پر محمول ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے بالواسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح سماع کیا ہے تو دونوں طرح بیان کرتے تھے، بقول ابن حجر یہ مجرد احتمال ہے ابن ابوملیکہ کی اس کے بعض طرق میں حضرت عائشہ سے سماع کی تصریح موجود ہے جیسا کہ اس باب کی سندِ ثانی میں تو سند سے ایک واسطہ کے اسقاط کے ساتھ تعلیل ساقط ہوئی اور یہی محمول کرنا متعین ہوا کہ انہوں نے قاسم عن عائشہ سے اس کا سماع کیا پھر بغیر واسطہ کے بھی حضرت عائشہ سے سماع کیا یا اس کا عکس، اس میں سر یہ ہے کہ ان کی بالواسطہ روایت میں وہ کچھ ہے جو ان کی بلا واسطہ روایت میں نہیں اگرچہ دونوں کا مؤدیٰ واحد ہے، یہی بحمد اللہ معتمد ہے۔

(عن النبي) عبد بن حمید کی انہی عبید اللہ بن موسی سے روایت میں (سمعت النبي) ہے۔(قلت أليس الخ) عبد کی روایت میں ہے کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ بے شک اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (فَأَمَّا مَن أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ - - حِسَاباً يَسِيراً) تک [الانشقاق: ۷۔۸] احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ میں نے سنا نبی اکرم ایک دفعہ اثنائے نماز کہہ رہے تھے: (اللهم حَاسِبنِي حِسَابا يسيرا) جب پھرے تو میں نے کہا یا رسول اللہ حسابِ یسیر کیا ہے؟ فرمایا: (أن يُنظَر في كتابه فيُتجاوَزُ له عنه إن مَن نُوقِشَ الحساب يا عائشة يومئذ فقد هَلَكَ) (یعنی اسکے اعمال نامہ پہ ایک نظر ڈالی جائے پھر اسے جانے دیا جائے)۔

(مثله) تفسیر سورۃ انشقاق میں اس سند کا ذکر گزرا وہاں بھی اس کا سیاق ذکر نہیں کیا تھا اسے اسماعیلی نے ابوبکر بن خلاد عن یحیی بن سعید کی روایت سے تخریج کرتے ہوئے عبید اللہ بن موسی کی روایت کے مثل ذکر کیا۔(تابعه ابن جريج الخ) ابن جریج اور محمد بن سلیم کی روایتیں ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ابو عاصم عن ابن جریج وعثمان بن اسود ومحمد بن سلیم کلھم عن ابن ملیکہ عن عائشہ نقل کیں، دو تنبیہیں کے عنوان سے لکھتے ہیں ایک تو یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن جریج پر اختلاف کیا گیا ہے تو ابن مردویہ نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن جریج عن عطاء عن عائشہ سے مختصر نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مَن حُوسِبَ يوم القيامة عُذِّبَ) دوم محمد بن سلیم کی بابت ابوعلی جیانی نے جزم کیا ہے کہ یہ ابوعثمان مکی ہیں، کہتے ہیں بخاری نے الرقاق میں ان کا ذکر کیا انہوں نے ان کا محمد بن سلیم بصری جو ابو ہلال راسبی ہیں جن کا ذکر بخاری کی کتاب التعبیر میں ہے، سے تفرقہ کیا ہے لیکن مزی نے التہذیب میں ابوعثمان کا تذکرہ نہیں کیا بلکہ ابو ہلال کے ذکر پر اقتصار کیا اور ابن ابوملیکہ کے ترجمہ میں ان پر علامتِ تعلیق ڈالی، یہ وہ جو یہاں ہیں اور محمد بن سیرین اور یہ وہ جو

التعبير میں ہیں بظاہر جیانی کا قول درست ہے، محمد بن سلیم ابو عثمان کا ذکر بخاری نے تاریخ میں کیا اور لکھا کہ یہ ابن ابو ملیکہ سے روایتِ احادیث کرتے ہیں ان سے وکیع نے روایت کی ہے بقول ابن ابو حاتم ابو عاصم نے ان سے روایت کی ہے اسحاق بن منصور عن یحیی بن معین سے نقل کیا کہ یہ ثقہ ہیں بقول ابو حاتم صالح الحدیث ہیں ابن حبان نے الثقات کے طبقہ ثالثہ میں ان کا تذکرہ کیا، جہاں تک ایوب کی متابعت تو اسے مولف نے التفسیر میں حماد بن زید عن ایوب سے تخریج کیا مگر سیاق نقل نہیں کیا اسے ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں اسماعیل قاضی عن سلیمان یعنی اس کے شیخِ بخاری سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (من حوسب عُذِّبَ) اس میں ہے اس پر حضرت عائشہ نے کہا: (فأين قول الله تعالىٰ : فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً) تو فرمایا یہ عرض ہے (و لكنه مَنْ نُوقِشَ الحساب عُذب) اسے انہوں نے ہمام عن ایوب کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (من نوقش عذب وقال كأنها تُخَاصِمُه) تو اس کا نحو ذکر کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی کی: (قالها ثلاث مرات) اسے ابن مردویہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حماد سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (ذاكم العرض)

صالح بن رستم جو ابو عامر خراز ہیں جو نام کی نسبت کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، کی یہ روایت ابن راہویہ نے اپنی مسند میں نضر بن شمیل عنہ سے موصول کی ہے، الحاملیات میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے اس کے سیاق میں یہ زیادت بھی ہے: (قالت قلت إني لأعلم أيَّ آية في القرآن أشَدُّ فقال لي النبي ﷺ و ما هي؟ قلت : مَنْ يَعْمَلْ سُوْءً ا يُجْزَ بِهِ [النساء: ۱۲۳] فقال إن المؤمن يجازىٰ بأسوأ عمله في الدنيا يصيبه المرض حتى النكبة ولكن من نوقش الحساب يُعَذِّبُه قالت قلت أ ليس قال الله تعالىٰ) تو اسماعیل بن اسحاق کی حدیث کے مثل نقل کیا اسے طبری، ابو عوانہ اور ابن مردویہ نے متعدد طرق کے ساتھ ابو عامر خراز سے اس کا نحو نقل کیا ہے۔ (حاتم بن أبي صغيرة) ابو صغیرہ کا نام مسلم اور حاتم کی کنیت ابو یونس تھی بعض نے کہا مسلم ابو یونس کی والدہ کے شوہر تھے بعض نے ان کا نانا قرار دیا۔ (ثم قال أخيرا و ليس الخ) دونوں ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں کیونکہ محاسبہ سے مراد تحریر الحساب ہے تو یہ مناقشہ کو مستلزم ہے اور جو معذب ہوا وہ ہلاک ہوا، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں قولہ (حوسب) یعنی حسابِ استقصاء (یعنی تفصیلی پوچھ گچھ) اور قولہ (عذب) یعنی دوزخ میں ان سیآت کی پاداش میں جو حساب میں سامنے آئیں اور قولہ (هلك) یعنی آگ میں عذاب کے ساتھ، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے ظاہر لفظ حساب سے تمسک کیا تھا کیونکہ یہ قلیل و کثیر دونوں کو متناول ہے۔

- 6537حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ أَبِي صَغِيرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَيْسَ أَحَدٌ يُحَاسَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا هَلَكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا ذَلِكِ الْعَرْضُ وَلَيْسَ أَحَدٌ يُنَاقَشُ الْحِسَابَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عُذِّبَ

أطرافه 103، 4939، - 6536 (سابقه)

(يناقش الحساب) نصب علی نزع الخافض کے ساتھ، تقدیر ہے: (في الحساب)۔ (أ ليس قد قال الخ) تفسیر سورۃ انشقت میں یحیی قطان عن ابو یونس کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (فقلت یا رسول الله ﷺ جعلني الله فدائك أ ليس الخ)۔ (إنما ذلك العرض) قطان کی روایت میں ہے: (قال ذلك العرض تُعْرَضُون و مَنْ نوقش الحساب هلك) ترمذی نے اس حدیث کیلئے ہمام عن قتادہ عن انس سے مرفوع شاہد نقل کیا جس میں ہے: (من حوسب عذب) اور کہا غریب ہے، بقول ابن حجر ہمام سے اس کے راوی علی بن ابوبکر صدوق ہیں مگر کئی دفعہ غلطی کر جاتے ہیں قرطبی کہتے ہیں آپ کے قول: (إنما ذلك العرض) کا معنی ہے کہ آیت میں حساب مذکور سے مراد اعمالِ مومن کی اس پر پیشی ہے تا کہ وہ اپنے اوپر اللہ تعالیٰ کے احسان کو دیکھے کہ کس طرح اس نے دنیا میں بھی اس کا پردہ رکھا اور اب آخرت میں اس سے درگزر کیا جیسے نجویٰ میں ابن عمر کی روایت گزری،

عیاض کہتے ہیں (عذب) کے دو معانی ہیں ایک مناقشۂ حساب، عرضِ ذنوب اور قبیح ما سلف پر توقیف و توبیخ تعذیب ہے اور دوم یہ کہ یہ استحقاقِ عذاب کا باعث ہے کہ بندے کی کوئی نیکی نہیں مگر اللہ کے پاس سے کیونکہ اسی نے اس پر قدرت دی اور اس کے ساتھ تفضّل کیا اور اس کی توفیق دی اور کیونکہ خالص اس کی ذات کیلئے کئے گئے عمل قلیل ہیں، اس ثانی کی تائید دوسری روایت میں آپ کا قول (هلك) کرتا ہے، نووی کہتے ہیں تاویلِ ثانی ہی صحیح ہے کیونکہ تقصیر انسانی طبیعت کا غالب عنصر ہے تو جس کا استقصاء کیا گیا اور اس سے کوئی مسامحت نہ کی گئی وہ ہلاک ہوا، دیگر نے کہا وجہِ معارضت یہ ہے کہ لفظِ حدیث ہر حساب لئے گئے کی تعذیب میں عام ہے جبکہ لفظِ آیت دال ہے کہ ان کا بعض غیر معذَّب ہے، تطبیق اس طرح سے ہوگی کہ آیت میں حساب سے مراد عرض ہے اور اس سے مراد اعمال کا ابراز و اظہار تو گناہگار کو اس کے گناہ دکھلا دئے جائیں گے پھر اس سے درگزر کیا جائے گا، اس کی تائید بزار اور طبری کے ہاں عباد بن عبداللہ بن زبیر کی روایت کرتی ہے کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے سنا کہ رسولِ خدا سے حسابِ یسیر کی بابت سوال کیا تو فرمایا آدمی پر اس کے گناہ پیش کئے جائیں گے پھر اس سے درگزر کیا جائے گا، مسلم کے ہاں حدیثِ ابوذر میں ہے آدمی کو قیامت کے روز لایا جائے گا اور کہا جائے گا اس کے صغار ذنوب اس پر پیش کرو، ابن ابو حاتم اور حاکم کے ہاں حدیثِ جابر میں ہے جس کی حسنات اس کی سیآت سے بڑھ گئیں تو یہ ہے وہ جو جنت میں بغیر حساب کے داخل ہوگا اور جس کی حسنات و سیآت ایک برابر ہوئیں تو اس کا حساب یسیر لیا جائے گا۔ پھر جنت میں اسے داخل کر دیا جائے گا اور جس کی سیآت اس کی حسنات سے زائد ہوئیں تو یہ ہے جس نے اپنا آپ ہلاک کر ڈالا انہی جیسوں کیلئے شفاعت ہے اسی میں نجویٰ بارے حدیثِ ابن عمر داخل ہے اسے بخاری نے المظالم اور تفسیر سورہ ہود میں اور آگے التوحید میں تخریج کیا اس میں تھا: (يَدْنُوا أحدُكم مِنْ رَبِّهِ حتى يَضَعَ كَنفه عليه فيقول أ عَمِلْتَ كذا و كذا ؟ فيقول نعم فَيُقَرِّرُه ثم يقول إني سَتَرْتُ عليك في الدنيا و أنا أغفرها لك اليوم) کیفیتِ عرض میں ترمذی کی علی بن علی رفاعی عن حسن عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت ہے جس میں ہے: (تعرض الناس يوم القيامة ثلاث عرضات فأما عرضتان فجدال و معاذير و عند ذلك تطير الصحف في الأيدي فآخِذٌ بيمينه و آخِذٌ بشماله) ترمذی کہتے ہیں یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ حسن کا ابو ہریرہ سے سماع ثابت نہیں، بعض نے اسے ان کے حوالے سے بجائے ابو ہریرہ کے ابوموسی سے نقل کیا ہے یہ ابن ماجہ اور احمد کے ہاں اسی طریق سے مرفوعا ہے اسے بیہقی نے البعث میں حسن سند کے ساتھ ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا،

ترمذی حکیم کہتے ہیں جدال کفار کیلئے ہوگا وہ اس لئے جدال کریں گے کہ اپنے رب کو پہچانتے نہ ہوں گے تو گمان کریں گے کہ جدال کر کے بچ نکلیں گے (جیسے دنیا میں اس طریقہ سے بچ جاتے تھے) اور معاذیر، اللہ کا حضرت آدم اور انبیاء کیلئے اعتذار ان کے دشمنوں پر اقامتِ حجت کر کے جبکہ تیسرا مومنین کیلئے ہوگا اور یہی عرضِ اکبر ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن مردویہ کی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے مرفوعا روایت میں ہے: (لا یحاسب رجل یوم القیامة إلا دخل الجنة) اس کا ظاہر حدیثِ باب کے معارض ہے دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ دونوں حدیثیں معا حقِ مومن میں ہیں! تعذیب اور دخولِ جنت کے مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ موحد کیلئے اگرچہ تعذیب کا فیصلہ کیا گیا مگر ضروری ہے کہ دوزخ سے شفاعت یا عمومی رحمت کے ذریعہ سے (آخرکار) اس سے نکل آئے۔

- 6538حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ يُجَاءُ بِالْكَافِرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ لَهُ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا أَكُنْتَ تَفْتَدِي بِهِ فَيَقُولُ نَعَمْ فَيُقَالُ لَهُ قَدْ كُنْتَ سُئِلْتَ مَا هُوَ أَيْسَرُ مِنْ ذَلِكَ

طرفاہ 3334، - 6557 (ترجمہ کیلئے جلد ۵، ص:۲۴)

(یجاء بالکافر) اسے ہشام دستوائی اور سعید بن ابوعروبہ کلاہما عن قتادہ کی روایت سے نقل کیا سیاق سعید کا ہے ہشام کا سیاق مسلم اور اسماعیلی نے کئی طرق کے ساتھ معاذ بن ہشام عن ابیہ سے (یقال للکافر) کے ساتھ نقل کیا باقی اس کا مثل ہے آگے باب (صفة الجنة و النار) میں ابوعمران جونی عن انس سے تصریح آئے گی کہ یہ بات اللہ تعالی اس سے فرمائے گا، اس کے الفاظ ہیں: (یقول اللہ عز وجل لِأَهْوَنِ أهلِ النار عذابا یوم القیامة لو أنَّ لك ما فی الأرض من شیءٍ أ كُنتَ تَفْتَدِیْ به ؟ فیقول نعم) اسے مسلم اور نسائی نے ثابت عن انس کے طریق سے نقل کیا اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ کافر کو یہ بات اس کے دخولِ نار کے بعد کہی جائے گی اس کے الفاظ ہیں: (یؤتی بالرجل مِنْ أهل النار فیقال یَابْنَ آدم کیف وجدتَ مَضْجعَك ؟ فیقول شرّ مضجع فیقال له هل تفتدی بقراب الأرض ذهبا فیقول نعم یا رب فیقال له کذبت) یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں مضجع سے مراد قبر ہو تو اس طرح دوسری روایات کے ساتھ یہ ملتئم ہوگا۔

(قد کنت سُئِلْتَ ما هو أیسر الخ) ابوعمران کی روایت میں ہے اللہ فرمائے گا: (أَرَدْتُ منك ما هو أهون مِنْ هذا و أنت فی صُلْبِ آدم أنْ لا تُشرِكَ لی شیئا فَأَبَیْتَ إلا أنْ تشرك بی) (یعنی میں نے اس سے بہت ہلکی چیز تم سے چاہی تھی اور تم ابھی صلبِ آدم میں تھے کہ میرے ساتھ شرک نہ کرنا) ثابت کی روایت میں ہے: (قد سألتك أقَلَّ مِنْ ذلك فلم تفعل فیؤمر إلی النار) عیاض کہتے ہیں اس کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے: (وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ) [الأعراف: ۱۷۲] تو یہ وہ میثاق ہے جو صلبِ آدم میں لوگوں سے لیا گیا تو جس نے دنیا میں

آنے کے بعد اس عہد کو پورا کیا وہ مومن اور جس نے ایفاء نہ کیا وہ کافر ہوا تو مرادِ حدیث یہ ہے کہ میں نے جب تم سے یہ میثاق لیا تم سے یہی چاہا مگر جب تمہیں دنیا میں نمودار کیا تم نے انکار کیا مگر شرک کا، یہ بھی محتمل ہے کہ ارادہ سے مراد یہاں طلب ہو، معنی یہ ہوا کہ تمہیں اس کا حکم دیا مگر تم نے نہ کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مِلک میں وہ سب ہے جس کا وہ ارادہ کرتا ہے، بعض معتزلہ نے اعتراض کیا کہ کیونکر یہ (کہنا) صحیح ہو کہ ایسی شیٔ کا امر کرے جو وہ نہیں چاہتا؟ جواب یہ ہے کہ یہ ممتنع یا مستحیل نہیں، بقول مازری اہلِ سنت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مومن کے ایمان اور کافر کے کفر کا مُرید (یعنی ارادہ کرنے والا) ہے اور اگر وہ کافر سے ایمان کا ارادہ کرے تو وہ مومن ہو جائے یعنی اگر یہ اس کے مقدر میں کرے تو اس کا وقوع ہو، اہلِ اعتزال کا کہنا ہے کہ بلکہ سب سے اس کا ارادہ ایمان کا ہی ہے مگر مومن نے قبول کیا اور کافر ممتنع رہا تو انہوں نے غائب کو شاہد پر محمول کیا کیونکہ ان کی رائے میں مریدِ شر شریر ہے اور کفر شر ہے تو اللہ تعالیٰ کی نسبت یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ اس کا ارادہ کرے، اہلِ سنت نے اس کا یہ جواب دیا کہ شر مخلوقین کے حق میں شریر ہوتا ہے جہاں تک حقِ خالق میں تو وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، ارادہ شر شر اس لئے ہوا کہ اللہ نے اس سے منع کیا ہے اور حقِ باری تعالیٰ کے اوپر کوئی ذات نہیں جو اسے حکم دے سکے تو اس کے ارادہ کو مخلوق کے ارادہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں، نیز مرید اس چیز کے فعل کا کہ جو جب حاصل نہ ہو تو اس کا ارادہ نہ کرے تو یہ اس کے عجز وضعف کا موذن ہوگا اور باری تعالیٰ عجز وضعف کے ساتھ موصوف نہیں تو اگر وہ کافر سے ایمان کا خواہاں ہو اور وہ ایمان نہ لائے تو گویا یہ تو اس کے عجز وضعف کا موذن ہوا اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے،

ان کے بعض نے اس حدیث جس کی صحت متفق علیہ ہے، سے یہ تمسک کیا ہے، اس کا جواب وہی جو ذکر ہوا، اس آیت سے بھی احتجاج کیا: (وَلَا يَرْضىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ)[الزمر: ۷] جواب دیا گیا کہ یہ عام مخصوص ہے اس کے ساتھ جس کیلئے اللہ نے ایمان کا فیصلہ کیا ہے، اس پر عباد سے مراد فرشتے اور جن وانس کے مومنین ہیں، بعض نے جواب دیا کہ ارادہ غیرِ رضا ہے اور (ولا یرضیٰ) کا معنی ہے: (لا یشکرُہ علیهم ولا یُثِیبُھم علیه) (یعنی ان کی مساعی مشکور نہ ہوں گی اور نہ انہیں ثواب ملے گا) اس پر یہ صفتِ فعل ہے، بعض نے کہا یہاں رضا کا معنی ہے کہ اسے ان کیلئے دینِ مشروع کے بطور مرضی (یعنی پسند) نہیں کیا، بعض نے کہا رضا ارادہ سے ماوراء صفت ہے، بعض نے کہا ارادہ کا اطلاق دو چیزوں کے مقابل ہوتا ہے ایک ارادۂ تقدیر اور دوم ارادۂ رضا، دوم اول سے اخص ہے، بعض نے کہا اللہ کی جانب سے رضا ارادۂ خیر ہے جیسا کہ اس کی جانب سے سخط (یعنی عدم رضا) ارادۂ شر ہے، نووی کہتے ہیں قولہ: (فیقال له کذبت) کا معنی ہے اگر ہم تمہیں دنیا میں واپس بھیج دیں تو (بھی) تم فدیہ نہ دو کیونکہ تم سے اس سے سہل کا تقاضہ کیا تھا مگر تم نے انکار کیا اور یہ اس آیت کا ہم مفہوم ہے: (وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ)[الأنعام: ۲۸] اس کے ساتھ اس حدیث کا معنی اس آیت کے معنی کے ساتھ مجتمع ہو جاتا ہے: (لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعاً وَ مِثْلَهٗ مَعَهٗ لَافْتَدَوْا بِهٖ)[الرعد: ۱۸] کہتے ہیں حدیث سے اللہ کی نسبت (یقول) کا لفظ استعمال کرنے کا جواز ثابت ہوا بخلاف اس کے کارہین کے جنہوں نے کہا صرف (قال الله) کہنا ہی صحیح ہے، یہ شاذ اور علمائے سلف وخلف کے مخالف قول ہے احادیث اس کے ساتھ متظاہر ہیں خود قرآن میں ہے: (وَ اللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ)[الأحزاب: ۵]۔

- 6539حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي خَيْثَمَةُ عَنْ

عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَسَيُكَلِّمُهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ ثُمَّ يَنْظُرُ فَلَا يَرَى شَيْئًا قُدَّامَهُ ثُمَّ يَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَتَسْتَقْبِلُهُ النَّارُ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِيَ النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۱۷)

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6540، 6563، 7443، 7512

- 6540 قَالَ الْأَعْمَشُ حَدَّثَنِي عَمْرٌو عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اتَّقُوا النَّارَ ثُمَّ أَعْرَضَ وَأَشَاحَ ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ ثُمَّ أَعْرَضَ وَأَشَاحَ ثَلَاثًا حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6563، 7443، 7512 (سابقہ)

خیثمہ سے مراد ابن عبدالرحمن جعفی ہیں۔ (ما منکم الخ) بظاہر صحابہ کرام سے خطاب ہے مگر سب مومن ان کے ساتھ ملتحق ہیں سابقین بھی اور مقصرین بھی، ابن ابوجمرہ نے یہ اشارہ دیا۔ (إلا سیکلمه الخ) ابن ماجہ کی وکیع عن اعمش سے روایت میں ہے: (سیکلمه ربه)۔ (لیس بینه الخ) اس روایت میں جو (اس موقع پر) وہ کہے گا اس کا ذکر نہیں کیا اس کی تبیین محل بن خلیفہ عن عدی کی روایت میں ہے جس میں ہے: (ثم لیقولن له أ لَمْ أُوْتِكَ مالاً؟ فیقول بلیٰ) ترجمان کے لفظ کی تشریح بدء الوحی کی حدیثِ ہرقل میں گزری۔ (قدامه) کتاب التوحید اور مسلم کی عیسی بن یونس عن اعمش سے روایت میں ہے دائیں دیکھے گا تو وہی کچھ دیکھے گا جو اس نے اعمال آگے بھیجے اور بائیں طرف دیکھے گا تو بھی یہی، اسے ترمذی نے ابومعاویہ کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فلا یری شیئا إلا شیئا قَدَّمَهٗ) محل بن خلیفہ کی روایت میں ہے دائیں طرف دیکھے گا تو آگ دیکھے گا تو آگ نظر آئے گی اسی طرح بائیں طرف بھی، یہ مختصر ہے اور خیثمہ کی روایت کی مفسر تو وہی معتمد ہے! اس بابت ابن ہبیرہ کہتے ہیں یہاں دائیں بائیں دیکھنے کی بات بطور مثال کہی ہے (جیسے اردو محاورہ میں بھی ہے کہ جواب نہ بن پڑا تو دائیں بائیں دیکھنے لگا یا مثلا کہتے ہیں آئیں بائیں شائیں کرنے لگا) کہ انسان کی عادت ہے کہ جب کوئی مشکل مرحلہ درپیش ہو تو وہ دائیں بائیں دیکھنے لگ جاتا ہے مدد کی طلب میں، بقول ابن حجر اس کا سبب یہ ہونا بھی محتمل ہے کہ امید کرتا ہو کہ ایسا کوئی طریق ملے کہ آگ سے خلاصی پا سکے مگر تمام راستے آگ کی طرف لے جانے والے ہی پائے گا جیسے محل کی روایت میں مذکور ہوا۔

(ثم ینظر بین یدیه الخ) عیسی کی روایت میں ہے آگے نظر ڈالے گا تو آگ کو عین چہرہ کے بالمقابل پائے گا بقول ابن ہبیرہ اس کا سبب یہ ہے کہ آگ اس کے راستے میں ہوگی جس سے بچ نکلنا اس کے احاطۂ امکان میں نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک کیلئے ضروری ہوگا کہ صراط سے گزرے۔ (فمن استطاع الخ) وکیع نے اپنی روایت میں (فلیفعل) بھی مزاد کیا ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (أنْ یَقِیَ وجهَه النار ولو بشِقِّ تمرة فلیفعل) روایتِ عیسی میں ہے: (فَاتَّقُوا النارَ ولو بشق تمرة)۔ (قال الأعمش) یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ متصل ہے، مسلم نے معاویہ عن اعمش سے بھی یہی نقل کیا عیسی بن یونس نے اپنی روایت میں تبیین

کی کہ وہ قدرِ حدیث جو خیثمہ سے عمرو بن مرہ نے اعمش کیلئے مزاد کی وہ آخر میں مذکور یہ جملہ ہے: (فَمَنْ لم يَجِدْ فبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ) یہ اس سے اتم سیاق کے ساتھ محل بن خلیفہ کی روایت سے الزکاۃ میں گزر چکی ہے۔

(حدثني عمرو) یہ ابن مرہ ہیں عیسی کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔(ثم أعرض و أشاحَ) یعنی اس سے احتیاط وحذر کا اظہار کرتا ہوں بقول خلیل (أشاح بوجهه عن الشيء) یعنی اسے اس سے دور کیا، فراء کہتے ہیں مشیح محتاط، سنجیدگی سے کوئی کام کرنے والے اور اپنے خطاب میں متوجہ کو کہتے ہیں تو یہ سب معانی یہاں ممکن ہیں یا ان میں سے ایک، مفہوم یہ کہ آگ سے اس انداز میں تحذیر کی گویا آپ اسے دیکھ رہے ہیں یا اس سے بچاؤ کی نہایت تلقین کی یا اپنے خطاب میں اپنے اصحاب پر متوجہ ہوئے اس کے بعد کہ آگ کا جب ذکر کیا اس سے اعراض کیا تھا، ابن تین نے بیان کیا کہ أشاح کا معنی ہے: (صَدَّ و انْكَمَشَ)(یعنی اعراض کرنا اور سکیڑنا) بعض نے کہا اپنا چہرہ اس سے پھیرا خائف کی مانند کہ مبادا ضرر پہنچے بقول ابن حجر اول اوجہ ہے اس لئے کہ آپ کے قول (أعرض) سے یہی حاصل ہوا، ابو معاویہ کی روایت کے شروع میں ہے: (ذكر رسول الله ﷺ النار فأعرض و أشاح ثم قال اتقوا النار)۔

(ثلاثا) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (ثم قال اتقوا النار و أعرض و أشاح حتى ظننا أنه كان ينظر إليها) اسماعیلی نے بھی جریر عن اعمش سے یہی نقل کیا ابن ہبیرہ اور ابن ابی جمرہ حدیث: (إن الله يُكَلِّمُ عبادَهُ المؤمنين في الدار الآخرة بغير واسطة) کی بابت کہتے ہیں اور اس میں صدقہ کی ترغیب ہے بقول ابن ابی جمرہ اس میں اس کی قبولیت کی دلیل ہے اگر چہ قلیل ہو حدیث میں اسے کسبِ طیب کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اس میں صدقہ وغیرہ کے قلیل ہونے کو بنظرِ احتقار دیکھنے سے ترک کا بھی اشارہ ہے، اس میں اہل زہد کیلئے بھی حجت ہے جنہوں نے کہا کہ ملتفت ہالک ہے، اس امر سے اخذ کیا کہ دائیں بائیں نظر ڈالنے کا جو ذکر ہوا اس میں صورتِ التفات ہے اس لئے جب سامنے کی جہت نظر ڈالی تو آگ اس کی مستقبل تھی، اس سے یہ دلیل بھی ملی کہ اہلِ محشر سے جہنم کی آگ نہایت قریب ہوگی، بیہقی نے البعث میں مرسلِ عبد اللہ بن باباہ سے ثقات رواۃ کے ساتھ مرفوعا روایت کیا: (كأني أراكم بالكَوْم جُثي مِنْ دُون جهنم) جثی جاث کی جمع ہے جبکہ کوم سطحِ مرتفع کو کہتے ہیں جس پر نبی اکرم کی امت ہوگی جیسا کہ مسلم کی کعب بن مالک سے روایت میں ثابت ہے کہ (امت محمدیہ کے افراد) روزِ قیامت (على تلٍّ عال) (یعنی ایک اونچے ٹیلے پر) ہوں گے اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ اللہ کا بندوں سے حسی احتجاب حائل نہیں بلکہ یہ ایک معنوی امر ہے جو اس کی قدرت سے متعلق ہے یہ آپ کے اس قول کہ وہ اپنے آگے کچھ نہ دیکھ پائے گا سے ماخوذ ہے، ابن ہبیرہ کہتے ہیں کلمہ طیبہ سے یہاں مراد جو ہدایت پر دال یا ردی سے راڈہ یا دو (لڑے ہوؤں) کے درمیان صلح کرانے والا یا دو جھگڑا کرنے والوں کے مابین تصفیہ کرانے والا یا کسی مشکل کا حال یا غامض کا کاشف یا بپھرے ہوئے منتقم کا دافع اور یا کسی کے غصہ کو ٹھنڈا کرنے والا ہے۔

علامہ انور باب (من نوقش الحساب عُذِّبَ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے باب کی حدیثِ مذکور کی ترتیب کا اخلال کر دیا (یعنی گڑبڑ کر دی) حضرت عائشہ کا سوال آپ کے قول: (من حوسب الخ) پر مترتب تھا، جواب اس کے ساتھ ملتئم ہے کہ حسابِ یسیر سے مراد عرض ہے لیکن آپ کے الفاظ: (مَنْ نُوقِشَ الخ) تو ان پر سوال متجہ نہیں ہوتا اور نہ جواب، بخاری کی جلد دوم ص: ۹۶۸ مطبوع ہند میں صحیح ترتیب کے ساتھ ہے وہاں قاسم بن محمد عن عائشہ سے اس کی تخریج کی ہے۔

- 50 باب يَدْخُلُ الْجَنَّةَ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ

(ہزاروں بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے)

اس میں اشارہ ہے کہ سابقہ ترجمہ میں مشار الیہ آیت جس تقسیم کو متضمن ہے اس کے ماوراء ایک دیگر امر ہے اور یہ کہ بعض مکلفین ایسے ہیں جن کا کوئی حساب وکتاب نہ ہوگا اور بعض کا حساب یسیر جبکہ بعض کا تفصیلی اور جواب طلب حساب ہوگا۔

- 6541 حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ وَحَدَّثَنِي أَسِيدُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ حُصَيْنٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ فَأَخَذَ النَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْأُمَّةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ النَّفَرُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْعَشَرَةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْخَمْسَةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ وَحْدَهُ فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ قُلْتُ يَا جِبْرِيلُ هَؤُلَاءِ أُمَّتِي قَالَ لَا وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ قَالَ هَؤُلَاءِ أُمَّتُكَ وَهَؤُلَاءِ سَبْعُونَ أَلْفًا قُدَّامَهُمْ لَا حِسَابَ عَلَيْهِمْ وَلَا عَذَابَ قُلْتُ وَلِمَ قَالَ كَانُوا لَا يَكْتَوُونَ وَلَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَامَ إِلَيْهِ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ فَقَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ ثُمَّ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ آخَرُ قَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ

أطرافه 3410، 5705، 5752، - 6472 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

ابو الفضیل سے محمد اور حصین سے مراد ابن عبد الرحمن واسطی ہیں۔ (قال أبو عبد الله) یعنی امام بخاری (و حدثنی أسید) یہ ابن زید جمال کوفی محدثِ بغداد ہیں ابو حاتم کہتے ہیں ان میں کلام کرتے تھے اور ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے ابن معین نے ان کی بابت سخت تنقید کی ہے بخاری میں صرف اسی ایک جگہ ان کا حوالہ ہے اور وہ بھی دیگر کے ساتھ مقرون کر کے بقول ابو مسعود شائد بخاری کے ہاں یہ ثقہ ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے پاس ان کے بارہ میں ضروری معلومات نہ ہوں ان سے اس ایک سماع کردہ حدیث پر ان کی ایک جماعت نے موافقت کی ہے جن میں احمد کے ہاں شریح بن نعمان اور مسلم کے ہاں سعید بن منصور اور کئی اور، ان کی ضرورت انہیں اس لئے پڑی تا کہ بعینہ اسی سند کا تکرار نہ ہو، انہوں نے (اس روایت کیلئے) کتاب الطب کے باب (من اکتوی) میں پہلی سند نقل کی ہے پھر اس کا یہاں اعادہ کیا تو اس کے ساتھ ہشیم کے طریق کا اضافہ کر دیا یہ الطب کے باب (من لم یرق) میں بھی حصین بن بہز عن حصین بن عبد الرحمن کے طریق سے گزری ہے اسی طرح کچھ صفحات قبل شعبہ عن حصین بن عبد الرحمن کے طریق سے بھی مختصراً۔

(کنت عند سعید الخ) ابن فضیل نے حصین عن عامر شعبی عن عمران بن حصین سے اپنی روایت میں (لا رقیة إلا مِنْ عَینٍ) مزاد کیا، اس حدیثِ عمران کے مرفوع ہونے کی بابت اور سند میں موجود اختلاف کا کتاب الطب میں ذکر کر چکا ہوں اور یہ ہشیم کی

روایت میں ایک قصہ کی زیادت ہے جو حصین بن عبدالرحمٰن کیلئے سعید بن جبیر کے ساتھ واقع ہوا جس کا تعلق رقیہ سے تھا وہیں دم کرنے/ کرانے کے حکم بارے بحث گزری۔

(الأمم) پیش کے ساتھ، عبثر بن قاسم نے حصین سے ترمذی اور نسائی کے ہاں اپنی روایت میں بیان کیا ہے کہ یہ شبِ اسراء کا واقعہ ہے اس کے الفاظ ہیں: (لما أسرِیَ بالنبی ﷺ جعل یَمُرُّ بالنبیِّ و معه الواحد) (یعنی شبِ اسراء آپ کا کئی ایسے نبیوں سے گزر ہوا جن کے ساتھ صرف ایک امتی تھا) اگر یہ محفوظ ہے تو اس میں ان حضرات کے قول کیلئے قوت ہے جو تعددِ اسراء کے قائل ہیں اور یہ کہ مدنی زندگی میں بھی اس کا وقوع ہوا اور یہ مکی معراج سے ماسوا ہے، احمد اور بزار کے ہاں بسندِ صحیح مذکور ہے کہ (أکر بنا الحدیثُ عند رسول الله ﷺ ثم عُدْنَا إلیه فقال: عُرِضَتْ علَیَّ الأنبیاء اللیلة بأمَمِها فجعل یمر النبی و معه الثلاثة و النبی یمر و معه العصابة) تو یہی حدیث ذکر کی، بزار کی حدیثِ جابر میں مذکور ہے کہ ایک رات نبی اکرم نمازِ عشاء کیلئے متاخر ہوئے حتی کہ بعض اہلِ مسجد سو گئے، الحدیث! اس مسئلہ سے جو متحرر ہوا وہ یہ کہ جو معراج مدنی زندگی میں ہوا اس میں وہ واقعات پیش نہیں آئے جو مکی معراج کے اثناء پیش آئے تھے مثلاً ابوابِ سماوات کو ایک ایک کر کے کھلوانا اور ایک آسمان میں ایک نبی سے ملاقات اور ان کے ساتھ مکالمہ و مراجعت اور نہ حضرت موسیٰ سے مکالمہ و مراجعت جس کا تعلق نمازوں کی فرضیت سے تھا اور دیگر اس ضمن کے کے واقعات دراصل کثیر قضایا متکرر ہوئے اس کے ماسوا جنہیں نبی اکرم نے ملاحظہ فرمایا تو ان میں سے بعض مکہ میں اور بعض بعد از ہجرت مدینہ میں ہوئے اور اکثر حالتِ خواب میں تھے۔

(فأجد) کسرِ جیم کے ساتھ فعل مضارع کا صیغہ أنا، اس میں صورتِ حال کے تحقق کیلئے مبالغہ ہے، کشمیہنی کے ہاں (فأخذ) ہے بطور صیغہِ (هو) فعل ماضی۔ (قال النبی) نصب کے ساتھ، روایتِ کشمیہنی میں رفع کے ساتھ بطورِ فاعل ہے۔ (و النبی یمر معه العشر الخ) عین کی زیر اور شین کے سکون کے ساتھ، مستملی کے نسخہ میں کسرِ معجمہ، یائے ساکن اور پھر راء ہے، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (فجعل النبی والنبیان یمرون و معهم الرهط) عبثر نے (والشیء) کا اضافہ کیا، حصین بن نمیر کی روایت میں اس کا نحو ہے لیکن تقدیم و تاخیر کے ساتھ، سعید بن منصور کی مشار الیہ روایت میں ہے میں نے کسی نبی کو دیکھا کہ ایک جماعت ان کے ہمراہ ہے کوئی نبی ایسے کہ ساتھ میں ایک یا دو آدمی اور کوئی نبی ایسے کہ کوئی بھی ساتھ نہیں اور بعض نبی ایسے کہ پانچ ہمراہ ہیں، رہط کی تشریح حدیثِ ہرقل میں گزری، ابن مسعود کی روایت میں نبی جن کے ساتھ تین افراد، نبی جن کے ساتھ گروہ اور ایسے نبی بھی جن کے ہمراہ کوئی بھی نہیں، مذکور ہے ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ انبیاء اتباع کی تعداد کے لحاظ سے باہم متفاوت ہیں۔

(فإذا سواد کثیر الخ) حصین کی روایت میں ہے: (فرأیت سوادا کثیرا سَدَّ الأفق) سواد عکسِ بیاض، دور سے دکھائی دینے والا شخص (ہیولا) اسے یہ اشارہ دینے کیلئے کثیر کے ساتھ متصف کیا کہ مراد لفظِ جنس ہے نہ کہ واحد، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (ملأ الأفق) افق ناحیہ کو کہتے ہیں یہاں مراد آسمان کا کنارا ہے۔ (هؤلاء أمتی ؟ قال لا) حصین کی روایت میں ہے میں نے امید کی کہ یہ میری امت ہو تو کہا گیا یہ موسیٰ اپنی قوم میں ہیں احمد کی حدیثِ ابن مسعود میں ہے: (حتی مرَّ علَیَّ موسی فی کبکبة مِنْ بنی إسرائیل فأعْجَبَنِی) (یعنی حضرت موسیٰ کا گزر ہوا جو بنی اسرائیل کی بھیڑ میں تھے جن کی تعداد

نے مجھے متاثر کیا) میں نے پوچھا یہ کون ہیں کہا گیا کہ موسیٰ جن کے ساتھ بنی اسرائیل ہیں، کبکبہ فتحِ کاف کے ساتھ، اس پر پیش بھی جائز ہے لوگوں کی ایک جماعت جو ایک دوسرے کے ساتھ منضم ہوں۔

(و لکن انظر إلى الأفق الخ) سعید بن منصور کی روایت میں (عظیم) ہے، مزید یہ بھی کہ مجھے کہا گیا افق کی طرف دیکھئے دیکھا تو سوادِ عظیم ہے، کہا گیا اب دوسرے افق کی طرف بھی دیکھئے، سابقہ کا مثل، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (فإذا سواد قد ملأ الأفق فقيل لى انظرْ ههُنا و ههُنا فى آفاق السماء) ابن مسعود کی روایت میں ہے: (فإذا الأفق قد سُدَّ بوجوه الرجال) احمد کی روایت میں ہے: (فرأيت أمتى قد مَلَؤُوا السَّهلَ و الجبلَ فأعجَبَنى كثرتهم و هَيئَتُهم فقيل أ رَضِيتَ يا محمد قلت نعم أىْ رَبِّ) (یعنی اپنی امت کو دیکھا کہ سب نشیب و فراز بھر دیئے ہیں انکی کثرت و ہیئت دیکھ کر میں بہت خوش ہوا تو کہا گیا اے محمد کیا خوش ہو؟ میں نے کہا جی ہاں اے رب) اسماعیلی نے اس امر میں اشکال سمجھا ہے کہ آنجناب اپنی امت کو نہ پہچان سکے حتی کہ انہیں حضرت موسیٰ کی امت خیال کیا، کتاب الطہارۃ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ثابت ہے کہ آپ سے پوچھا گیا آپ اپنی امت کے ان افراد کو کیونکر پہچانیں گے جنہیں آپ نے دیکھا نہیں؟ تو آپ نے جواب دیا تھا: (إنهم غُرٌّ مُحَجَّلُونَ مِنْ أثر الوضوء) ایک روایت میں ہے: (سِيمَا ليست لأحدٍ غيرِهِمْ) اس کا جواب یہ دیا کہ آپ کی نظرِ مذکور دور افق میں ان کے اشخاص (ہیولوں) پر پڑے گی تو کثرت کے سبب ان کی تمییز و پہچان حاصل نہ ہو سکے گی، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اس کا وقوع تب ہوگا جب وہ حوض پر وارد ہوں گے۔

(هؤلاء أمتك وهؤلاء الخ) سعید بن منصور کی روایت میں (قدامهم) کی بجائے (معهم) ہے، حصین کی روایت میں ہے: (و مع هؤلاء) اسی طرح ابن مسعود کی روایت میں بھی، یہ معنوی معیت مراد ہے کیونکہ یہ مذکور ستر ہزار آپ کی امت کے افراد میں سے ہیں لیکن یہ ان میں شامل نہ تھے جن کی جھلک آپ کو اس وقت دکھائی گئی تو تکثیرِ امت میں ستر ہزار کے اضافہ کے ساتھ زیادت مراد تھی، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (و يدخل الجنة مِنْ هؤلاء سبعون ألفا بغير حساب)، عبثر بن قاسم کی روایت میں ہے: (هؤلاء أمتك و من هؤلاء مِنْ أمتك سبعون ألفا) هؤلاء کے ساتھ اشارہ امت کی طرف ہے نہ کہ خصوصیت سے ان کی طرف جو آپ پر معروض ہوئے، یہ بھی محتمل ہے کہ (مع) بمعنی (من) ہو، اس سے روایات باہم مؤتلف ہو جائیں گی۔

(قلت و لم) لام کی زیر اور فتحِ میم کے ساتھ، اس کا اِسکان بھی جائز ہے، سعید بن منصور اور شریح عن ہشیم کی روایت میں ہے پھر نبی اکرم اٹھ کھڑے ہوئے اور گھر تشریف لے گئے تو صحابہ ان کی بابت قیاس آرائی کرنے لگے تو بعض نے کہا شائد یہ آپ کے صحابہ ہوں بعض نے کہا شائد وہ جو اسلام میں ہی پیدا ہوئے اور شرک نہ کیا کئی اور امور بھی ذکر کئے گئے تو نبی اکرم باہر تشریف لائے لوگوں نے یہ باتیں گوشگزار کیں تو فرمایا: (هم الذين الخ) عبثر کی روایت میں ہے آپ گھر داخل ہوئے، نہ لوگوں نے (اس بابت) آپ سے سوال کیا اور نہ خود آپ نے وضاحت کی (یعنی شروع میں) باقی اسی جیسا ہے، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (فأفاضَ القوم فقالوا نحن الذين آمَنَّا بالله و اتَّبَعْنا الرسول فنحن هم أوْ أولادِنا) (یعنی صحابہ اس بحث میں پڑے کہ یہ

کون ہیں؟ لوگوں نے کہا ہم وہ ہیں جو اللہ پہ ایمان لائے اور رسول کی اتباع کی ہے تو یہ ہم اور ہماری اولا دیں ہیں) جو اسلام کی حالت میں ہی پیدا ہوئے کہ ہماری ولادت تو عہدِ جاہلیت میں ہوئی ہے تو نبی اکرم کو یہ باتیں پہنچیں تو یہ فرمایا، حصین کی روایت میں ہے: (فقالوا أمَّا نحن فوُلِدْنَا في الشرك ولكِنَّنا آمَنَّا بالله و برسولِهِ و لكِن هؤلاء هم أبناؤنا) حدیثِ جابر میں ہے کہ بعض نے کہا یہ شہداء ہوں گے، ان کی ایک روایت میں ہے: (مَنْ رَقَّ قَلْبُه للإسلام)(یعنی جس کا دل اسلام کیلئے موم ہوا)۔

(كانو لا يكتوون الخ) ابن عباس کی روایت کے اکثر طرق ان چار کے ذکر پر متفق ہیں اگر چہ بعض میں کچھ تقدیم و تاخیر ہے اسی طرح مسلم کی حدیثِ عمران بن حصین بھی، ایک طریق میں: (ولا يتطيرون) ساقط ہے مسلم کی سعید بن منصور سے روایت میں (ولا يكتوون) کی بجائے (ولا يرقون) ہے، الشیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے اس روایت کا انکار کیا اور دعوی کیا کہ یہ اس کے راوی کی غلطی ہے، اس امر کے ساتھ اعتلال کیا کہ دم کرنے والا تو (يحسن إلى الذي يرقيه)(ایک طرح سے اس کے ساتھ احسان کرتا ہے جسے وہ دم کرتا ہے) پھر اس کا ترکِ مطلوب کیونکر ہوسکتا ہے؟ پھر منقول ہے کہ حضرت جبریل نے نبی اکرم کو اور آپ نے صحابہ کرام کو دم کیا اور اس کی انہیں اجازت بھی دی اور فرمایا جو اپنے بھائی کو کوئی نفع پہنچا سکتا ہے وہ ضرور ایسا کرے اور نفع مطلوب ہے، کہتے ہیں جو مسترقی (یعنی دم کرانے والا) ہے وہ اپنے غیر سے سوال کرتا اور اس سے نفع کی امید رکھتا ہے اور کمالِ توکل اس کے منافی ہے

بقول ان کے دراصل مراد ان ستر ہزار (بلا حساب جنت میں جانے والوں) کا کمالِ توکل کے ساتھ وصف ہے کہ وہ غیر سے اس امر کے طالب نہیں ہوتے کہ انہیں دم کریں یا کی کریں اور نہ وہ کسی شیٔ سے تطیر کرتے ہیں، دیگر علماء نے جواب دیا کہ ثقہ کی زیادت مقبول ہے اور سعید بن عمرو حافظ ہیں بخاری اور مسلم کے ہاں معتمد ہیں مسلم نے ان کی اس روایت پر اعتماد کیا ہے اور تصحیح زیادت کے امکان کے باوصف راوی کی تغلیط کرنا مناسب نہیں، جس معنی نے انہیں راوی کی تغلیط پر اکسایا وہ مسترقی میں موجود ہے اس لئے کہ ان کے ہاں علت یہ ہے کہ کامل التوکل شخص غیر سے دم کا طالب نہیں ہوتا یہی بات اس کے لئے تب بھی کہی جائے گی کہ جو اس کا غیر اس کے ساتھ کرتا ہے اس کی تاثیر ہونا اس کے تمامِ توکل کے باوصف مشکل ہے، حضرت جبریل سے اس کے وقوع میں مدعا پر دلالت نہیں ملتی اور نہ فعلِ نبوی میں کیونکہ آپ تو مقامِ تشریع پر فائز تھے اور تبیینِ احکام آپ کی ذمہ داری تھی،

یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ ان مذکورین نے رقی و استرقاء (یعنی دم کرنے/کرانے) کا ترک حسماً للمادہ کیا (یعنی جڑ ہی کاٹ دینا تا کہ آگے چل کر بھی کسی قسم کی مفسدت پیدا نہ ہو) کیونکہ اس کا فاعل اس بات سے مامون نہیں کہ اپنا آپ اسے سونپ دے وگرنہ دم فی ذاتہ ممنوع نہیں صرف وہ ممنوع ہے جو شرک ہو یا اس کا احتمال ہو تبھی آنجناب نے صحابہ کرام کو تلقین فرمائی تھی کہ اپنے دم (کے الفاظ) مجھ پر پیش کرو اور (فرمایا) دم میں حرج نہیں اگر اس میں شرک نہ ہو تو اس میں علتِ نہی کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ کتاب الطب میں اس کی واضح تقریر گزری، قرطبی کسی سے ناقل ہیں کہ دم اور کی کا استعمال توکل میں قادح (یعنی اسے عیب دار کرنے والی) ہے بخلاف باقی انواعِ طب کے، دونوں قسموں کے مابین اس طرح سے تفرقہ کیا کہ ان دونوں میں برء (یعنی فائدہ و شفا کا حصول) موہوم امر ہے جبکہ ان کے ماسوا میں عموماً محقق ہے جیسے اکل و شرب، تو یہ قادح نہیں قرطبی کے بقول یہ دو اعتبار سے فاسد ہے ایک یہ کہ اکثر ابوابِ طب موہوم ہیں دوم یہ کہ اسمائے ربانی کے ساتھ دم کرنا/کرانا اللہ پر توکل کرنے اور اس کی طرف ملتجی ہونے، اس کے ثواب میں رغبت

اور اس کے اسماء کے ساتھ تبرک حاصل کرنے کے مترادف ہے اگر یہ قادح فی التوکل ہوتا تو پھر دعا کرنا بھی ہوتا کہ ذکر و دعاء کے درمیان کوئی فرق نہیں، نبی اکرم نے دم کیا ہے اور آپ کو دم کیا بھی گیا اسی طرح سلف وخلف نے بھی تو اگر یہ ان ستر ہزار میں شامل ہونے کے مانع ہوتا یا توکل کے برخلاف ہوتا تو ان سے اس کا وقوع نہ ہوتا جبکہ دم کرنے/کرانے والوں میں کئی اعظم اور افاضل تھے! تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے اپنی اس کلام کی بناء اس امر پر رکھی ہے کہ یہ مذکورہ ستر ہزار لوگ دوسروں سے رتبہ میں مطلقا اعلیٰ ہیں، مگر ایسا نہیں آگے اس کی تبیین کروں گا

موازنۃ الاعمال میں ابو طالب بن عطیہ نے مجوز کیا کہ یہ ستر ہزار وہ ہیں جن کا ذکر اس آیت میں ہوا ہے: (وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ)[الواقعة : ۱۰۔۱۱] تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ منجملہ ان سابقین کے ہیں تب تو مسلّم وگرنہ نہیں، احمد نے۔ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، حضرت رفاعہ جہنی سے روایت نقل کی کہ ہم نبی اکرم کے ساتھ آئے، ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے: (وَعَدَنِي ربی أَنْ يُدْخِلَ الجنةَ مِنْ أمتي سبعين ألفا بغير حساب)(یعنی مجھ سے میرے رب نے وعدہ کیا ہے کہ وہ میری امت سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں داخل کرے گا) اور فرمایا مجھے امید ہے کہ وہ اس میں داخل ہوں گے: (حتى تَبَوَّؤُوا أنتم و مَنْ صَلَحَ مِنْ أزواجكم و ذرياتكم مَسَاكِنَ فى الجنة) تو یہ دال ہے کہ ان کا بغیر حساب دخولِ جنت کا یہ امتیاز ان کے دیگر سے افضل ہونے کو مستلزم نہیں بلکہ حساب لئے گئے لوگوں میں سے کئی ایسے ہو سکتے ہیں جو ان سے افضل ہوں، آگے ام قیس بنت محصن کی حدیث میں ذکر ہوگا کہ یہ ستر ہزار لوگ مدینہ کے قبرستان بقیع سے محشور ہوں گے، یہ ایک اور خصوصیت ہوئی۔

(ولا يتطيرون) طیرة (یعنی نحوست پکڑنے) کا بیان کتاب الطب میں گزرا مراد یہ کہ ایامِ جاہلیت کی مانند تشاؤم (یعنی نحوست) نہیں پکڑتے۔ (و على ربهم يتوكلون) محتمل ہے کہ یہ جملہ ماسبق ترکِ استرقاء، اکتواء اور طیرہ کی تفسیر ہو یا یہ عام بعد الخاص کی قبیل سے ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک صفت توکل سے صفتِ خاصہ ہے اور یہ اس سے اعم ہے، قرطبی وغیرہ کہتے ہیں صوفیہ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ اسمِ توکل کا وہی حقدار ہے جس کے دل میں کسی غیر اللہ کا خوف نہ ہو حتی کہ اگر (مثلا) شیر اس پر حملہ کر دے تو قطعاً پریشان نہ ہو یہاں تک کہ طلبِ رزق کی کوئی کوشش نہ کرے کیونکہ اس کا ذمہ تو اللہ نے لیا ہوا ہے، جمہور نے اس کا انکار کیا اور کہا توکل کا حصول اس طرح سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وعدوں پر اعتماد کرے اور یقین رکھے کہ اس کی قضاء امرِ واقع ہے، طلبِ رزق کے ضمن میں اتباعِ سنت کا تارک نہ ہو اسی طرح دشمن وغیرہ سے بچاؤ کے اسباب اختیار اور مہیا کرنا اور دروازہ بند کر کے سونا وغیرہ (اس کے منافی نہیں) ہاں یہ ہے کہ ان اسباب کے اختیار کرنے پر مطمئن نہیں ہو جاتا بلکہ عقیدہ رکھتا ہے کہ یہ بذاتہا نفع کے جالب اور ضرر کے دافع نہیں بلکہ سبب اور مسبب (دراصل) اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور سب کچھ اس کی مشیت سے ہے،

کسی سے رکون الی السبب (یعنی سببِ ظاہری کی طرف میلان) کا وقوع ہو تو یہ اس کے متوکل ہونے کیلئے قادح ہے مگر اس کے باوجود دو قسم کے لوگ ہیں: واصل اور سالک تو اول واصل کی صفت ہے، یہ وہ جو اسباب کی طرف التفات نہیں کرتا اگرچہ انہیں اختیار کرتا ہو، جہاں تک سالک ہے تو کبھی اس کے لئے سبب کی طرف التفات بھی واقع ہو جاتا ہے مگر اپنے نفس سے وہ طرقِ علمیہ اور

اذواقِ حالیہ کے ساتھ اسے دور کرتا ہے تا آنکہ مقامِ واصل پر فائز ہو جاتا ہے، ابو قاسم قشیری لکھتے ہیں توکل کا محل دل ہے جہاں تک ظاہری حرکت تو یہ اس کے منافی نہیں اگر بندے کو یہ تحقق ہو کہ سب کچھ اللہ کی جانب سے ہے اگر کوئی شیٔ میسر ہے تو اسی کی تیسیر سے اور اگر متعسر ہے تو یہ بھی اس کی تقدیر سے ہے، مشروعیتِ اکتساب کی ادلہ میں سے کتاب البیوع میں گزری حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع یہ حدیث: (أفضل ما أكل الرجل مِنْ كَسْبه وكان داؤد يأكل مِنْ كسبه)(یعنی کسی نے اپنے کسب سے افضل نہیں کھایا اور اللہ کے نبی حضرت داؤد اپنے کسب سے [یعنی خود کما کر] کھاتے تھے) اور اللہ نے (ان کی بابت) فرمایا ہے: (وَ عَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوْسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ)[الأنبياء: ۸۰] اور فرمایا: (خُذُوا حِذْرَكُمْ)[النساء: ۱۱۲] جہاں تک کسی قائل کا یہ قول: (كيف تطلب ما لا تعرف مكانه) (کہ کیسے تم طالب ہو اس کے جس کے مکان کے تم عارف نہیں) تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مامور بہ سبب کا فاعل ہے اور اللہ پر اس کا توکل ہے ان امور میں جو اس کی قدرت سے خارج ہیں تو مثلاً وہ زمین کو پھاڑتا (یعنی ہل چلاتا) اور اس میں بیج ڈالتا ہے پھر اس کے اگنے کے ضمن میں اللہ پر ہی اس کا بھروسہ ہے اسی طرح اگر دوکانداری کرتا ہے تو گاہکوں کی اس کی طرف التفات کرنے میں اس کا بھروسہ اللہ ہی پر ہے کہ وہ ان کے دل اس کی طرف راغب کرے گا بلکہ بعض اوقات تو تکسّب (یعنی کمانے کیلئے کوئی پیشہ اختیار کرنا) واجب ہو جاتا ہے مثلاً اس صورت میں کہ وہ قادر علی التکسب ہے اور اس کے اہل وعیال ہیں جن کے نفقہ کی ذمہ داری اس پر ہے تو اگر اس کا ترک کرے گا تو عاصی کہلائے گا۔

کرمانی ان مذکورہ صفات کے ضمن میں مسلکِ تاویل کے سالک ہوئے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں (لا يكتوون) کا معنی ہے کہ بلاضرورت اس کا استعمال نہیں کرتے (یعنی اس احتیاط سے کہ کہیں مستقبل میں بیمار نہ پڑ جائیں، گویا دورانِ مرض اکتواء کی نفی نہیں) ساتھ میں یہ اعتقاد بھی کہ شفاء من جانب اللہ ہے نہ کہ مجرد کی سے، اسی طرح (لا يسترقون) کا مطلب ہے کہ ایسا دم نہیں کرتے/ کراتے جو قرآن یا صحیح حدیث میں مذکور نہیں جیسے ایامِ جاہلیت کے دم جھاڑے اور ایسے جن کی بابت خدشہ ہو کہ شرک ہوگا، لکھتے ہیں (ولا يتطيرون) کا معنی یہ ہے کہ وہ کسی شیٔ سے نحوست نہیں پکڑتے گویا مراد یہ کہ اپنے عقائد میں اعمالِ جاہلیت کے تارک ہوئے ہیں، کہتے ہیں اگر کہا جائے کہ اس کے ساتھ متصف تو اس مذکورہ تعداد سے بہت زیادہ ہیں تو اس عدد میں وجہِ حصر کیا ہوگی؟ اس کا جواب دیا کہ محتمل ہے کہ اس سے مراد تکثیر ہو نہ کہ خصوصیت کے ساتھ ہی یہی تعداد

بقول ابن حجر بظاہر یہ مذکورہ تعداد اپنے ظاہر پر ہے، باب کی دوسری حدیثِ ابو ہریرہ میں ان کا وصف یہ مذکور ہوا کہ ان کے چہرے اس طرح چمکتے ہوں گے جیسے چودھویں کا چاند ہوتا ہے بدء الخلق میں عبدالرحمٰن بن ابوعمرہ عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً گزرا کہ اول گروہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ صورتِ قمر پر ہوں گے اور جو ان کے پیچھے آئیں گے وہ آسمان کے سب سے تابندہ ستارے کی مانند، اسے مسلم نے کئی طرق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ان میں یونس اور ہمام عنہ کا طریق جس میں (على صورة القمر) ہے، ان کی حدیثِ جابر میں ہے: (فَتَنْجُوا أَوَّلُ زُمْرَةٍ وجوهُهُم كالقمر ليلة البدر سبعون ألفا لا يُحَاسَبُوْن) (یعنی پہلا گروہ جو نجات پائے گا ان کے چہرے ماہِ کامل کی مانند چمکتے ہوں گے یہ ستر ہزار جو بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے) کئی دیگر احادیث میں ہے کہ ان ستر ہزار کے ساتھ کئی دیگر بھی ہوں گے، احمد کی اور البعث میں سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ سے روایت

میں ہے کہ میں نے اپنے رب سے سوال کیا تو اس نے مجھ سے وعدہ کیا کہ (أن يدخل الجنة من أمتي الخ) تو سعید بن مسیب عن ابی ہریرہ یعنی باب ہذا کی دوسری حدیث کی طرح سیاق ذکر کیا اور مزید یہ بھی: (فَاسْتَزَدْتُ رَبِّي فزادَنِي مع كُلِّ ألفٍ سبعين ألفا) (یعنی میں اللہ تعالی سے طلبِ مزید کرتا رہا حتی کہ اس نے ہر ہزار کے ساتھ مزید ستر ہزار کر دئے) اس کی سند جید ہے

اس باب میں طبرانی کے ہاں ابو ایوب، احمد کے ہاں حضرت حذیفہ، بزار کی حضرت انس اور ابن ابو عاصم کے ہاں حضرت ثوبان سے روایات ہیں تو یہ سب طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں، کئی اور احادیث میں اس سے بھی اکثر تعداد مذکور ہے چنانچہ ترمذی اور حسن قرار دیا، طبرانی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت ابوامامہ سے مرفوعا روایت کیا کہ میرے رب نے مجھ سے وعدہ کیا کہ میری امت میں سے ستر ہزار اور ہر ہزار کے ساتھ مزید ستر ہزار لوگ بغیر حساب وعذاب جنت میں داخل کرے گا اور میرے رب کی حَثَیات (یعنی کف بھر کر) میں سے تین حثیات بھی، صحیح ابن حبان میں اور طبرانی کے ہاں جید سند کے ساتھ عتبہ بن عبد سے اس کا نحو ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم يشفع كُل ألف في سبعين ألفا ثم يَحْثِي ربي ثلاث حثيات بِكَفَّيْهِ) (یعنی پھر ہر ہزار مزید ستر ہزار کی سفارش کریں گے پھر اللہ تعالی اپنی دونوں کف سے تین دفعہ بھرے گا) اس میں ہے یہ سن کر حضرت عمر نے نعرہ تکبیر بلند کیا تو نبی اکرمؐ نے فرمایا بے شک ان ستر ہزار لوگوں کی اللہ تعالی ان کے آباء، امہات اور خاندان کی بابت سفارش قبول فرمائے گا اور مجھے امید ہے کہ میری عام امت (اللہ تعالی کی) حثیات میں ہوا سے حافظ ضیاء نے تخریج کر کے لکھا مجھے اس روایت کی کوئی علت معلوم نہیں بقول ابن حجر ایک علت ہے اور وہ اس کی سند میں اختلاف کا وجود تو طبرانی نے ابو سلام کی روایت سے اسے نقل کرتے ہوئے (حدثني عامر بن زيد أنه سمع عتبة) پھر ابو سلام ہی کے طریق سے کہا: (حدثني عبدالله بن عامر أن قيس بن حارث حدثه أن أبا سعيد الأنصاري حدثه) تو یہی حدیث ذکر کی اور یہ زیادت بھی کہ میں نے ابو سعید سے کہا کیا آپ نے نبی اکرم سے یہ سنا؟ کہا ہاں، کہا آنجناب نے فرمایا: (و ذلك يَسْتَوْفِي مُهاجري أمتي و يوفي الله بقيتهم مِنْ أعرابنا) (یعنی میری امت کے سب مہاجر اس میں شامل ہوں گے بقیہ دیگر میں سے پورے کئے جائیں گے) ابن ابو عاصم کی ایک روایت میں ہے کہ ابو سعید نے کہا تو ہم نے نبی اکرم کے پاس حساب کیا تو (فبلغ أربعة آلاف ألف و تسع مائة ألف) (یعنی انچاس لاکھ) یعنی حثیات کے علاوہ، احمد اور طبرانی کے ہاں حضرت ابو ایوب سے حدیثِ عتبہ بن عبد کا نحو ہے اور مزید یہ بھی: (و الخبيئة عند ربي) (یعنی اللہ کے پاس جا کر اپنی یہ موعودہ دعا کروں گا) ایک اور طریق میں اس تعداد سے بڑھ کر ہے جو ابو سعید انماری نے ذکر کی تو احمد اور ابو یعلی کی جناب صدیق اکبر سے روایت میں اس کا نحو ہے ان الفاظ کے ساتھ: (أعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا) (یعنی ان ستر ہزار میں سے ہر ایک کے ساتھ مزید ستر ہزار عطا کئے) اس کی سند میں دو راوی ایسے کہ ایک ضعیف الحافظہ اور دوسرا غیر مسمیٰ ہے، بیہقی نے البعث میں عمرو بن حزم سے اس کا مثل نقل کیا اس میں بھی ایک ضعیف راوی ہے اس کے سیاقِ متن میں بھی اختلاف ہے، بزار کی حضرت انس سے اس کے نحو روایت بھی ضعیف ہے، کلاباذی کے ہاں معانی الاخبار میں کمزور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ ایک روز میں نے نبی اکرم کو گم پایا میں نے جستجو کی تو آپ بالا خانے میں نوافل میں مشغول تھے، مجھے سر مبارک پر تین انوار دکھائی دئے جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا تم نے انوار دیکھے؟ عرض کی جی ہاں! فرمایا میرے رب کے

ہاں سے ایک آنے والا آیا جس نے مجھے بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ میری امت سے ستر ہزار کو بغیر حساب و عذاب کے جنت میں داخل کرے گا پھر آیا اور بشارت دی کہ میری امت میں سے ان ستر ہزار کے ہر شخص کے عوض مزید ستر ہزار افراد بغیر حساب و عذاب داخلِ جنت کرے گا، میں نے کہا اے رب میری امت کی (شائد) تعداد اتنی نہ ہوگی؟ فرمایا: (أكملهم لك مِنَ الأعراب ممن لا يصوم و يصلي) (یعنی ان اعراب میں سے یہ تعداد پوری کروں گا جو نماز روزہ نہیں کرتے)

کلاباذی کہتے ہیں اولاً امت سے مراد امتِ اجابت ہے اور آخراً امت سے مراد امتِ اتباع کہ آپ کی امت تین اقسام پر ہے ان میں سے ایک قسم دیگر سے اخص: امتِ اتباع پھر امتِ اجابت پھر امتِ دعوت تو اول اہلِ عمل صالح ہیں دوسری قسم عامۃ المسلمین اور تیسری قسم ان کے ماسوا جن کی طرف آپ مبعوث کئے گئے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ سابق الذکر تعداد سے قدر زائد جو ہے وہ حثیات کی مقدار ہے، احمد کے ہاں قتادہ عن نضر بن انس أو غیرہ عن انس سے مرفوعا مروی ہے بے شک اللہ نے مجھ سے وعدہ کیا کہ میری امت میں سے (أربعمائة ألف) (یعنی چار لاکھ) جنت میں داخل کرے گا تو حضرت ابو بکر کہنے لگے: (زِدْنا يا رسول الله) (یا رسول اللہ مزید عطا کیجئے) فرمایا: (هكذا و جَمَعَ كفيه) (یعنی اس طرح اور دونوں کف جمع کئے) وہ پھر بولے: (زِدْنَا) تو کہا: (وهكذا) تو عمر نے کہا: (حسبك) بے شک اللہ اگر چاہے تو اپنی ساری خلق کو ایک کف میں لے کر جنت میں داخل کر دے اس پر آپ نے فرمایا عمر نے درست کہا اس کی سند جید ہے مگر سند میں قتادہ پر کثیر اختلاف ہے

(فقام إليه عكاشة) کاف پر تشدید ہے تخفیف بھی جائز ہے کہا جاتا ہے: (عكش الشعر) إذا التوىٰ (یعنی مڑے تڑے بالوں والے، نیم گھنگھریالے) یہ قرطبی نے ذکر کیا سہیلی کے بقول یہ (عكش القوم إذا حمل عليهم) سے ہے (یعنی قوم پہ حملہ ہو) کہا گیا عکاشہ تخفیف (یعنی کاف کی) کے ساتھ مکڑی ہے، چیونٹی کے گھروندے کو بھی کہا جاتا ہے، محصن کسرِ میم، سکونِ حاء اور فتحِ صاد کے ساتھ ابن حُرثان، بنی اسد بن خزیمہ اور بنی امیہ کے حلفاء میں سے تھے سابقین میں سے ہیں نہایت خوبصورت تھے کنیت ابو محصن تھی ہجرت کی اور بدر میں حاضر ہوئے، ابن اسحاق لکھتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی کہ نبی اکرم نے فرمایا یا عربوں کا بہترین گھڑ سوار عکاشہ ہے، لکھتے ہیں بدر میں اتنا سخت لڑے کہ تلوار ہاتھ میں ٹوٹ گئی تو نبی اکرم نے ایک لاٹھی دی اور فرمایا اس کے ساتھ لڑو تو وہ ان کے ہاتھ میں نہایت مضبوط اور سفید لمبی تلوار بن گئی فتح ہونے تک لڑتے رہے تو یہ تلوار انہی کے پاس رہی حتی کہ سن بارہ ہجری میں حضرت خالد کے ہمراہ اہلِ ارتداد سے جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔

(فقال ادع الله الخ) آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی اس کا مثل ہے بیہقی کے ہاں محمد بن زیاد عنہ کے طریق سے ہے۔ مسلم نے صرف سند ذکر کی، کہ آپ نے دعا فرمائی، حصین بن نمیر اور محمد بن فضیل کی روایت میں ہے کہ کہنے لگے کیا میں انہی میں سے ہوں یا رسول اللہ؟ فرمایا ہاں، تطبیق یہ ہوگی کہ اولا دعا کی درخواست کی تو آپ نے دعا کی پھر پوچھا کیا دعا قبول ہوگئی؟ فرمایا ہاں۔ (ثم قام إليه رجل آخر) اس بابت اختلاف ہے کہ اس شخص نے دعا کی درخواست کی تھی یا فقط پوچھا تھا کہ آیا میں بھی انہی میں سے ہوں، آمدہ روایتِ ابو ہریرہ میں ہے کہ انصار سے ان کا تعلق تھا ایک کمزور طریق کے ساتھ وارد ہے کہ یہ سعد بن عبادہ تھے اسے خطیب نے المبہمات میں ابو حذیفہ اسحاق بن بشر بخاری جو ضعفاء میں سے ہیں کے دو طرق سے مجاہد سے نقل کیا کہ جب نبی اکرم غزوہ بنی

مصطلق سے واپس آئے ، ایک طویل قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا اہلِ جنت کی ایک سو بیس قطاریں ہوں گی ان میں سے اسی قطاریں میری امت اور چالیس دیگر سب امم کی ہیں اور ان میں میرے لئے ستر ہزار ایسے بندے ہیں جو بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے ، کہا گیا وہ کون ہیں ؟ تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ (حضرت عکاشہ کی درخواست پر یوں دعا) فرمائی : (اللھم اجعل عکاشة منھم) کہتے ہیں وہ بعد ازاں شہید ہوئے پھر سعد بن عبادہ انصاری کھڑے ہوئے اور عرض کی یا رسول اللہ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی ان میں سے کرے ، یہ ضعیف و مرسل ہونے کے ساتھ ساتھ حضرت سعد بن عبادہ کی جلالتِ قدر کی جہت سے مستبعد بھی ہے ، اگر محفوظ ہے تو شائد یہ کوئی اور سعد بن عبادہ ہوں گے نہ کہ وہ جو خزرج کے سردار تھے صحابہ میں اسی نام و نسب کے ایک اور صحابی بھی تھے جن سے مسندِ بقی بن مخلد میں ایک حدیث بھی مروی ہے ، ایک صحابی سعد بن عمارہ نام کے بھی ہیں ممکن ہے یہاں یہ مراد ہوں اور میم میں تحریف ہوگئی ہو۔

(سبقك بھا عكاشة) جمہور رواۃ اس عبارت پر متفق ہیں ماسوائے جو ابن ابی شیبہ ، بزار اور ابویعلی کے ہاں حضرت ابو سعید کی حدیث میں واقع ہوا ان کے ہاں زیادت ہے کہ ایک اور کھڑا ہوا اور عرض کی اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی ان میں سے کرے ، آخر میں یہ الفاظ ہیں : (سبقك بھا عكاشة و صاحبه أما لو قلتم لقلت و لو قلت لَوَجَبَتْ) اس کی سند میں عطیہ ہیں جو ضعیف راوی ہیں ، آپ کے قول : (سبقك بھا الخ) کی حکمت بارے علماء کے مختلف اجوبہ ہیں ابن جوزی نے کشف المشکل میں ابو زاہد سے نقل کیا کہ انہوں نے ابوعباس احمد بن یحیی المعروف بثعلب سے اس بارے سوال کیا تو کہا وہ منافق شخص تھا یہی دارقطنی نے قاضی ابوعباس برتی سے نقل کیا کہ وہ دوسرا شخص منافق تھا اور آپ کی عادتِ مبارکہ تھی کہ کسی چیز بارے سوال نہ کئے جاتے مگر عطا کر دیتے تو اسے یہ جواب دیا ، ابن عبدالبر نے بعض اہلِ علم سے قولِ ثعلب کی مانند نقل کیا ہے ابن ناصر کہتے ہیں ثعلب کا قول مجاہد کی روایت سے اولی ہے کیونکہ اس کی تو سند ہی کمزور ہے سہیلی نے قولِ ثعلب کو مسند بزار میں ایک اور طریق کے ساتھ مذکور روایتِ ابو ہریرہ کی بناء پر مستبعد قرار دیا جس میں ہے : (فقام رجلٌ مِنْ خِيَار المهاجرين) اس کی سند بھی ضعیف ہے پھر یہ روایتِ صحیح کہ وہ انصاری تھے ، کے بھی مخالف ہے ،

ابن بطال لکھتے ہیں آپ کے قول : (سبقك) کا مطلب ہے کہ ان صفات کے حصول میں عکاشہ تم سے سبقت (یعنی بازی) لے گئے ہیں یعنی توکل اور عدمِ تطیر وغیرہ مذکورہ صفات ! اور حسنِ ادب اور تلطف کے طور پر (لستَ منھم أو لست علی أخلاقھم) جیسی بات نہیں کہی ، ابن جوزی کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ اول (یعنی حضرت عکاشہ) نے صدقِ دل سے یہ بات کہی جسے شرفِ قبولیت حاصل ہوا دوسرے کی بابت محتمل ہے کہ آپ کے پیشِ نظر حسمِ مادہ ہو یعنی اگر ان سے بھی عکاشہ کی مانند فرما دیتے تو اس قسم کا مطالبہ کرنے والوں کی لائن لگ جاتی تو یہ باب بند کرنے کے لئے یہ حکیمانہ انداز اختیار فرمایا کیونکہ ہر کوئی تو اس کا اہل نہ تھا ، قرطبی اس بارے رقمطراز ہیں کہ ثانی شخص کے وہ احوال و اطوار نہ تھے جو عکاشہ کے تھے اس لئے ان کی درخواست میں یہ کہا وگرنہ تمام حاضرین یہی مطالبہ کرتے اور ایک تسلسل چل پڑتا تو یہ کہہ کر سدِ باب کر دیا ، یہ انہیں منافق قرار دینے والوں کے قول سے دو وجہ سے اولی ہے ایک یہ کہ صحابہ میں اصل عدم نفاق ہے نقلِ صحیح کی بناء پر ہی اس کے مخالف بات تسلیم کی جائے گی ، دوم یہ کہ اکثر اس قسم

کا مطالبہ قصدِ صحیح اور تصدیقِ رسول پر یقین کی صورت میں ہی صادر ہوتا ہے منافق سے اس کا صدور کیونکر صحیح ہو؟ ابن تیمیہ کا بھی یہی میلان ہے، نووی نے اس امر کو درست قرار دیا کہ نبی اکرم کو بذریعہ وحی معلوم کرادیا گیا ہوگا کہ عکاشہ کا مطالبہ (اللہ کی بارگاہ میں) قبول ہوگیا ہے دوسرے کے حق میں یہ واقع نہ ہوا، سہیلی کہتے ہیں اس بابت میری رائے یہ ہے کہ عکاشہ نے جب یہ درخواست کی تو وہ قبولیت کی کوئی گھڑی تھی اور اتفاق سے دوسرے صحابی نے جب وہی مطالبہ کیا تو وہ ساعت ختم ہو چکی تھی اس کی تبیین حدیثِ ابوسعید کے یہ الفاظ کرتے ہیں کہ پھر ایک ساعت لوگ بیٹھے باتیں کرتے رہے، ابن اسحاق کی روایت میں (سبقك بها عكاشة) کے بعد یہ جملہ بھی ہے: (و بردت الدعوة) (لفظی معنی: دعا ب ٹھنڈی ہوگئی) أي انقضى وقتها) (یعنی اس کا وقت نکل گیا) بقول ابن حجر ان ائمہ کی کلام سے ہمیں پانچ جواب حاصل ہوئے، کہتے ہیں پھر مجھے ثعلب اور ان کے موافقین کے قول کا مستند ملا ہے اسے طبرانی نے اور محمد بن سنجر نے اپنی مسند میں اور عمر بن شبہ نے اخبار المدینۃ میں نافع مولی حمنہ عن ام قیس بنت محصن جو حضرت عکاشہ کی بہن تھیں، کے طریق سے نقل کیا کہ وہ نبی اکرم کے ہمراہ بقیع کی طرف گئیں تو فرمایا اس قبرستان سے ستر ہزار ایسے افراد اٹھائے جائیں گے جو بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے ان کے چہرے چودھویں کے چاند کی مانند ہوں گے تو ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کی اور میں؟ فرمایا اور تم، ایک اور کھڑا ہوا اور کہا میں؟ فرمایا عکاشہ تم سے سبقت لے گئے، راوی کہتے ہیں میں نے ان سے کہا دوسرے کو وہی جواب کیوں نہ دیا؟ کہتے ہیں میرا خیال ہے وہ منافق تھا تو اگر یہی روایت اس دوسرے شخص کو منافق قرار دینے والوں کی اصل ہے تو (اس کے باوجود) دیگر کی تاویل کو رد نہ کیا جائے گا کیونکہ ظن کا لفظ استعمال کیا ہے۔

- 6542 حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي زُمْرَةٌ هُمْ سَبْعُونَ أَلْفًا تُضِيءُ وُجُوهُهُمْ إِضَاءَةَ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ الأَسَدِيُّ يَرْفَعُ نَمِرَةً عَلَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ .ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ سَبَقَكَ عُكَّاشَةُ

طرفه - 5811 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص: ۴۷۴)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں اسے مسلم نے عبداللہ بن وہب عن یونس سے تخریج کیا لیکن اس کے شیخِ بخاری معاذ ابن مبارک سے روایت میں معروف ہیں نہ کہ ابن وہب سے، مسلم نے اسے دو اور طرق کے ساتھ بھی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا۔ (زمرة) جماعت، جب ایک دوسرے کے نقشِ قدم پر چلتے آرہے ہوں۔

(سبعون ألفا) سابقہ حدیث کے ساتھ اس کی مفصل شرح گزری، مجموعی طرق جنہیں ذکر کیا، سے واضح ہوا کہ اس امت کے جنت جانے والے اولین لوگ یہ ستر (ہزار) ہیں جو اس صفتِ مذکورہ کے ساتھ متصف ہوں گے (مع كل ألف الخ) میں معنائے معیت یہ محتمل ہے کہ ان کی تبع میں (یعنی پیچھے پیچھے) وہ بھی داخل ہوں گے اگرچہ ان کے اعمال ان جیسے نہ ہوں گے جیسے یہ

حدیث ہے: (المرء مع مَنْ أحبَّ) یہ بھی محتمل ہے کہ مراد بغیر حساب کے ان کا جنت میں مجرد دخول ہو اگر چہ یہ زمرۂ ثانیہ میں یا اس کے بعد بھی داخل ہوں، یہ اولیٰ ہے حاکم نے اور البعث میں بیہقی نے جعفر بن محمد الصادق عن ابیہ عن جابر کے طریق سے مرفوعا نقل کیا جس کی حسنات اس کی سیآت سے زائد ہوئیں تو یہ ہے جو جنت میں بلا حساب جائے گا اور جس کے دونوں پلڑے باہم متساوی ہوئے اس کا حسابِ یسیر ہوگا اور جس نے اپنے آپ کو موبق (یعنی ہلاکت کا سزاوار) کیا یہ عذاب بھگتنے کے بعد بذریعہ شفاعت جنت کا حق دار بنے گا، (أمتی) کی تقیید میں غیر امتِ محمدیہ کا اس مذکورہ تعداد کے ضمن میں اخراج ہے مگر یہ اس امر کی نفی نہیں کہ دیگر امم میں سے اس صفتِ مذکورہ پر کوئی جنت میں نہ جائے گا یعنی چاند جیسے چہرے لے کر یا پہلے زمرہ میں شامل ہو کر مثلاً انبیاء اور جو اللہ چاہے شہداء، صدیقین اور صالحین میں سے، اور اگر حدیثِ ام قیس ثابت ہے تو اس میں ایک اور تخصیص ہوئی یعنی بقیع کے قبرستان میں دفن ہونا اور یہ اہلِ مدینہ کا ایک عظیم امتیاز ہے (بظاہر یہ حدیث ثابت نہیں کیونکہ حضرت عکاشہ جیسا کہ ذکر ہوا، مرتدین سے جہاد کرتے ہوئے شہادت سے ہمکنار ہوئے تو لازماً نہیں وہیں کہیں دفن کیا گیا ہوگا کیونکہ کہیں نہیں پڑھا کہ مسلمان اپنے شہداء کی نعشیں مدینہ لاتے تھے واللہ اعلم)۔

(تضیء وجوهھم الخ) مسلم کی روایت میں: (علی صورة القمر) ہے، قرطبی کہتے ہیں صورت سے مراد صفت ہے یعنی ان کے چہروں کا اشراق (یعنی تابناکی) ماہِ تمام کی طرح کا ہوگا اس سے اخذ ہوا کہ اہل جنت کے انوار ان کے درجات کے تفاوت کے لحاظ سے باہم متفاوت ہوں گے، بقول ابن حجر یہی صورت حال جمال وغیرہ کے ضمن میں ان کی ہوگی۔ (نمرة علیه) اون کی چادر شملہ کی مانند جس میں سیاہ وسفید دھاریاں ہوں (عموما) اعراب اسے اوڑھتے تھے۔

اسے مسلم نے (الإیمان) میں نقل کیا۔

- 6543 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا أَوْ سَبْعُمِائَةِ أَلْفٍ شَكَّ فِي أَحَدِهِمَا مُتَمَاسِكِينَ آخِذٌ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ حَتَّى يَدْخُلَ أَوَّلُهُمْ وَآخِرُهُمْ الْجَنَّةَ وَوُجُوهُهُمْ عَلَى ضَوْءِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ

.طرفاه 3247، - 6554 (ترجمہ کیلئے جلد ۴،ص:۷۳۵)

ابو حازم سے مراد سلمہ بن دینار ہیں۔ (شك فی أحدهما) مسلم کی عبد العزیز بن محمد عن ابو حازم سے روایت میں ہے: (لا يدری أبو حازم أيهما قال)۔ (متماسكين) بطورِ حال نصب کے ساتھ، مسلم کے ہاں بطورِ صفت رفع کے ساتھ ہے بقول نووی اکثر نسخوں میں یہی ہے بعض میں منصوب ہے اور دونوں طرح صحیح ہے۔ (بعضهم ببعض) روایتِ مسلم میں: (بعضهم بعضا) ہے۔ (أولهم و آخرهم) یہ اس تماسکِ مذکور اور اخذ بالایدی کی غایت ہے، بدء الخلق میں گزری فضیل بن سلیمان کی روایت میں تھا کہ ان کا اول داخل نہ ہوگا حتی کہ ان کا آخر داخل نہ ہو، اس کا ظاہر دَوْر (یعنی باری باری) کو مستلزم ہے مگر ایسا نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ صفاً واحداً داخل ہوں گے تو سبھی دفعة واحدة (ایک ہلہ میں) داخل ہوں گے اولیت اور آخریت کے ساتھ ان کا وصف اس صفت کے اعتبار سے ہے جس پر صراط عبور کیا، اس میں بابِ جنت جہاں سے داخل ہوں گے، کی وسعت کی طرف اشارہ ہے، عیاض

کہتے ہیں ان کے متماسکین ہونے کا معنی یہ محتمل ہے کہ نہایت وقار کے ساتھ ہوں گے (کہنیاں مار کر) ایک دوسرے سے آگے نہ ہوں گے بلکہ اکٹھے ہی جنت میں داخل ہوں گے (کیونکہ دھکے وہاں دئے جاتے اور کہنیاں ماری جاتی ہیں جہاں جگہ کی تنگی ہو وہاں ایسا کوئی مسئلہ نہ ہوگا) بقول نووی اس کا معنی ہے کہ سب ایک دوسرے کے پہلو میں عرض کی شکل کی صف میں ہوں گے (یعنی ایسی قطار نہ ہوگی کہ آگے پیچھے ہوں اور داخل ہونے میں تقدیم وتاخیر ہو)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ احادیث اس حدیث کے عموم کو خاص کرتی ہیں جسے مسلم نے ابو برزہ اسلمی سے مرفوعا تخریج کیا کہ بندے کے پاؤں جمے رہیں گے حتی کہ چار چیزوں کے بارہ میں اس سے پوچھ نہ لیا جائے: عمر کی بابت کہ کیسے گزری الخ ترمذی کے ہاں ابن مسعود اور طبرانی کے ہاں معاذ بن جبل کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے، قرطبی کہتے ہیں عمومِ حدیث واضح ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاقِ نفی میں ہے لیکن ان حضرات کے ساتھ مخصوص ہے جو جنت میں بلا حساب داخل ہوں گے اور ان کے ساتھ جو اولا دوزخ میں جائیں گے اس امر پر جس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دال ہے: (يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ) ، بقول ابن حجر حدیثِ ابو برزہ کے سیاق میں خصوص کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ ہر ایک تو عالم نہیں کہ اس کے متعلق اس سے سوال کیا جائے اسی طرح مال بھی تو ظاہر ہے یہ سوال صرف اہلِ علم اور اہلِ ثروت کے ساتھ خاص ہے جہاں تک جسد اور عمر کی بابت سوال تو یہ عام ہے اور مسئولین سے وہ مستثنیٰ ہیں جن کا ذکر ہوا۔

- 6544حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ ثُمَّ يَقُومُ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ يَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ وَيَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا مَوْتَ خُلُودٌ

طرفه - 6548 (اس کا ترجمہ اگلے باب میں ہوگا)

یعقوب بن ابراہیم سے ابن سعد اور صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔(يدخل أهل الجنة الخ) آمدہ باب کی محمد بن زید عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (إذا صار أهل الجنة إلى الجنة و أهل النار إلى النار أتِيَ بالموت) اس کا مثل ایک اور طریق کے ساتھ حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے، ترمذی کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں صراط سے گزرنے کے ذکر کے بعد ہے: (فإذا أدخَلَ اللهُ أهلَ الجنةِ الجنةَ و أهلَ النارِ النارَ أتِيَ بالموت مليا) (یعنی اہلِ جنت کو جنت اور اہلِ نار کو نار میں داخل کرنے کے بعد موت کو لایا جائے گا)۔(ثم يقوم مؤذن الخ) ابن زید کی روایت میں اس سے قبل موت کو ذبح کرنے کا قصہ مذکور ہوا اس میں ہے پھر موت کو جنت اور دوزخ کی درمیانی جگہ لا کر ذبح کیا جائے گا پھر ایک منادی صدا لگائے گا، یہ منادی کون ہوگا؟ اس کی بابت نہ جان سکا۔(لا موت) موت دونوں جگہ تاء کی زبر کے ساتھ ہے۔(خلود) علی کی یعقوب سے روایت میں یہی ہے مسلم نے اسے زہیر بن حرب اور کئی ایک کے طریق کے ساتھ یعقوب سے اہل جنت کی نداء کی تقدیم کے ساتھ نقل کیا اس میں دونوں جگہ (لا موت) مذکور نہیں بلکہ کہا: (كُلٌّ خالِدٌ فيما هو فيه) (یعنی ہر ایک اپنی جگہ ہمیشہ رہے گا) یہی عبارت اسماعیلی کی اسحاق بن منصور عن یعقوب سے روایت میں ہے، بخاری میں (خلود) رفع اور تنوین کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ خالد کی جمع ہو۔

اسے مسلم نے (صفة النار) میں نقل کیا۔

6545 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يُقَالُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ خُلُودٌ لاَ مَوْتَ وَلأَهْلِ النَّارِ يَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ لاَ مَوْتَ
(سابقہ)

(يا أهل الجنة) غیرِ کشمیہنی کے ہاں یہ ساقط ہے (يا أهل النار) کے بالمقابل، سب کے ہاں یہ ثابت ہے۔(لا موت) اسماعیلی کی روایت میں (فيه) بھی ہے، اگلے باب کی تیسری حدیث میں ذکر ہوگا کہ یہ بات موت کے ذبح کے وقت فریقین سے کہی جائے گی یہ ترمذی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں اس حدیث اور سابقہ ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس امر کا اشارہ ہے کہ ہر جو جنت میں داخل ہوگا وہ اس میں ہمیشہ رہے گا تو دخول میں سبقت لے جانے والوں کا دیگر پر یہ ایک امتیاز ہوگا۔

51 - باب صِفَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ (جنت ودوزخ کی صفت)

وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ زِيَادَةُ كَبِدِ حُوتٍ عَدْنٌ خُلْدٌ عَدَنْتُ بِأَرْضٍ أَقَمْتُ وَمِنْهُ الْمَعْدِنُ فِي مَعْدِنِ صِدْقٍ : فِي مَنْبِتِ صِدْقٍ (بقول ابوسعید نبی پاک نے فرمایا اہلِ جنت کا پہلا طعام مچھلی کے جگر کے ساتھ لٹکا ہوا لوتھرا، عدن بمعنی خلد ہے: عَدَنْتُ بِأَرْضٍ: میں نے وہاں قیام کیا، اسی سے معدن ہے: معدنِ صدق یعنی صدق کی سرزمین)

یہ بدء الخلق میں دو تراجم پر مشتمل مذکور گزرا ہے ہر ایک میں بیان گزرا کہ یہ (یعنی جنت اور دوزخ) مخلوق ہے (یعنی پیدا کی جا چکی ہے) دونوں تراجم میں ایسی احادیث وارد کیں جن میں ان کی موجودی کی تثبیت ہے اور ایسی احادیث بھی جن میں ان کی صفت مذکور ہوئی، بعض کا بابِ ہذا میں اعادہ کیا، اثنائے شرح اس کا اشارہ کر دیا جائے گا۔(و قال أبو سعيد الخ) نسخہ ابوذر میں (زيادة) کا لفظ موجود نہیں، یہ حدیث مطولا باب (يقبض الله الأرض يوم القيامة) میں گزری یہاں بالمعنی مذکور ہوئی ہے اسی سیاق کے ساتھ بدء الخلق میں گزری لیکن حضرت انس کی روایت سے جس میں عبد اللہ بن سلام کے نبی اکرم سے کئے سوالات کا ذکر ہوا تھا۔(في مقعد صدق) غیرِ ابوذر میں بجائے (مقعد) کے (في معدن) ہے، یہی درست ہے گویا وہم اس وجہ سے لگا کہ جب صفتِ جنت بارے یہ کلام دیکھی اور اس کے اوصاف میں (مقعد صدق) کی ترکیب سورۃ القمر کے آخر میں ذکر کی گئی ہے تو یہاں بھی وہی گمان کر لی، ابو عبیدہ نے اسے (معدن صدق) کے ساتھ ذکر کیا اور اعشی کا یہ شعر (بطورِ استشہاد) پیش کیا: (فإن يستفيضوا إلى حلمه يضافوا إلى راجح قد عدن) أي أقام و استقر (یعنی قیام کیا اور استقرار پکڑا)، (مقعد صدق) کا معنی ہے: (مكان القعود) تو یہ (المعدن) کے معنی کی طرف ہی راجع ہے، بخاری نے یہاں جنت کے اسماء کی طرف اشارہ کیا ہے جو دس یا اس سے زائد ہیں: فردوس، یہ سب سے اعلی درجہ ہے، دار السلام، دار الخلد، دار المقامۃ، جنۃ الماوی، نعیم، المقام الامین، عدن، مقعد صدق اور الحسنی، یہ سب قرآن میں مذکور ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ)[العنكبوت:

۶۴] تو بعض نے اسے بھی اسمائے جنت میں شمار کیا مگر یہ محلِ نظر ہے، اس باب کے تحت تیس احادیث نقل کی ہیں۔

- 6546حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ

أطرافه 3241، 5198، - 6449 (اس کا سابقہ نمبر)

(عن أبي رجاء) یہ عطاردی ہیں عمران سے مراد ابن حصین ہیں، سند کے تمام راوی بصری ہیں یہ حدیث اسی سند کے ساتھ کتاب النکاح کے اواخر کے باب (کفران العشیر) میں گزری ہے، باب (فضل الفقر) میں ایوب عن ابی رجاء پر اس کے صحابی راوی کی بابت اختلاف کا حال گزرا۔ (اطلعت) طاء کی شد کے ساتھ، آمدہ حدیثِ اسامہ میں ہے: (قمت علی باب الجنۃ) بظاہر اس کا یہ مشاہدہ آپ کو شبِ معراج میں ہوا یا ممکن ہے عالمِ خواب میں ہوا ہو، یہ اس رؤیتِ نار سے دیگر ہے جو صلاۃ الکسوف میں مذکور گزری بعض نے وہم کا شکار بنتے ہوئے دونوں کو ایک واقعہ قرار دیا، داؤدی کہتے ہیں یہ شبِ اسراء کا مشاہدہ ہے یا جب سورج گرہن لگا تھا، کذا قال۔

(الفقراء) حدیثِ اسامہ میں (المساکین) ہے دونوں کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے۔(بکفرھن) یعنی اپنے کفر کے سبب، اس کی مفصل تشریح باب (کفران العشیر) میں گزری قرطبی لکھتے ہیں جنت جانے والی عورتوں کی تعداد اس لئے قلیل ہوگی کہ ان پر حرص و ہویٰ کا غلبہ ہوتا ہے زینتِ دنیا کی طرف میلان اور آخرت سے اعراض بھی اس لئے کہ عقل ناقص ہے اور بسرعت دھوکہ کھا جاتی ہیں (یعنی شیطان کے بہکاوے میں آجاتی ہیں)۔

- 6547حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قُمْتُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَكَانَ عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا الْمَسَاكِينَ وَأَصْحَابُ الْجَدِّ مَحْبُوسُونَ غَيْرَ أَنَّ أَصْحَابَ النَّارِ قَدْ أُمِرَ بِهِمْ إِلَى النَّارِ وَقُمْتُ عَلَى بَابِ النَّارِ فَإِذَا عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا النِّسَاءُ

طرفه - 5196 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص: ۴۰۰)

اسماعیل سے مراد ابن علیہ، ابوعثمان سے نہدی اور اسامہ سے ابن زید بن حارثہ ہیں۔(محبوسون) یعنی محاسبہ مال کی وجہ سے فقراء کے ہمراہ جنت میں داخل ہونے سے روک دئے جائیں گے گویا یہ محاسبہ اس صراط سے گزرنے کے بعد اس قنطرہ پر ہوگا جس کا باہمی معاملات کے بدلہ میں ذکر گزرا، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہ اور سابق الذکر حدیث کثیر نسخوں سے ساقط ہے اسی طرح اسماعیلی اور ابونعیم کی متخرجات سے بھی مزی نے بھی اطراف میں عثمان بن ہیثم اور مسدد کے طرق کا کتاب الرقاق میں ذکر نہیں کیا اور یہ دونوں ابوذر کی اپنے مشائخ سے منقول جامع بخاری کی روایت میں ثابت ہیں۔

اسے مسلم نے (صفۃ أھل الجنۃ و النار) میں نقل کیا۔

- 6548حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ حَدَّثَهُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا صَارَ أَهْلُ الْجَنَّةِ إِلَى الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ جِيءَ بِالْمَوْتِ حَتَّى يُجْعَلَ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ ثُمَّ يُذْبَحُ ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا مَوْتَ يَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ فَيَزْدَادُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَرَحًا إِلَى فَرَحِهِمْ وَيَزْدَادُ أَهْلُ النَّارِ حُزْنًا إِلَى حُزْنِهِمْ .

طرفه - 6544

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب جنتی جنت میں اور دوزخی دوزخ میں چلے جائیں گے تو موت کو لایا جائے گا یہاں تک کہ وہ جنت اور دوزخ کے درمیان میں لائی جائے گی پھر اس کو ذبح کر دیا جائے گا پھر ایک منادی آواز لگائے گا کہ اے اہل جنت! آج کے بعد موت نہ آئے گی اور اے اہل جہنم! آج کے بعد موت نہیں آئے گی (اس آواز سے) اہل جنت کو خوشی پر خوشی ہوگی اور اہل دوزخ کو رنج پر رنج ہوگا۔

عبداللہ سے ابن مبارک مراد ہیں جبکہ عمر بن محمد بن زید، ابن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (جیء بالموت) تفسیر سورۃ مریم کی حدیثِ ابوسعید میں یہ جملہ گزرا: (یؤتیٰ بالموت کھیئۃ کبش أملح) مقاتل اور کلبی نے آیت: (اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیَاۃَ) کی تفسیر میں ذکر کیا کہ موت کی تخلیق مینڈھے کی شکل میں ہے جس پر بھی اس کا گزر ہوتا ہے وہ مر جاتا ہے جبکہ حیات گھوڑے کی شکل میں مخلوق ہے کسی بھی شیٔ پر اس کا گزر نہیں ہوتا مگر وہ جی اٹھتا ہے، قرطبی کہتے ہیں یہاں موت کو لانے میں حکمت اس امر کا اشارہ ہے کہ اس کے ساتھ ان کے لئے فداء حاصل ہوا جیسے حضرت اسماعیل کا فداء مینڈھے کے ساتھ ہوا تھا اور اس کے املح (نیلاہٹ مائل) ہونے میں اہل جنت اور اہل دوزخ کی صفتوں کی طرف اشارہ ہے کیونکہ املح رنگ میں سفید اور سیاہی کی آمیزش ہوتی ہے۔ (بین الجنۃ و النار) ترمذی کی حدیثِ ابوہریرہ میں ہے: (فیُوْقَفُ علَی السُّوْرِ الذی بین الجنۃ و النار) (یعنی جنت اور دوزخ کی درمیانی فصیل پر اسے کھڑا کیا جائے گا)۔ (ثم یذبح) ذابح کا نام مذکور نہیں قرطبی نے بعض صوفیہ سے نقل کیا کہ حضرت یحییٰ ہمارے نبی پاک کی موجودی میں اسے ذبح کریں گے اور یہ دوامِ حیات کا اشارہ ہوگا، بعض تصانیف کے حوالے سے نقل کیا کہ حضرت جبریلؑ ذبح کریں گے بقول ابن حجر یہ بات اسماعیل بن ابوزیاد جو یکے از ضعفاء ہیں، کی تفسیر میں حدیثِ صور طویل کے آخر میں مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (فیُحیِی اللہ تعالیٰ ملك الموت و میکائل و إسرافیل و یجعل الموت فی صورۃِ کبشٍ أملح فیذبح جبریل الکبش وھو الموت)۔

(ثم ینادی منادی) اس منادی کے نام سے بھی واقف نہ ہو سکا، سابقہ باب میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے یہ الفاظ گزرے ہیں: (ثم یقوم مؤذن بینھم) حدیثِ ابوسعید میں (أملح) کے بعد ہے: (فینادی منادٍ) تو بظاہر ذبح کا عمل نداء کے بعد واقع ہوگا جبکہ یہاں کا سیاق مقتضی ہے کہ نداء بعد از ذبح ہے، دونوں کے مابین کوئی منافات نہیں ذبح سے قبل والی نداء سب کو متوجہ کرنے کی غرض سے اور بعد والی اس کے اِعدام سے آگاہی دینے کیلئے اور یہ کہ اب اس کی واپسی محال ہوئی۔ (لا

موت) سابقہ باب میں (خلود) بھی مزاد تھا، حدیثِ ابوسعید میں ہے کہ اہلِ جنت آواز سن کر جھانکیں گے اور دیکھیں گے منادی کہے گا کیا اسے پہچانتے ہو؟ وہ کہیں گے ہاں، سبھی نے اسے دیکھا اور پہچانا ہے، اہل نار کے ضمن میں بھی یہی ذکر کیا اس میں ہے وہ ذبح کرے گا پھر ندا دے گا اے اہل جنت (خلود فلا موت) آخر میں ہے پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: (وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ)[مریم: ۳۹] آخرِ آیت تک، ترمذی کے ہاں حدیثِ ابوسعید کے آخر میں ہے اگر کوئی فرحت وخوشی سے مرتا تو (یہ بات سن کر) اہلِ جنت مرجاتے اور اگر کوئی حزن سے مرتا تو اہلِ نار مرجاتے،

ابن ماجہ کے ہاں اور صحیح ابن حبان میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے: (فیوقف علی الصراط الخ) کہ پل پر اسے کھڑا کیا جائے گا اور کہا جائے گا اے اہلِ جنت! وہ ذرا سراسیمہ ہو کر جھانکیں گے کہ کہیں یہاں سے دیس نکالے کا حکم نہ ہو، اس کے آخر میں ہے پھر دونوں فریق سے کہا جائے گا کہ اب دونوں کیلئے ہیشگی ہے کبھی موت نہ آئے گی، ترمذی کی روایت میں ہے کہ کہا جائے گا اسے پہچانتے ہو؟ کہیں گے ہاں یہ وہی موت ہے جو ہم پر موکل تھی تو اسے سور پر لٹا کر ذبح کر دیا جائے گا، قاضی ابوبکر بن عربی کہتے ہیں اس حدیث میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ یہ صریح العقل کے مخالف ہے اس لئے کہ موت عرض ہے اور عرض جسم میں منقلب نہیں ہوتا پھر کیونکر اسے ذبح کرنا ہوگا؟ تو ایک گروہ نے سرے سے اس حدیث کی صحت کا انکار کر دیا جبکہ ایک نے اس کا دفاع کیا اور تاویل کی اور کہا یہ دراصل تمثیلی انداز ہے حقیقت میں کوئی ذبح نہیں! ایک گروہ نے رائے دی کہ یہ حقیقی ذبح ہوگا اور مذبوح دراصل متولیِ موت ہے اور سب لوگ اسے ہی پہچانتے ہوں گے کیونکہ وہ ان کی ارواح کے قبض کا متولی تھا، بقول ابن حجر اس رائے پر بعض متاخرین نے اظہارِ پسندیدگی کیا اور قولہ (هو الموت الذی وُكِّلَ بنا)(یہ وہ موت ہے جو ہم پہ مقرر تھی) کی مراد یہ بیان کی کہ اس سے ان کا اشارہ ملک الموت کی طرف ہوگا کہ وہی دنیا میں ان کی قبضِ ارواح کیلئے موکل تھا جیسا کہ سورۃ الم السجدۃ میں ذکر ہوا (اس آیت کی طرف اشارہ ہے: قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ) من حیث المعنی اس کے لئے اس امر سے استشہاد کیا کہ اگر وہ زندہ رہتے (یعنی حضرت عزرائیل گویا ان کے خیال انہیں مینڈھے کی شکل میں کر کے ذبح کر دیا جائے گا) تو اہلِ جنت کو دھڑکا سا لگا رہتا، حدیثِ باب کے ان الفاظ کے ساتھ بھی تائید لی: (فَيَزْدَادُ أَهْلُ الجنة فَرحاً الخ) اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ جنت میں تو قطعاً کوئی حزن وخوف نہ ہوگا (جیسے قرآن نے بار بار کہا: لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُوْنَ) اور جو ابن حبان کی مشار الیہ روایت میں واقع ہوا کہ وہ سراسیمہ ہو کر جھانکیں گے تو یہ وقتی کیفیت ہوگی، زیادتِ فرحت ثبوتِ حزن کو مستلزم نہیں بلکہ زیادت کے ساتھ یہ تعبیر اشارہ ہے کہ فرحت لازوال ہے جیسے اہلِ نار کا حزن مزداد ہوگا اس کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے کچھ فرحت تھی تو یہ مطلق تو ہم غیر مستقر (یعنی وقتی) کی بات ہو رہی ہے،

باب (نفخ الصور) میں آیت: (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ) میں موجود اہلِ استثناء بارے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بعض کا یہ قول ذکر ہوا تھا کہ ملک الموت بھی ان میں شامل ہوں گے علی بن معبد کے ہاں حدیثِ انس میں ہے: (ثم یأتی ملك الموت فيقول الخ) کہ پھر ملک الموت آئے گا اور بارگاہِ ایزدی میں عرض کناں ہوگا اے رب اب تو جو حی وقیوم ہے جو کبھی نہیں مرے گا باقی ہے اور میں! تو اللہ تعالی کہے گا تو بھی میری منجملہ مخلوق میں سے ایک ہے

پس کبھی نہ زندہ ہونے کیلئے مرجاؤ تو وہ فوت ہو جائیں گے، ابن ابی الدنیا نے محمد بن کعب قرظی کے طریق سے نقل کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ خلائق سے آخری فرد جسے موت آئے گی وہ خود فرشتۂ موت ہے تو انہیں کہا جائے گا اے ملک الموت تم ایسی موت مر جاؤ کہ کبھی اس کے بعد زندہ نہ ہو پاؤ، تو یہ اگر یہ ثابت ہے تو یہ ان حضرات کے رد میں حجت ہے جن کا زعم ہے کہ یہ مذبوحِ مذکور ملک الموت ہے (مینڈھے کی شکل میں) کیونکہ وہ اس سے قبل ہی اس طرح سے راہیِ ملکِ عدم ہو چکے ہوں گے کہ اس کے بعد کوئی حیات نہیں لیکن یہ ثابت نہیں، مازری کہتے ہیں ہمارے نزدیک موت اعراض میں سے ایک عرض ہے، معتزلہ کے نقطہ نظر میں یہ (لیس بمعنی) (یعنی معنوی شیٔ نہیں) دونوں نقطہ ہائے نظر پر صحیح نہیں کہ یہ مینڈھے کی شکل میں مجسم ہو یا کسی بھی جسم میں اور مراد اس کے ساتھ تمثیل و تشبیہ ہے، پھر لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ اسے جسمانی قالب دے سکتا ہے کہ پھر وہ ذبح ہو پھر مثال بنا دیا جائے کیونکہ اہلِ جنت پر موت طاری نہ ہوگی، قرطبی صاحبِ تذکرہ لکھتے ہیں موت ایک معنی ہے (یعنی معنوی شیٔ جس کا کوئی وجود نہ ہو) اور معانی جوہر میں منقلب نہیں ہو سکتے اللہ تعالیٰ ثوابِ اعمال سے اشخاص پیدا کرتا ہے (یعنی اسے کوئی مجسم شکل عطا کرتا ہے جیسے ایک حدیث میں ہے کہ قبر میں انسان کا عمل صالح ایک حسین جوان کی شکل میں اس کے سامنے آئے گا) اسی طرح موت کا معاملہ ہے تو اللہ کبش کی تخلیق کرے گا اور موت کا نام دے گا اور فریقین کے دل میں ڈالے گا کہ یہ موت ہے تو اس کا ذبح کرنا خلود فی الدارین کی دلیل ہوگا، دیگر نے کہا کوئی مانع نہیں کہ اللہ تعالیٰ اعراض کو جسم عطا کر دے اور انہیں ان کے لئے مادہ بنا دے جیسے صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے کہ سورۃ البقرہ اور آل عمران اس طرح آئیں گے گویا (غمامتان) (یعنی دو بادل) ہوں اور اس طرح کی احادیث، بقول قرطبی ان احادیث میں تصریح ہے کہ اہلِ نار کا اس میں خلود کسی غایتِ اَمد تک نہیں اور ان کی اس میں اقامت دوام پر ہے، بلا موت اور بلا حیاتِ نافعہ اور بلا راحت کے، جیسے فرمایا: (لَا يُقْضٰى عَلَيْهِمْ فَيَمُوْتُوْا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِّنْ عَذَابِهَا) (یعنی نہ تو انہیں موت آئے گی اور نہ ان کے عذاب میں کچھ تخفیف کی جائے گی) اور فرمایا: (كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَآ اُعِيْدُوْا فِيْهَا) (جب بھی وہاں سے نکلنا چاہیں گے واپس کر دیئے جائیں گے)

کہتے ہیں تو جس نے دعوی کیا کہ وہ (آخر کار) جہنم سے نکل آئیں گے اور وہ خالی ہو جائے گا یا وہ فنا ہوگا اور اسے زوال لاحق ہو جائے گا تو یہ آنجناب کی شریعت کے مقتضا اور اجماعِ اہل سنت سے خارج ہے بقول ابن حجر بعض متاخرین نے اس مسئلہ میں سات اقوال جمع و نقل کئے ہیں: ایک یہی جس کی بابت اجماع کا دعوی کیا، دوم یہ کہ وہ اس میں معذب ہوں گے تا آنکہ ان کی طبیعت ہی منقلب ہو کر ناری بن جائے گی تب وہ اس کے اپنی اس ناری طبع کے موافق ہونے کے باوصف اس سے متلذذ ہوں گے، یہ بعض تصوف کی طرف منسوب کیے جانے والے زنادقہ کا قول ہے، سوم یہ کہ ایک قوم اس میں داخل ہوگی پھر اور لوگ ان کی جگہ لے لیں گے جیسے صحیح میں یہود کی بابت ثابت ہے کہ انہوں نے دعوی کیا کہ چند دن وہ جہنم میں رہیں گے پھر مسلمان ان کی جگہ لے لیں گے اور اللہ نے انہیں جھوٹا قرار دیتے ہوئے کہا: (وَ مَا هُمْ بِخٰرِجِيْنَ مِنَ النَّارِ)[البقرۃ: ۱٦۷]، چہارم یہ کہ سب اس سے نکل جائیں گے اور وہ اپنی حالت پر قائم رہے گی، پنجم یہ کہ وہ فناء ہو جائے گی کیونکہ وہ حادث ہے اور ہر حادث فانی ہے، یہ جہمیہ کا قول ہے، ششم یہ کہ اہلِ نار کی حرکات البتۃ فنا ہو جائیں گی، یہ ابو ہذیل معتزلی کا قول ہے، ہفتم یہ کہ اس کا عذاب زائل ہو جائے گا اور اہلِ جہنم اس سے نکل

آئیں گے، یہ قول بعض صحابہ سے وارد ہے اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں حسن عن عمر سے روایت میں نقل کیا اور یہ منقطع ہے اس کے الفاظ ہیں: (لو لبث أهل النار فى النار عددَ رَملِ عالج لكان لهم يومٌ يخرجون فيه)(یعنی اگر اہلِ نار ریت کے ذروں کی تعداد کے برابر بھی اس میں رہیں تو پھر بھی ایک دن ایسا آئے گا کہ وہاں سے نکل آئیں گے) ابن مسعود سے منقول ہے کہ جہنم پرایک زمانہ ایسا آئے گا کہ کوئی اس میں نہ ہوگا اس کے راوی عبید اللہ بن معاذ کہتے ہیں ہمارے اصحاب کہتے تھے ان کی اس سے مراد موحدین تھے بقول ابن حجر اگر حضرت عمر والا اثر ثابت ہو تو اسے بھی موحدین پر محمول کیا جائے گا بعض متاخرین اسی ساتویں قول کی طرف مائل ہیں اور جہتِ نظر سے کئی اوجہ کے ساتھ اس کی تائید کی، یہ مذہب ردی اور مردود ہے سبکی کبیر نے نہایت عمدگی سے تفصیل کے ساتھ اس کا رد کیا ہے۔

- 6549حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ يَقُولُونَ لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ فَيَقُولُ هَلْ رَضِيتُمْ فَيَقُولُونَ وَمَا لَنَا لاَ نَرْضَى وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ فَيَقُولُ أَنَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ قَالُوا يَا رَبِّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ فَيَقُولُ أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلاَ أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا

.طرفه - 7518

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اہلِ جنت سے فرمائے گا اے اہل جنت! وہ کہیں گے اے ہمارے رب! ہم حاضر ہیں، ہر کام کے لیے تیار ہیں، فرمائے گا کیا تم راضی ہو؟ وہ عرض کریں گے کیا اب بھی ہم خوش نہ ہوں گے حالانکہ تو نے ہمیں وہ وہ نعمتیں عنایت کی ہیں جو اپنی مخلوق میں سے کسی کو عنایت نہیں کیں، فرمائے گا میں اس سے بھی بڑھ کر تم کو ایک چیز سے سرفراز فرماتا ہوں، جنتی عرض کریں گے اے پروردگار! وہ کیا ہے جو اس سے بھی بہتر ہے؟ اللہ جل شانہ فرمائے گا کہ میں اپنی رضامندی تمہیں عطا کرتا ہوں، اب میں کبھی تم سے ناراض نہیں ہوں گا۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن زيد) مالک سے تمام روایات میں عنعنہ کے ساتھ ہی ہے۔ (إن الله تبارك الخ) حبیبی کی مالک سے اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (يطلع الله على أهل الجنة فيقول)۔ (و سعديك) سعید بن داود اور عبد العزیز بن یحیٰ کلاہما عن مالک کی روایت میں دارقطنی کے ہاں الغرائب میں یہ زیادت بھی ہے: (و الخير فى يديك)۔ (هل رضيتم) بزار کی۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حدیثِ جابر میں ہے: (هل تشتهون شيئا)۔ (و ما لنا الخ) حدیثِ جابر میں ہے: (و هل شيء أفضل مما أعطينا)(یعنی کیا اس سے بھی کچھ افضل ہے جو تو نے ہمیں عطا کر دیا؟)۔ (أنا أعطيكم الخ) التوحید کی ابن وہب عن مالک سے روایت میں ہے: (ألا أعطيكم)۔

(رضوانی) راء پر پیش اور زیر دونوں جائز ہیں حضرت جابر کی حدیث میں ہے: (رضواني أكبر) اس میں اس

آیت کی طرف تلمیح ہے: (وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ) کیونکہ اس کی رضا ہی ہر فوز وسعادت کا سبب ہے، جسے علم ہو کہ اس کا آقا اس سے راضی ہے تو یہ ہر نعمت سے بڑھ کر اس کیلئے بہت زیادہ خوشی کا باعث ہوتا ہے کہ اس میں تعظیم وتکریم کا پہلو نمایاں ہے، اس حدیث سے عیاں ہوا کہ اہلِ جنت کو جو نعمتیں عطا ہوں گی ان سے بڑھ کر نعمتوں کا تصور بھی نہیں ہوسکتا، تنبیہان کے تحت اول تنبیہہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ گویا یہ حدیثِ ابوسعید تفسیر سورۃ النساء میں حفص بن میسرہ اور آگے کتاب التوحید میں آمدہ سعید بن ابوہلال کلاہما عن زید بن اسلم کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ پل صراط سے گزرنے کی صفت وکیفیت بارے طویل حدیث کا اختصار ہے اس میں ان لوگوں کا قصہ بیان ہوا جو جہنم سے نکالے جائیں گے اس کے آخر میں ان سے کہی جانے والی اسی کلام کا نحو مذکور ہے لیکن اگر ثابت ہو کہ یہ بات انہیں کہی جائے اس لئے کہ یہ اہلِ جنت میں سے ہیں تو سابقین کیلئے تو یہ بطریق اولی ہے، دوسری تنبیہہ یہ ہے کہ یہ خطاب اس خطاب سے جدا ہے جو تمام اہلِ جنت سے ہوگا جس کا ذکر مسلم اور احمد کی حضرت صہیب سے مرفوع حدیث میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى منادٍ يا أهل الجنة إنَّ لكم مَوْعِداً عند الله يريد أنْ يُنْجِزُ كموه) (یعنی ایک منادی اہلِ جنت کو صدا دے گا کہ اللہ کے ایک وعدہ کے ایفاء کا وقت آ گیا ہے) اس میں ہے کہ کشفِ حجاب ہوگا (یعنی پردہ اٹھایا جائے گا) اور وہ اس کی طرف دیکھیں گے، اس میں ہے بخدا اس دیدار سے زیادہ محبوب اللہ نے انہیں کوئی شئ عطاء نہ کی ہوگی، ابن مبارک کی الزہد میں حدیثِ ابوموسی سے اس کا شاہد ہے اسے ابن ابوحاتم نے بھی انہی سے مرفوعا مختصراً تخریج کیا ہے۔

مولانا انور (أحِلُّ عليكم رضواني) کے تحت لکھتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ مقامِ رضا تمام مقامات سے فائق تر ہے، (كأنهم الثعارير) کی بابت کہتے ہیں اس کا ترجمہ: کھیری ہے، ضعف واضمحلال میں ان سے تشبیہہ دی، (المرجل) پتھر کی ہانڈی جس میں کھانا پکایا جاتا ہے، (القمقم) یہ شیشے کی بنی ہوتی ہے وجہِ تشبیہہ پانی وغیرہ کے ابلنے کے وقت حرکتِ قمقمہ ہے تو اسی طرح اس کا دماغ بھی متحرک ہوگا، (فيجعل في ضحضاح من النار) : تہتیلی آگ، اس سے ظاہر ہوا کہ ان کا عذاب قیامت کے بعد ہوگا، گزری حدیث میں تھا کہ یہ عذاب اس حالتِ راہنہ (یعنی موجودہ) میں ہے، میں کہتا ہوں شائد اس کا ایک حصہ قیامت کے بعد ظاہر ہو (حاشیہ میں مولانا بدر عالم لکھتے ہیں برزخ میں جو ظاہر ہوتا ہے وہ قیامت کے بعد میں اس کے لئے مقدر کا ایک پرتو ہی ہوتا ہے تو ابوطالب اب بھی ضحضاح میں ہیں کہ برزخ میں انسان کا حظ ونصیب وہی جو آخرت میں اس کا مقدر ہے البتہ برزخ میں (پورا بدلہ نہیں بلکہ) اس کا ایک نمونہ ہوتا ہے ممکن ہے شیخ کی مراد یہی ہو)

علامہ مزید لکھتے ہیں جانو کہ اہلِ نار کے مابین اتحادِ ملل کے باوصف اختلاف عذاب باعثِ اشکال ہے، احادیث جہنم کی بابت خبر دیتی ہیں کہ وہ ایک ھوۃ (یعنی گہرا گڑھا) ہے جو آگ سے دہک رہا ہے تو بعض کی شراک من نار (یعنی صرف آگ کے تسمے کے ساتھ) تعذیب کیونکر ہوگی اور بعض کا عذاب فقط یہ کہ آگ کے دو جوتے پہنائے جائیں گے؟ اس کا جواب جو پہلے مجھ سے گزرا، تحقیق یہ ہے کہ آدمی کے اعمال ہی اس کی جنت اور وہی اس کا دوزخ ہیں تو ہر ایک کی تعذیب اس کے اعمال کے بقدر ہوگی، اور اعمال متفاوت ہیں تو اس لحاظ سے اس کا عذاب ونار بھی متفاوت ہوا، تب عذاب کا یہ باہمی اختلاف سمجھ میں آنے والی چیز ہے اس سے معلوم ہوا کہ اہلِ جنت کا کوئی شخص جب آگ میں داخل ہو تو اسے آگ کچھ ضرر نہ پہنچائے گی کہ تعذیب تو اس کے اعمال سے ہے اور اس کے

پاس ان اعمال (یعنی بداعمال) میں سے کچھ نہیں تو آگ پھر کیونکہ اس میں موثر ہوسکتی ہے؟ بالجملہ جو دنیا میں معاصی سے جتنا دور رہا اس لحاظ سے آخرت کے دن آگ سے وہ دور ہوگا اسی طرح بالعکس! میں نہیں کہتا کہ جہنم میں آگ نہیں اور وہ اس وقت خالی ہے والعیاذ باللہ بلکہ کہہ یہ رہا ہوں کہ اب جولوگوں کے اعمال ہیں وہ بھی آگ ہیں اگر پردہ ہٹے، مسئلہ قدر بارے اپنی ایک طویل نظم میں یہ شعر بھی کہا ہے: (فَفِي الآن نار ما توسطت ههنا و لكن سترا حال سوف يزول) (یعنی دوزخ ابھی بھی موجود ہے پردہ ہٹے تو وہ نظر آجائے)۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (صفة الجنة) اور نسائی نے (النعوت) میں نقل کیا۔

- 6550حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ أُصِيبَ حَارِثَةُ يَوْمَ بَدْرٍ وَهُوَ غُلَامٌ فَجَاءَ تْ أُمُّهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَرَفْتَ مَنْزِلَةَ حَارِثَةَ مِنِّي فَإِنْ يَكُ فِي الْجَنَّةِ أَصْبِرْ وَأَحْتَسِبْ وَإِنْ تَكُنِ الْأُخْرَى تَرَى مَا أَصْنَعُ فَقَالَ وَيْحَكِ أَوَهَبِلْتِ أَوَجَنَّةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ جِنَانٌ كَثِيرَةٌ وَإِنَّهُ لَفِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ .

أطرافه 2809، 3982، - 6567 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۲۶)

شیخ بخاری جعفی ہیں جبکہ معاویہ، ازدی جو ابن کرمانی کے ساتھ معروف تھے یہ بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں کتاب الجمعۃ میں ان سے بلاواسطہ بھی نقل کیا ہے، یہ حدیث اسی سند ومتن کے ساتھ کتاب المغازی کے باب (فضل من شهد بدرا) میں گزری ہے۔ (أ-صيب حارثة) یہ ابن سراقہ بن حارث نضر ہیں ان کے اور ان کے والدین کیلئے شرف صحبت ثابت ہے ان کی والدہ ربیع بنت نضر حضرت انس کی پھوپھی تھیں ان کے نام کی بابت کتاب الجہاد کے باب (من أ-تاه سهم غرب) میں اختلاف کا ذکر گزرا ہے شرح حدیث غزوہ بدر میں ہوئی۔ (و إن تكن الأخرى تر الخ) کشمیہنی کے ہاں یہی جزم کے ساتھ ہے یعنی جواب شرط، دیگر میں (ترى) ہے اشباع کے ساتھ یا یہ کسی شیٔ کے حذف کے ساتھ ہے جس کی تقدیر (سوف) ہے جیسا کہ آخر باب میں یہ موجود ہے یعنی اگر وہ جنت میں نہیں تو عام عرف میں جو اظہار حزن جس طریقہ سے کیا جاتا ہے وہ میں بھی کروں گی۔

(لفى جنة الفردوس) کشمیہنی کے ہاں لام (لفى کا) محذوف ہے، آمدہ روایت میں: (الفردوس الأعلى) ہے، ابواسحاق زجاج کہتے ہیں اودیہ (وادی کی جمع) میں سے فردوس وہ وادی جہاں کئی انواع کی نباتات اگتی ہوں، ابن انباری وغیرہ کہتے ہیں یہ ایسا باغ جس میں انگور اور دیگر پھل ہوں، مذکر ومونث دونوں طرح مستعمل ہے بقول فراء یہ عربی الاصل اور فردسة سے مشتق ہے جو (السعة) (یعنی کشائش) ہے بعض نے رومی زبان کا لفظ قرار دیا جسے عربوں نے نقل واستعمال کیا ہے کئی نے سریانی کہا، یہاں مراد جنت کا اعلی درجہ۔

- 6551حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا الْفُضَيْلُ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَيْنَ مَنْكِبَيِ الْكَافِرِ مَسِيرَةُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِلرَّاكِبِ

الْمُسْرِع

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا (قیامت کے دن دوزخ میں) کافر کے دونوں شانوں (کندھوں) کے درمیان کی چوڑائی، تیز رفتار سوار کی تین دن کی مسافت کے برابر ہوگی۔

فضل بن موسی، سِینانی مروزی ہیں۔ (أخبرنا الفضيل) تصغیر کے ساتھ، اکثر کے ہاں نسبت مذکور نہیں ابن سکن نے (فضيل بن غزوان) ذکر کیا اور یہی معتمد ہے قابسی نے مروزی سے (فضيل بن عياض) نقل کیا، جیانی نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا فضیل بن عیاض کی بخاری میں سوائے کتاب التوحید کی دو جگہ کے کوئی روایت نہیں، ابو حازم کا تو انہوں نے زمانہ ہی نہیں پایا جو اس حدیث کے راوی ہیں، ان کی یہ بات درست ہے مسلم نے اسے محمد بن فضیل بن غزوان عن ابیہ سے ان کی سند کے ساتھ نقل کیا مگر غیر مرفوع، اسماعیلی نے اسی طریق سے نقل کیا اور کہا: (رفعه) اس سے ابو علی جیانی کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

(مسيرة ثلاثة الخ) یوسف بن عیسی کی فضل بن موسی سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ روایت میں: (خمسة أيام) ہے، اسے حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں ان سے تخریج کیا احمد کی مجاہد عن ابن عمر سے مرفوع روایت میں ہے: (يعظم أهل النار في النار حتى إنَّ بين شحمة أذن أحد هم إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام) (یعنی دوزخیوں کے جسم بڑے بڑے ہوں گے حتی کہ کان کی لو سے کندھے تک کا فاصلہ سات سو سال کی مسیرت ہوگا) بیہقی کی البعث میں ایک اور طریق کے ساتھ مجاہد عن ابن عباس سے (مسيرة سبعين خريفا) ہے، ابن مبارک کی الزہد میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے قیامت کے دن کافر کی داڑھ احد پہاڑ سے بھی بڑی ہوگی اور ان کے جسم بڑے ہو جائیں گے تا کہ خوب عذاب کا مزہ چکھیں، اس کی سند صحیح ہے اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی لیکن حکمِ رفع میں ہی ہے کیونکہ اس قسم کی بات کہنے میں رائے کا کوئی عمل دخل نہیں، مسلم نے اس کا اول حصہ ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا اس زیادت کے ساتھ نقل کیا: (و غلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام) (کھال اتنی موٹی ہوگی کہ تین دن کی مسافت کے برابر) اسے بزار نے ایک تیسرے طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (غلظ جلد الكفار و كثافة جلده اثنان و أربعون ذراعا بذراع الجبار) (یعنی کفار کی جلد کی کثافت بیالیس ہاتھ لمبی ہوگی جبار کے بازو کے حساب سے) اسے بیہقی نے تخریج کر کے لکھا اس سے یعنی ذکرِ جبار سے تہویل مراد ہے، کہتے محتمل ہے کہ جبار من الجبابرۃ (یعنی کوئی دنیا کا عظیم الجثہ بادشاہ) مراد ہو عظمِ ذراع کا اشارہ دینے کیلئے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں نقل کردہ ایک روایت کے مدنظر جزم کیا کہ جبار یمن کا ایک بادشاہ تھا، الزہد لابن مبارک کے مرسلِ عبید بن عمیر میں صحیح سند کے ساتھ روایت میں ہے: (و كثافة جلده سبعون ذراعا) یہ اول احتمال کا مؤید ہے کیونکہ سبعین کا اطلاق از رہِ مبالغہ ہوتا ہے، بیہقی کی عطاء بن یسار عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (و فخذه مثل ورقان و مقعده مثل ما بين المدينة والربذة) (یعنی اس کا زانو ورقان کی مثل اور اس کی پیٹھ جیسے مدینہ اور ربذہ کی باہمی مسافت) اسے ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (بين مكة و المدينة) دَرْقان حجاز کا ایک معروف پہاڑ ہے، ربذہ بارے حدیثِ ابو ذر میں ذکر گزرا گویا مقادیر کا یہ اختلاف کفار کی تعذیب میں تفاوت پر محمول ہے، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں جہنم میں کافر کا جسم اس لئے بڑا ہو جائے گا تا کہ اس کا عذابِ بھی بڑھے اور اس کی الم

مضاعف ہو پھر کہا یہ بعض کا حال ہوگا اس کی دلیل یہ حدیث ہے: (إن المتكبرين يحشرون يوم القيامة أمثال الذر فى صور الرجال يُسَاقون إلى سجن جهنم يقال له بولس) (یعنی متکبرین قیامت کے دن چیونٹیوں کے امثال آدمیوں کی شکل وصورت میں اکٹھے کئے جائیں گے پھر انہیں بولس نامی قید خانۂ جہنم کی طرف ہانک دیا جائے گا) کہتے ہیں بلا شک کفار عذاب کے ضمن میں باہم متفاوت ہوں گے کتاب وسنت سے یہی معلوم پڑتا ہے اس لئے کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ انبیاء کے قاتلین (مثلا) اور مسلمانوں کا کشت وخون کرنے والوں اور زمین میں فساد برپا کرنے والوں کا عذاب ان کے عذاب کے مساوی نہیں ہوسکتا جنہوں نے فقط کفر کیا لیکن مثلا مسلمانوں کے ساتھ ان کے معاملات اچھے ہیں (یا ویسے عام دنیوی معاملات کے کھرے ہیں) ابن حجر کے بقول جہاں تک حدیثِ مذکور ہے تو اسے ترمذی اور نسائی نے جید سند کے ساتھ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا ہے اس میں ان کے اس مدعا کی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ قبروں سے اٹھائے جانے کے فوری بعد کا تذکرہ ہے اور جو دیگر احادیث ہیں تو یہ جہنم میں استقرار و دخول کے مابعد پر محمول ہیں تو ترمذی نے جو ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا: (إن الكافر لَيَسْحب لسانه الفرسخ و الفرسخين يتوطؤه الناس) (یعنی کافر کی زبان ایک یا دو فرسخ تک گھسٹتی ہوگی جسے لوگ روندیں گے) تو اس کی سند ضعیف ہے، کفار کے لئے تفاوتِ عذاب میں کوئی شک نہیں اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دال ہے: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ)[النساء : ۱۴۵] کچھ قبل سب سے ہلکے عذاب والے شخص کے بارہ میں حدیث گزری ہے (آگے بھی آرہی ہے اسی باب میں)۔

- 6552 وَقَالَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً يَسِيرُ الرَّاكِبُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لاَ يَقْطَعُهَا

ترجمہ: حضرت سہل کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا کہ جنت میں ایک ایسا درخت ہے کہ اس کے سائے میں سوار سو سال چلے بھی تو وہ ختم نہ ہو۔

- 6553 قَالَ أَبُو حَازِمٍ فَحَدَّثْتُ بِهِ النُّعْمَانَ بْنَ أَبِي عَيَّاشٍ فَقَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً يَسِيرُ الرَّاكِبُ الْجَوَادَ الْمُضَمَّرَ السَّرِيعَ مِائَةَ عَامٍ ، مَا يَقْطَعُهَا (اس میں مزید یہ ہے نہائت تیز رفتار مضمر گھوڑے پہ سوار)

اسحاق سے مراد ابن راہویہ ہیں سب نسخ میں اسی طرح ہے، مزی نے ابو مسعود کی تبع میں اطلاق کیا کہ بخاری ومسلم دونوں نے اسحاق بن راہویہ سے اس کی تخریج کی ہے حالانکہ مسلم نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلى) یہ ابن راہویہ ہیں مزی کی رائے یہ نہیں کہ (قال)اور (أخبرنا) مساوی ہیں بلکہ (قال لى)اور (قال لنا) بھی، انہوں نے ان سب پر علامتِ تعلیق لگائی ہے بخلاف (حدثنا) کے۔ (أنبأنا المغيرة بن سلمة) مسلم نے (أنبانا المخزومى) ذکر کیا یہ مغیرہ مذکور ہی ہیں ان کی کنیت ابو ہشام تھی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، اسماعیلی نے محمد بن بشار کے طریق سے اسے نقل کرتے ہوئے: (حدثنا أبو هشام المغيرة بن سلمة المخزومى) ذکر کیا۔ (عن أبى حازم) یہ سلمہ بن دینار ہیں بخلاف سابقہ حدیث کی

سند میں ابو حازم کے، وہ سلمان اشجعی ہیں دونوں مدنی، تابعی اور ثقہ ہیں لیکن سلمہ سلمان سے عمر میں چھوٹے تھے۔ (لا یقطعھا) یعنی وہاں تک پہنچ نہیں سکتا جہاں تک اس کی ٹہنیوں کے آخری حصے پہنچتے ہیں۔ (قال أبو حازم) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، نعمان سے مراد زرقی ہیں روایتِ مسلم میں نسبت مذکور ہے۔ (الجواد) جیم کی زبر اور واو مخفف کے ساتھ، گھوڑے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: (جادَ الفرس) جب وہ فائق ہو، جمع جیاد اور اجواد ہے، صراط پر سے گزرنے کی صفت میں (أجاوید الخیل) ذکر ہوگا، یہ جمع الجمع ہے۔

(أو المضمر) اس کی تشریح کتاب الجہاد میں گزری۔ (السریع) یعنی رفتار میں، اسماعیلی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن وہب کی روایت میں ہے: (الجواد السریع) بغیر شک کے، مسلم کی روایت میں ہے: (الجواد المضمر السریع) حذفِ أو کے ساتھ! ہماری روایت میں جواد رفع کے ساتھ ہے اسی طرح مابعدہ بھی، اس طور کہ تینوں راکب کی صفات ہیں صحیح مسلم میں تینوں نصب کے ساتھ مضبوط ہیں مفعولیت کی بناء پر بدء الخلق کی حضرت ابو ہریرہ سے اسی متن کے ساتھ حدیث گزری ہے، حدیثِ انس میں (یسیر الراکب) تھا، ابو ہریرہ کی روایت کے آخر میں یہ زیادت بھی کی: (و اقرؤوا إن شئتم : وَ ظِلٍّ مَمْدُودٍ)[الواقعة :۳۰] ظل سے مراد راحت ونعیم اور جہت، جیسے کہا جاتا ہے: (عزٌّ ظَلیل و أنا فی ظِلِّك أی كنفك) (یعنی میں تیری حفاظت میں ہوں جیسے بادشاہوں کو ظلِ الٰہی کہا جاتا تھا) راغب کہتے ہیں ظل فیَ سے اعم ہے تو کہا جاتا ہے: (ظلُّ اللیل و ظِلُّ الجنة) (یعنی رات کا سایہ اور جنت کا سایہ) تو ہر ایک کے لئے موضع ہے، جہاں سورج کا وصول نہیں وہ فیَ نہ کہلائے گا مگر تب جب اس (جگہ) سے سورج زائل ہو (یعنی دن کے وقت دیوار وغیرہ کے کسی ایسی شیٔ کے سائے کو جہاں سے سورج کی روشنی دھوپ ہوئی، فیَ کہیں گے اور جہاں سورج کی روشنی پہنچی ہی نہیں جیسے مثلا درختوں تلے تو ظل کا لفظ استعمال ہوگا) کہتے ہیں ظل کے ساتھ عزت ، قوت ، رفاہیت اور حفاظت کے معانی سے تعبیر کیا جاتا ہے، غضارة العیش (یعنی خوشحالی) کی بابت (ظل ظلیل) کی اصطلاح و تعبیر استعمال ہوتی ہے، بقول ابن حجر اس حدیث میں (الفیء) کے ساتھ بھی تعبیر مذکور ہوئی ہے یہ ترمذی کے ہاں اسماء بنت یزید کی حدیث میں، اس کے الفاظ ہیں کہ میں نے نبی اکرم کو سنا سدرۃ المنتہیٰ کا ذکر کرتے ہوئے فرما رہے تھے: (یسیر الراکب فی ظلّ الفیءِ منها مائةَ سنةٍ أو یستظل بظِلّها الراکب مائة سنة) اس سے حدیثِ باب میں مذکور اس درخت کی تعیین بھی مستفاد ہوئی، احمد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، ابو سعید سے مرفوعا روایت نقل کی جس میں ہے: (شجرةُ طوبی مائة سنة) (یعنی طوبیٰ کا درخت سو سال [کی مسافت کے برابر] ہے) عقبہ بن عبد السلمی کی حدیث میں طوبی درخت کی جڑ کی عظم بارے مذکور ہے کہ (لو ارتحلت جذعةٌ ما أحاطَتْ بأصلها حتی تنكسِر تَرْقُوتُها هرما) (یعنی اگر ایک جوان سواری چلے تو اس کی اصل تک نہ پہنچ پائے گی حتی کہ بوجہ بڑھاپے کے اس کی ہنسلی ٹوٹ جائے) اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں تخریج کیا، ترقوہ وہ ہڈی جو سینے کے گڑھے اور کندھے کے درمیان ہوتی ہے، اس کی جمع تراق ہے، ہر شخص کی دو ترقوۃ ہوتی ہیں (ایک دائیں کندھے اور دوسری بائیں سے جڑی ہوئی) بدء الخلق کے باب صفۃ الجنۃ میں اس کا بعض گزرا۔

- 6554حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَوْ سَبْعُمِائَةِ أَلْفٍ لَا يَدْرِي أَبُو حَازِمٍ أَيُّهُمَا

قَالَ مُتَمَاسِكُونَ آخِذٌ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لاَ يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتَّى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ وُجُوهُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ

طرفاه 3247، 6543 (اس کا سابقہ نمبر)

- 6555حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَيَتَرَاءَوْنَ الْغُرَفَ فِي الْجَنَّةِ كَمَا تَتَرَاءَوْنَ الْكَوْكَبَ فِي السَّمَاءِ

- 6556 قَالَ أَبِي فَحَدَّثْتُ النُّعْمَانَ بْنَ أَبِي عَيَّاشٍ فَقَالَ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ يُحَدِّثُ وَيَزِيدُ فِيهِ كَمَا تَرَاءَوْنَ الْكَوْكَبَ الْغَارِبَ فِي الأُفُقِ الشَّرْقِيِّ وَالْغَرْبِيِّ .طرفه - 3256

(ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۴۳۷)

شیخِ بخاری قعنبی ہیں جب کہ عبدالعزیز، ابن ابو حازم اور سہل سے مراد ابن سعد ہیں۔ (الغرف)غرفۃ کی جمع، غین پر پیش اور زبر دونوں صحیح ہیں اس کی صفت میں ابو مالک اشعری سے مرفوعا مروی ہے جس میں ہے: (إن فی الجنة غُرفاً یُریٰ ظاهرُها مِن باطنها) (یعنی جنت میں ایسے کمرے بھی ہیں کہ جن کا اندرون باہر سے دکھائی دے گا) اسے ترمذی اور ابن حبان نے نقل کیا طبرانی کے ہاں ابن عمر سے اس کا نحو مروی ہے ابن حبان نے اس پر حکمِ صحت لگایا بدء الخلق کے باب صفۃ الجنۃ میں حدیثِ علی سے اس کے مثل کی طرف اشارہ گزرا، بیہقی کے ہاں حدیثِ جابر سے اس کا نحو۔ ہے مزید یہ بھی: (مِنْ أصناف الجوهر کُلِّهٖ) (یعنی یہ تمام اقسام کے جواہرات سے بنے ہیں)۔ (الکوکب) اسماعیلی کے ہاں (الدری) بھی ہے۔

(قال أبی) قائل عبدالعزیز ہیں۔ (لسمعت) لام محذوف قسم کا جواب ہے ابوسعید سے مراد خدری ہیں۔ (یحدث) نسخۂ کشمیہنی میں (یحدثه) ہے یعنی حدیث کی تحدیث کرتے تھے، کہا جاتا ہے: (حدثت کذا) اور (بکذا)۔

(الغارب) کشمیہنی کے ہاں (الغابر) ہے، بعض نے (الغائر) ذکر کیا طیبی کہتے ہیں جنت میں ناظر کی صاحبِ غرفہ کی رؤیت کو دور مشرق ومغرب کی جانب کوکبِ دُرّی دیکھنے والے سے تشبیہ دی، جس نے (الغائر) نقل کیا یہ صحیح نہیں کیونکہ اشراق تو فائت (یعنی نظر سے چوک جاتا) ہے الا یہ کہ گہرائی میں دیکھنے پہ وہ قادر ہو، معنی یہ کہ جب وہ مشرق یا مغرب کے افق میں طالعِ غائر (یعنی دور گہرائی میں طلوع ہو) ہو، مشرق ومغرب کے ذکر کا فائدہ رفعت اور شدتِ بُعد کا بیان ہے، حدیثِ باب اس سے اتم سیاق کے ساتھ بدء الخلق میں حضرت ابوسعید کی روایت سے گزری ہے وہیں اس کی شرح ہوئی تھی، ایوب بن سوید کی مالک عن ابو حازم عن سہل کی روایت میں کچھ اِدراج واقع ہوا تھا جس کی وہاں تبیین کر دی دارقطنی نے اس پر وہم کا حکم لگایا، جہاں تک ابن حبان کا تعلق ہے تو وہ اپنے ہاں ایوب کی ثقاہت سے مغتر ہوئے اور اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی مگر یہ معلول ہے، اور اس کے ساتھ اہلِ جنت کے درجات کے تفاوت پر استدلال کیا سورۃ الواقعہ میں ان کی سابقین اور اصحاب الیمین میں تقسیم کا ذکر ہوا تو قسمِ اول وہ جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہوا: (فَأولئِكَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللهُ عَلَیْهِمْ)[النساء : ۶۹] ان کے ما سوا جو ہیں وہ اصحاب الیمین ہیں اور ہر دو صنف (باہمی طور پر بھی) متفاوت الدرجات ہیں، اسی میں ان حضرات کا تعقب ہے جنہوں نے مقربین کو انبیاء اور شہداء کے ساتھ خاص

کیا کیونکہ حدیث کے آخر میں آپ نے (ان کی بابت یہ سوال ہونے پر کہ یہ کون ہیں؟) فرمایا: (رجالٌ آمَنُوا بالله و صَدَّقُوا المُرسَلین)۔

- 6557حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لأَهْوَنِ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَوْ أَنَّ لَكَ مَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ أَكُنْتَ تَفْتَدِي بِهِ فَيَقُولُ نَعَمْ فَيَقُولُ أَرَدْتُ مِنْكَ أَهْوَنَ مِنْ هَذَا وَأَنْتَ فِي صُلْبِ آدَمَ أَنْ لاَ تُشْرِكَ بِي شَيْئًا فَأَبَيْتَ إِلاَّ أَنْ تُشْرِكَ بِي

طرفاه 3334، - 6538 (اس کا سابقہ نمبر)

یہ باب (من نوقش الحساب) میں مشروحا گزری۔

- 6558حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ بِالشَّفَاعَةِ كَأَنَّهُمُ الثَّعَارِيرُ قُلْتُ مَا الثَّعَارِيرُ قَالَ الضَّغَابِيسُ وَكَانَ قَدْ سَقَطَ فَمُهُ فَقُلْتُ لِعَمْرِو بْنِ دِينَارٍ أَبَا مُحَمَّدٍ سَمِعْتَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَخْرُجُ بِالشَّفَاعَةِ مِنَ النَّارِ قَالَ نَعَمْ

ترجمہ: جابر کہتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کہ (میری) شفاعت کے ذریعہ کئی لوگ جہنم سے نکالے جائیں گے ان کی حالت یہ ہوگی گویا ثعاریر ہوں راوی کہتے ہیں میں نے پوچھا ثعاریر کیا ہے؟ کہا چھوٹی ککڑیاں، دراصل آخر عمر میں عمرو بن دینار کے دانت گر گئے تھے (جس سے لفظ کا نطق صحیح طور سے نہ کر سکے)

شیخ بخاری محمد بن فضیل ہیں جب کہ حماد، ابن زید عمرو، ابن دینار اور جابر، ابن عبداللہ انصاری ہیں۔ (یخرج من النار بالشفاعة) اکثر ناقلینِ صحیح بخاری کے ہاں یہی حذفِ فاعل کے ساتھ ہے ابو ذر کی سرخسی عن فربری سے روایتِ صحیح میں (یخرج قوم) ہے یہی بیہقی کی البعث میں یعقوب بن سفیان عن ابونعمان کے طریق سے روایت میں ہے مسلم کے ہاں بھی ابو ربیع زہرانی عن حماد بن زید سے روایت میں یہی ہے اس کے الفاظ ہیں: (إن الله يخرج قوما من النار بالشفاعة) ان کی سفیان بن عیینہ عن عمرو سمع جابرا سے اس کا مثل ہے لیکن کہا: (ناس من النار فيدخلهم الجنة) سعید بن منصور اور ابن ابوعمر کی سفیان عن عمرو سے اس کی ایک اور سند بھی ہے جسے انہوں نے عمرو عن عبید بن عمیر سے مرسلاً نقل کیا اور مزید یہ بھی: (فقال له رجل يعني لعبيد بن عمير الخ) اور یہ شخص خوارج کے نظریات کے ساتھ متہم اور ہارون ابوموسی کہلاتا تھا تو ان سے کہنے لگا اے ابو عاصم یہ آپ کیا بیان کر رہے ہیں؟ وہ بولے اگر اسے میں نے تیس صحابہ کرام سے نہ سنا ہوتا تو بیان نہ کرتا، اسی کا بیان ایک اور طریق سے بھی وارد ہے چنانچہ مسلم نے یزید الفقیر۔ان کا یہ لقب اس لئے پڑا کہ فقارِ ظہر (یعنی ریڑھ کی ہڈی) کا عارضہ لاحق تھا، کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہم چند افراد حج کے لئے نکلے مدینہ سے بھی گزر ہوا تو وہاں ایک شخص نے حدیثِ نبوی بیان کرتے ہوئے جہنمیوں کا تذکرہ کیا میں نے کہا یہ آپ لوگ کیا بیان کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ)[آل عمران: ۱۹۲] اور (

(كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيدُوْا فِيهَا) [السجدة : ۲۰] کہا کیا تم قرآن پڑھتے ہو؟ میں نے کہا جی ہاں، کہا کیا اس مقام کے بارہ میں سنا جہاں آپ کو اللہ تعالیٰ فائز کرے گا؟ میں نے کہا جی ہاں، کہاں تو آپ کا مقامِ محمود یہ ہے کہ اللہ آپ کے ذریعہ لوگوں کو۔ جنہیں وہ چاہے گا، آگ سے نکالے گا، پھر انہوں نے وضعِ صراط اور لوگوں کے اس سے گزرنے کی بابت بتلانا شروع کیا، کہتے ہیں پھر ہم واپس ہوئے ہم نے (آپس میں) کہا کیا تم سمجھتے ہو یہ شیخ نبی اکرم پر جھوٹ باندھ رہے ہیں؟

اس کا حاصل یہ ہے کہ خوارج مشہور بدعتی فرقہ ہے جو شفاعت کے منکر تھے جب کہ صحابہ کرام اس پر ان کا انکار ورد کیا کرتے تھے اور اس بابت آنجناب سے سنی احادیث بیان کیا کرتے تھے، بیہقی نے البعث میں شبیب بن ابوفضالہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمران بن حصین کے پاس شفاعت کا تذکرہ چھڑا تو ایک شخص بولا آپ لوگ ایسی احادیث بیان کرتے ہو جن کی قرآن میں ہم اصل نہیں پاتے؟ وہ یہ سن کر غصہ میں آئے اور کہا (بالمعنی) حدیث قرآن ہی کی تفسیر کرتی ہے، سعید بن منصور نے بسند صحیح حضرت انس سے نقل کیا کہ جس نے شفاعت کا انکار کیا اس کے لئے اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا بیہقی نے البعث میں یوسف بن وہران عن ابن عباس سے بیان کیا کہ حضرت عمر نے اثنائے تقریر کہا اس امت میں کچھ لوگ ہوں گے جو رجم کے منکر ہوں گے (دورِ حاضر کا نام نہاد سکالر غامدی بھی اس کا مصداق ہے) اور کچھ دجال، کچھ عذابِ قبر، کچھ شفاعت کے اور کچھ لوگ اس امر کے کہ جہنم سے کوئی باہر نکالا جائے، کے منکر ہوں گے، ابو ہلال عن قتادہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت انس نے کہا جہنم سے کچھ لوگ نکالے جائیں گے اور ہم اس کی تکذیب نہیں کرتے جیسے اہلِ حروراء یعنی خوارج، کرتے ہیں، بقول ابن بطال معتزلہ اور خوارج نے جہنم سے گناہگاروں کے اخراج کے ضمن میں شفاعت کا انکار کیا اور اس آیت سے تمسک کیا: (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ) اور کئی دیگر آیات، اہل سنت نے جواب دیا کہ یہ کفار کے حق میں ہیں شفاعتِ محمدیہ کے اثبات میں متواتر احادیث ہیں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اس پر دال ہے: (عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوْداً)[الإسراء: ۷۹] جمہور کا موقف ہے کہ مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے، واحدی نے تو مبالغہ کرتے ہوئے اس پر اجماع کا دعوی کیا البتہ مجاہد سے منقول ایک قول کی طرف اشارہ کیا (یعنی اس امر کے انکار میں کہ مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہو) اور اسے مزیف کیا، طبری کہتے ہیں اکثر اہلِ تاویل وتفسیر کہتے ہیں کہ مقامِ محمود وہ جب نبی اکرم کھڑے ہوں گے تاکہ لوگوں کو حشر کے کرب سے آرام دلائیں پھر کئی احادیث نقل کیں بعض میں اس کی تصریح جب کہ بعض میں مطلق شفاعت مذکور ہے مثلاً حضرت سلمان کی حدیث: (فَيُشَفِّعُهُ اللهُ فِي أمته فهوالمقام المحمود)، رشدین بن کریب عن ابیہ عن ابن عباس سے نقل کیا: (المقام المحمود الشفاعة) داؤد بن یزید اودی عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ نبی اکرم سے اس بارے سوال ہوا تو فرمایا یہ شفاعت ہے، کعب بن مالک سے مرفوعا مروی ہے کہ میں اور میری امت ایک ٹیلہ پر ہوں گے تو مجھے میرا رب سبز حلہ پہنائے گا پھر مجھے اذن دے گا تو میں کہوں گا جو اللہ چاہے گا کہ کہوں (یعنی تسبیح وتحمید کے کلمات) تو یہ ہے مقامِ محمود، یزید بن زریع عن قتادہ سے مروی ہے کہ ہمارے لئے ذکر کیا گیا کہ نبی اکرم اولین شافع ہیں

اہلِ علم کہتے ہیں کہ یہی مقامِ محمود ہے، ابو مسعود سے مرفوعا مروی ہے کہ میں روزِ قیامت مقامِ محمود میں کھڑا ہوں گا جب تمہیں ننگے پاؤں اور ننگے بدن لایا جائے گا، اس میں ہے پھر مجھے میرا رب حلہ پہنائے گا اور میں یہ پہن کر عرش کے داہنی جانب ایک ایسے

مقام میں کھڑا ہونگا جہاں کوئی کھڑا نہ ہوا، اول و آخر مجھ پر رشک کریں گے، ابن ابونجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ مقامِ محمود شفاعت ہے، حسن بصری سے بھی اس کا مثل ہے طبری کہتے ہیں لیث نے مجاہد سے (مقاما محمودا) کی بابت نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھلائے گا پھر اسے مسند کیا اور کہا اول اولی ہے علاوہ ازیں یہ بھی مرفوع نہیں نہ جہتِ نقل اور نہ جہتِ نظر سے، ابن عطیہ کہتے ہیں اسے کسی لائق و مناسب معنی پر محمول کرنا چاہئے، واحدی نے شد و مد سے اس قول کی تردید کی، جہاں تک نقاش تو ابوداؤد صاحبِ سنن سے نقل کیا گیا کہ جس نے اس کا انکار کیا وہ متہم ہے، ثعالبی کی ابن مسعود اور ابوالشیخ کے ہاں ابن عباس سے اور عبداللہ بن سلام سے منقول ہے کہ قیامت کے دن محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کی کرسی پر اس کے سامنے تشریف فرما ہوں گے، اسے طبری نے نقل کیا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اضافت (یعنی کرسی کی رب کی طرف : کرسی الرب) اضافتِ تشریف ہو اسی پر مجاہد وغیرہ سے منقول قول کو محمول کیا جا سکتا ہے، راجح یہی ہے کہ مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے لیکن مقامِ محمود کے ضمن میں جس شفاعت کا احادیث میں ذکر ہوا اس کی دو انواع ہیں : اول عام فصلِ قضاء میں (یعنی فیصلوں کا عمل شروع کرنے کی بابت)، دوم آگ سے گناہگاروں کے اخراج میں، حدیثِ سلمان جس کا طبری نے ذکر کیا اسے ابن ابوشیبہ نے بھی نقل کیا ہے، حضرت ابوہریرہ کی حدیث احمد اور ترمذی نے تخریج کی حدیثِ کعب کو ابن حبان اور حاکم نے نقل کیا اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے ابن مسعود کی روایت احمد، نسائی اور حاکم نے تخریج کی اس بارے حضرت انس سے بھی روایت موجود ہے جو التوحید میں آئے گی اسی طرح ابن عمر سے بھی، یہ الزکاۃ میں گزری حاکم کے ہاں زہری عن علی بن حسین عن جابر سے بھی یہ مروی ہے اس میں زہری پر اختلاف کیا گیا ان سے مشہور یہ کہ مرسلِ علی سے ہے، عبدالرزاق نے معمر سے مرسلا ہی اسے نقل کیا ابراہیم بن سعد نے زہری عن علی سے: (عن رجال من أهل العلم) کے حوالے سے نقل کی، اسے ابن ابوحاتم نے نقل کیا مسلم نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ اسے حضرت جابر نے نقل کیا، اس میں ابن مردویہ کے ہاں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت بھی ہے، انہی کے ہاں سعد بن ابووقاص سے بھی یہی مروی ہے اس کے الفاظ ہیں کہ نبی اکرم سے مقامِ محمود کے بارہ میں پوچھا گیا تو فرمایا یہ شفاعت ہے ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں حضرت ابوسعید سے بھی یہ مروی ہے،

ماوردی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں مقامِ محمود کے بارہ میں اختلاف کیا گیا تو تین اقوال ہیں دو یہی یعنی شفاعت اور عرش پر آپ کو بٹھایا جانا اور تیسرا یہ کہ اس سے مراد روزِ قیامت آپ کو لوائے حمد (حمد کا جھنڈا) عطا کیا جانا، قرطبی کہتے ہیں یہ قولِ اول کے مغایر نہیں، ان کے غیر نے ایک چوتھا قول بھی ثابت کیا جسے ابن ابوحاتم نے بسند صحیح سعید بن ابوہلال جو صغار تابعین میں سے ہیں سے نقل کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ مقامِ محمود قیامت کے روز آنجناب کا اللہ تعالیٰ اور حضرت جبرئیل کے درمیان ہونا ہے تو سب اہلِ حشر اس پر آپ کو رشک بھری نظروں سے دیکھیں گے بقول ابن حجر پانچواں قول جو حدیثِ حذیفہ کا اقتضاء ہے یعنی آپ کا اللہ تعالیٰ کی ثناء و توصیف کرنا، اس کا سیاق باب کی سترہویں حدیث کی شرح کے اثناء مذکور ہوگا لیکن یہ بھی اول کے مغایر نہیں، قرطبی نے چھٹا قول نقل بھی کیا ابن مسعود کی حدیث اس کی مقتضی ہے جسے احمد، نسائی اور حاکم نے تخریج کیا اس میں ہے کہ تمہارا نبی یکے از چار افراد ہے جو شفاعت کریں گے: حضرت جبریل، پھر حضرت ابراہیمؑ پھر حضرت موسیٰ یا حضرت عیسیٰ پھر تمہارا نبی، اور ان کی شفاعت سے اکثر فائدہ کسی کی شفاعت سے نہ ہوگا، اس حدیث کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی بخاری نے اسے ضعیف قرار دیا اور کہا مشہور آنجناب کا یہ فرمان ہے

کہ میں اولین شافع ہوں،

بقول ابن حجر بالفرض اگر یہ ثابت بھی ہے تو اس کے کسی طریق میں یہ تصریح نہیں کہ یہ مقامِ محمود ہے پھر یہ گناہگاروں کے حق میں شفاعت بارے حدیث کے بھی مغایر نہیں، محبّ طبری نے ساتواں قول جس کا سابق الذکر حدیثِ کعب مقتضی ہے نقل کیا اسے وارد کر کے لکھتے ہیں یہ مشعر ہے کہ مقامِ محمود غیرِ شفاعت ہے پھر کہا جائز ہے کہ آپ کے قول: (فأقول) سے اشارہ شفاعت میں مراجعت کی طرف ہو بقول ابن حجر یہی متجہ ہے، ان تمام کو شفاعتِ عامہ پر محمول کیا جانا ممکن ہے، آپ کو لوائے حمد کا عطا کیا جانا، آپ کا اللہ تعالیٰ کی ثناء کرنا، اس کے سامنے جا کر کلام کرنا، اس کی کرسی پر رونق افروز ہونا اور وہاں آپ کا حضرت جبرئیل کے قریب قیام، یہ سب مقامِ محمود کی صفات ہیں (یعنی یہ سب من حیث المجموع مقامِ محمود ہے) وہ مقامِ محمود جس میں آپ اللہ سے گزارش کریں گے کہ لوگوں کا حساب کتاب شروع کیا جائے اور جو آپ کی شفاعت سے آگ سے گناہ گاروں کے اخراج کیلئے ہوگا وہ اس کے توابع میں سے ہے، اللہ تعالیٰ کے قول: (مقاما محمودا) کے ضمن میں فاعلِ حمد کی بابت اختلاف ہے (یعنی کن کے ہاں آنجناب کا یہ مقام محمود یعنی قابلِ تعریف ہوگا، کون اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں گے؟) تو اکثر کے نزدیک اس سے مراد اہلِ حشر ہیں بعض نے کہا خود نبی اکرم یعنی آپ اس مقام کی عاقبت کی تعریف کرتے ہیں تہجدِ شب کے ساتھ، اول ارجح ہے کیونکہ کتاب الزکاۃ کی حدیثِ ابن عمر میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (مقاما محمودا يَحْمَدُه أهل الجمع كلُّهم) جائز ہے کہ اس سے اعم پر محمول ہو یعنی ایسا مقام کہ اس میں کھڑے لوگ اور ہر جو آپ کو پہچانتا ہے آپ کی تعریف کرے گا یہ انواعِ کرامات (یعنی عزت افزائی) سے ہر جالبِ حمد بارے مطلق ہے، ابو حیان نے اس کا استحسان کیا اور اس امر سے اس کی تائید کی کہ یہ نکرہ ہے لہذا اس امر پر دال ہے کہ کوئی مخصوص مقام مراد نہیں، ابن بطال کہتے ہیں بعض معتزلہ نے شفاعت کو تسلیم کیا ہے لیکن اسے اس صاحبِ کبائر کے ساتھ خاص قرار دیا جو تائب ہو کر مرا اور اس صاحب صغائر کے ساتھ جو جب فوت ہوا تو ان پر مصر (یعنی ان کا عامل) تھا، تعاقب کیا گیا کہ ان کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ گناہ سے تائب معذّب نہ ہوگا اور کبائر سے اجتناب صغائر کا مکفِر ہے تو اس قائل پر اپنی اصل کی مخالفت لازم آئی، اس کا جواب ملا کہ دونوں اقوال کے مابین کوئی مغایرت نہیں کہ مانع نہیں کہ فریقین کیلئے اس کا حصول بذریعہ شفاعت ہو لیکن اس پر اقتصار کی رائے رکھنا دلیلِ تخصیص کا محتاج ہے، کتاب الدعوات کے شروع میں حدیث: (شفا عتی لأهل الكبائر من أمتی) کی طرف اشارہ گزرا اس میں اسے تائب کے ساتھ خاص نہیں کیا، عیاض کہتے ہیں معتزلہ نے شفاعتِ عامہ کا اثبات کیا ہے جو کربِ موقف سے اراحت کیلئے ہوگی اور یہ ہمارے نبی کے ساتھ خاص ہے اور رفعِ درجات بارے شفاعت کا بھی، ان کے ماسوا کے وہ منکر ہیں بقول ابن حجر ثانی مذکور کو معتزلہ کے ہاں مسلم کہنا محلِ نظر ہے

نووی عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں پانچ قسم کی شفاعت ہوگی اول موقف کے اہوال سے اراحت کیلئے، دوم کچھ لوگوں کو بلا حساب جنت میں داخل کرانے کیلئے، سوم بعض ان لوگوں کیلئے جن کا حساب ہوا اور وہ مستحقِ عذاب ٹھہرے کہ انہیں عذاب نہ دیا جائے، چہارم جہنم سے گناہ گاروں کے اخراج کیلئے اور پنجم رفعِ درجات کیلئے، اول قسم کی دلیل حدیثِ نمبر سترہ کی اثنائے شرح ذکر ہوگی، دوسری کی دلیل آنجناب کے قیامت کے روز یہ کہنے: (أمتی أمتی) کے جواب میں اللہ تعالیٰ کا کہنا: (أدْخِلُ الجنة مِنْ

أمتك مَنْ لاحساب عليهم) ہے، یہی کہا گیا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ اس کی دلیل آنجناب کا اس ستر ہزار سے زیادہ کا مطالبہ کرنا ہے جو جنت میں بلا حساب داخل ہوں گے۔ جو پورا ہوا، اس کا بیان سابقہ باب میں حدیثِ مذکور کی اثنائے شرح ہو چکا ہے، تیسری کی دلیل مسلم کے ہاں حدیثِ حذیفہ کے یہ الفاظ ہیں: (و نبیکم علی الصراط یقول رَبِّ سَلِّمْ) اس کے لئے متعدد شواہد ہیں جن کا ذکر حدیث نمبر سترہ کی شرح کے دوران کروں گا، چوتھی کی دلیل کا بھی وہیں مفصلا ذکر گزرا پانچویں کی دلیل مسلم کی حدیثِ انس میں مذکور آپ کا یہ قول ہے: (أنا أولُ شفیع في الجنة) ہمارے ملاقاتی بعض علماء نے یہی کہا اور لکھا اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ یہاں آپ نے جنت کو شفاعت کا ظرف (یعنی محل و مقام) بتلایا ہے (اور ظاہر ہے یہ شفاعت کئی اہلِ جنت کا درجہ بڑھانے کیلئے ہی ہو سکتی ہے) بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آگے بیان کروں گا کہ یہ آپ کی پہلی شفاعت جو آپ کے ساتھ مختص ہے، کا ظرف ہے یہاں یہ مطلب مراد ہے کہ ان حضرات کیلئے شفاعت کریں گے جن کا عمل اس معیار کا نہ تھا کہ اس درجہ کو پہنچ پائے جہاں بالآخر شفاعت کے ذریعہ پہنچ گئے

نووی نے الروضہ میں اشارہ کیا کہ یہ شفاعت آپ کے خصائص میں سے ہے البتہ اس کا مستند ذکر نہیں کیا، عیاض نے ایک چھٹی قسم کی شفاعت کا بھی اشارہ دیا ہے اور یہ ابو طالب سے تخفیفِ عذاب کیلئے آپ کا شفاعت کرنا جیسا کہ حدیث نمبر چودہ کی شرح میں اس کا بیان آئے گا، بعض نے ساتویں نوعِ شفاعت یہ بیان کی جو آپ اہلِ مدینہ کیلئے فرمائیں گے جس کا ذکر حدیثِ سعد مرفوع میں ہوا کہ: (مَن استطاع أنْ یموت بالمدینة فَلْیَفْعَلْ فإني أشْفَعُ لِمَنْ مات بها) (یعنی ہو سکے تو مدینہ میں مرنے کی کوشش کرنا کہ میں اہلِ مدینہ کیلئے سفارش کروں گا) اسے ترمذی نے تخریج کیا بقول ابن حجر یہ غیر وارد ہے کیونکہ اس کا متعلق سابق الذکر پانچ میں کسی ایک سے خارج نہیں، اگر اس قسم کو مستقل نوع قرار دیں تو پھر عبد الملک بن عباد کی اس حدیث میں مذکور کو بھی مستقل قسم قرار دینا پڑے گا جس میں کہتے ہیں میں نے سنا نبی اکرم فرماتے تھے: (أول مَنْ أشفع له أهل المدينة ثم أهل مكة ثم أهل الطائف) (یعنی سب سے قبل اہلِ مدینہ پھر مکہ والوں اور پھر اہلِ طائف کیلئے شفاعت کروں گا) اسے بزار اور طبرانی نے نقل کیا طبرانی نے ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا: (أول من أشفع له أهل بيتي ثم الأقرب فالأقرب ثم سائر العرب ثم سائر الأعاجم) (یعنی سب سے قبل اپنے اہلِ بیت پھر الاقرب فالاقرب پھر عام عرب و عجم کیلئے) قزوینی نے العروۃ الوثقی میں صلحاء کی ایک جماعت کیلئے آپ کی شفاعت کا ذکر کیا ہے ان کی تقصیرات سے تجاوز کے لئے، اس کا مستند ذکر نہیں کیا مجھے لگتا ہے کہ یہ پانچویں قسم میں مندرج ہے قرطبی نے اضافہ کیا کہ آپ اس معنی میں اول شافع ہیں کہ آپکی امت دیگر امم سے قبل جنت میں داخل ہوگی، اسے نقاش نے علیحدہ طور سے ذکر کیا اور یہ وارد ہے، اس کی دلیل حدیثِ شفاعت طویل میں ذکر ہوگی، نقاش نے اس امت کے اہلِ کبائر کے حق میں بھی آپ کی شفاعت کا ذکر کیا، یہ وارد نہیں کیونکہ تیسری میں یا چوتھی میں یہ داخل ہے تلاش و جستجو سے مجھے ایک اور قسم کی شفاعت کا سراغ بھی ملا ہے یہ ان حضرات کے حق میں جن کی نیکیاں اور برائیاں مساوی ہوں گی تو آپ شفاعت کریں گے کہ اللہ تعالیٰ انہیں جنت میں داخل کرے، اس کا مستند طبرانی کی ابن عباس سے روایت ہے، کہتے ہیں سابقین جنت میں بلا حساب داخل ہوں گے اور مقتصد (یعنی درمیانے) اللہ کی رحمت کے سہارے جبکہ ظالم لنفسہ (یعنی اپنی جانوں پہ ظلم کمانے والے) اور اصحابِ اعراف نبی اکرم کی شفاعت کے

وسیلہ سے جنت میں جائیں گے، پہلے ذکر کیا کہ اصحابِ اعراب بارے ارجح الاقوال یہ ہے کہ یہ وہ جن کی نیکیاں اور برائیاں باہم برابر ہیں، ایک اور شفاعت آپ کی ان لوگوں کے بارہ میں ہوگی جنہوں نے لا الہ الا اللہ تو کہا مگر کبھی عملِ خیر نہ کیا اس کا مستند حسن عن انس کی روایت ہے اس کا ذکر آمدہ باب کی شرح کے اثناء ہوگا، اسے شفاعت شمار کرنے سے آپ سے اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا مانع نہیں: (لَيْسَ ذٰلِكَ إِلَيكَ) اس لئے کہ نفی مباشرتِ اخراج سے متعلق ہے وگرنہ نفسِ شفاعت آپ ہی سے صادر ہوئی اور اس کی قبولیت واقع ہوئی اور اس کا اثر بھی پڑا، تو پانچوں پر چارہ دارد ہیں اور جو اس کے ماسوا ہیں وہ وارد نہیں جیسے دو قبروں والوں سے تخفیف میں شفاعت وارد ہے اور اس کے علاوہ بھی، کیونکہ یہ منجملہ احوالِ دنیا میں سے ہیں۔

(الثعارير) ثعرور جیسے عصفور، کی جمع۔ (الضغابيس) ثعاریر کی بابت ابن اعرابی کہتے ہیں یہ (قثاء صغار) (یعنی چھوٹی ککڑی) ہیں، ابو عبیدہ نے بھی اس کا مثل ذکر کیا اور مزید یہ بھی کہ بجائے ثاء کے شین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے گویا اسی سبب راوی نے یہ بات کہی، عمرو کے دانت گر چکے تھے (جب یہ حدیث بیان کی) تو منہ سے ثاء کی آواز نکلی جبکہ یہ شین ہے، یہ گھاس کی اقسام میں سے ایک نبت ہے جیسے روئی کو اگر ریتلے علاقہ میں اگایا جائے تو وہ لمبی نہ ہوگی بلکہ پھیلی پھیلی سی ہوگی، طراثیث کے ساتھ بھی حدیثِ حذیفہ میں تشبیہ واقع ہوئی، یہ ثمام ہے (ایک قسم کی گھاس جو لمبی نہیں ہوتی) بعض کے مطابق ثعرور اقط رطب ہے (یعنی تازہ پنیر) قابسی نے غرابت سے کام لیا جب کہا یہ صدف ہے جو سمندر سے نکالا جاتا ہے جس میں گوہر ہو، گویا انہوں نے اس کا اخذ دوسری روایت میں مذکور: (كأنهم اللؤلؤ) سے کیا مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ الفاظِ تشبیہ مختلف ہوتے رہتے ہیں مقصود بیاض اور دقت کا وصف ہے، جہاں تک ضغابیس تو اصمعی کہتے ہیں یہ ہلیون (ایک قسم کی نرم گھاس جسے فارسی میں مارگیاہ اور ہندی میں ناگدون کہتے ہیں) سے مشابہ اصولِ ثمام میں اگنے والی ایک شئ جو ابالی جاتی پھر زیت اور سرکہ کے ساتھ تناول کی جاتی ہے، بعض نے کہا اصولِ شجر اور اذخر (یہ بھی ایک قسم کی گھاس ہے) میں بالشت بھر کی انگلیوں کے مانند ہوتی ہے اس کے پتے نہیں ہوتے اور اس کا ذائقہ ترش ہوتا ہے، حربی کی غریب الحدیث میں ہے ضغبوس انگلی کے طول پر ایک پودا سا ہے کمزور شخص کو اس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا یہ مکھی سے ذرا بڑے طیور ہیں ان کی اس بات کا کوئی مستند نہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ان کی صفت کیلئے یہ تشبیہ ان کے نابت (یعنی اگ آنے) کے بعد کی ہے جہاں تک ان کی جہنم سے نکالے جانے کے فوری بعد کی ہیئت تو وہ کوئلہ کی مانند ہوں گے جیسا کہ آمدہ حدیث میں مذکور ہے، مسلم کے ہاں یزید فقیر عن جابر سے روایت میں ہے: (فيخرجون كأنهم عيدان السماسم) اس میں ہے پھر ایک دریا میں داخل ہو کر غسل کریں گے تو اس طرح باہر نکلیں گے: (كأنهم القراطيس البيض) (گویا سفید کاغذ ہوں) عیدانِ سماسم سے مراد جن میں سمسم اگتی ہے (یعنی ڈھنٹھل جن کے اوپر نرم گھاس اگے) انہیں جب (کاٹ کر) پھینک دیا جائے تو پتلی سیاہ ہو جاتی ہیں، بعض نے دعوی کیا کہ یہ لفظ محرف ہے اور درست ساسم ہے جو سیاہ لکڑی کو کہتے ہیں مگر حدیث کے سب طرق میں دو میم کے ساتھ ہی ہے اور اس کی توجیہہ واضح ہے۔

(فقلت لعمرو) قائل حماد ہیں۔ (أبا محمد) کشمیہنی کے نسخہ میں (يا أبا محمد) ہے عمرو سے مراد ابن دینار ہیں مراد ان کے حضرت جابر سے اس کے سماع کا استثبات ہے شائد اس کا سبب عمرو کا اسے عبید بن عمیر سے مرسلا روایت کرنا ہے، ابن عیینہ

نے دونوں طرح سے تحدیث کیا جیسا کہ وضاحت کی۔

اسے مسلم نے (الإیمان) میں نقل کیا۔

- 6559حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بَعْدَ مَا مَسَّهُمْ مِنْهَا سَفْعٌ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فَيُسَمِّيهِمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَهَنَّمِيِّينَ

طرفه - 7450.

ترجمہ: انس بن مالکؓ نے نبی اکرم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کئی لوگ دوزخ میں سے عذاب پانے کے بعد نکل کر جنت میں داخل ہوں گے پس اہل جنت انھیں جہنمی کہہ کر پکاریں گے۔

(عن أنس) التوحید میں اس کے نحو کی حدیثِ شفاعت طویل میں (حدثنا أنس) ذکر ہوگا۔ (سفع) وہ سیاہی جس میں نیلاہٹ یا پیلاہٹ بھی ہو، کہا جاتا ہے: (سفعته النار) إذا لحفته (جب آگ جھلسا دے) تو اس کی جلد کا رنگ بدل جائے، آمدہ باب کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (قد استحشوا) اس کا ضبط وتشریح وہیں ہوگی مسلم کی ان سے روایت میں ہے: (أنهم یصیرون فحما) حدیثِ جابر میں (حمما) ہے، سب کے معانی متقارب ہیں۔ (فیسمیهم أهل الجنة الخ) بابِ ہذا کی اٹھارہویں حدیثِ عمران بن حصین میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (یخرج قوم من النار -- و یسمون الجهنمیین) یہ زیادت بخاری کی کتاب التوحید کی حمید عن انس سے روایت میں بھی ہے، جابر نے اپنی روایت میں یہ اضافہ کیا: (فیکتب فی رقابهم عتقاء الله فیُسَمَّون فیها الجهنمیین) اسے ابن حبان اور بیہقی نے تخریج کیا اس کی اصل مسلم میں ہے، نسائی کی عمرو بن ابی عمرو عن انس سے روایت میں ہے کہ اہلِ جنت کہیں گے یہ جہنمی ہیں تو اللہ تعالیٰ کہے گا (اب یہ) اللہ کے عتقاء ہیں (یعنی آزاد کردہ) اسے مسلم نے ایک اور حوالے کے ساتھ حضرت ابوسعید سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ وہ اللہ سے دعا کریں گے تو یہ لقب محو ہو جائے گا، بیہقی کی البعث میں حماد بن ابوسلیمان عن ربعی عن حذیفہ سے روایت میں ہے: (یقال لهم الجهنمیون) کہتے ہیں میرے لئے ذکر کیا گیا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے طلب کریں گے کہ یہ نام ان سے دور کر دیا جائے تو یہی ہوگا، بعض شراح نے دعوی کیا کہ یہ لقب ان کیلئے برائے تنقیص نہیں بلکہ اللہ کی نعمت کے استذکار کیلئے ہوگا تا کہ تشکر میں اور بڑھیں، یہی کہا مگر اس لقب کے زوال کے لئے ان کی اللہ سے دعا اس توجیہہ کیلئے خادش ہے۔

- 6560حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ يَقُولُ اللَّهُ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيُخْرَجُونَ قَدِ امْتُحِشُوا وَعَادُوا حُمَمًا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ أَوْ قَالَ حَمِيَّةِ السَّيْلِ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّهَا تَنْبُتُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً

أطرافه 22، 4581، 4919، 6574، 7438، - 7439 (ترجمہ کیلئے جلد ۷،ص:۱۵۱)

موسی سے ابن اسماعیل، وہیب سے ابن خالد اور عمرو سے مراد ابن یحیی مازنی ہیں ان کے والد یحیی، ابن عمارہ بن ابو حسین مازنی ہیں۔ (إذا دخل الخ) یحیی بن عمارہ نے ابو سعید خدری سے یہی آخرِ حدیث نقل کیا اس کا اول حصہ ذکر نہیں کیا اسے عطاء بن یسار نے حضرت خدری سے مطولاً نقل کیا ہے اس کے شروع میں رؤیت، کشفِ ساق (سورۃ ق کی آیت: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ کی طرف اشارہ ہے) عرض (یعنی اللہ پر ان کا پیش کیا جانا) نصبِ صراط، اس پر سے گزر، اہلِ جہنم کے وہاں سے جہنم میں گر پڑنے، اہلِ ایمان کا اپنے اخوان کیلئے شفاعت کرنا اور اللہ تعالی کا جواباً یہ کہنا مذکور ہے کہ جن کی تم صورت پہچانتے ہو انہیں نکال لو، اس ضمن میں: (مَنْ في قلبهِ مثقال دينار وغيره) کے الفاظ مذکور ہیں اس میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی ذکر ہوا کہ ملائکہ، نبیوں اور مومنوں نے (اپنے اپنے حصہ کی) سفارشیں کر لیں اب ارحم الراحمین کی باری ہے تو وہ جہنم سے ایک مرتبہ کا اخذ کرے گا: (فيقبض قبضةً مِنَ النار) تو ایسے لوگ اس سے نکلیں گے جنہوں نے کبھی کوئی خیر کا عمل نہ کیا تھا وہ کوئلہ بن چکے ہونگے، بخاری نے اس کا اکثر حصہ تفسیر سورۃ النساء میں نقل کیا ہے، یہ بتمامہ کتاب التوحید میں ذکر ہوگی، میں اس کے فوائد کا ذکر آمدہ باب کی حدیث کے اثنائے شرح کروں گا دیگر طرق کے اضافات بھی ذکر ہوں گے اس روایت کا ایک اور طریق کتاب الایمان کے باب (تفاضل أهل الإيمان في الأعمال) میں گزرا، غزالی نے (من كان في قلبه) سے ایسے شخص کے ناجی ہونے پر استدلال کیا ہے جو دل سے اس پر یقین رکھتا ہے مگر اس کے اور اس کے ساتھ نطق کے مابین موت حائل ہوگئی، ایسے شخص کی بابت جو قادر تھا مگر تاخیر کرتا رہا حتی کہ مرگِ ناگہانی کا شکار ہوا، لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس کا نطق سے امتناع اس کے نماز سے امتناع کے بمنزلہ ہو لہذا وہ جہنم میں مخلداً نہ رہے گا، اس کا دیگر بھی محتمل ہے، دوسرے علماء نے ثانی کو ترجیح دی تو وہ (في قلبه) کی تاویل کے محتاج ہوئے تو یہاں محذوف مقدر مانا جس کی تقدیر یہ کی: (مُنْضَماً إلى النطق مع القدرة عليه) (یعنی اس کے ساتھ نطق کو منضم کر کے اس طور کہ انہیں اس کی قدرت تھی)۔

6561 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تُوضَعُ فِي أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَةٌ يَغْلِي مِنْهَا دِمَاغُهُ. طرفه - 6562

ترجمہ: نعمان بن بشیرؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے قیامت کے دن سب سے ہلکے عذاب والا آدمی وہ ہوگا جس کے دونوں پاؤں کے نیچے انگارے رکھے جائیں گے اور ان سے اس کا دماغ اس طرح جوش کھائے گا جس طرح ہنڈیاں جوش کھاتی ہے۔

نعمان بن بشیر کی حدیث جسے دو طرق سے وارد کیا ایک دوسرے سے اعلیٰ ہے لیکن اس میں ابو اسحاق عمرو بن عبد اللہ کا عنعنہ ہے جبکہ نازل طریق میں ان کے سماع کی تصریح ہے تو یہ حسی علو اس معنوی علو کے ساتھ منجبر (یعنی زائل) ہوا، دونوں طرق میں اسرائیل سے مراد یونس بن ابو اسحاق مذکور ہیں نعمان سے مراد ابن بشیر بن سعد انصاری ہیں، مسلم کی محمد بن مثنی اور محمد بن بشار جمیعا عن غندر سے نسبت کی تصریح ہے یحیی بن آدم کی اسرائیل عن ابو اسحاق سے روایت میں ہے: (سمعت النعمان بن بشير الأنصاري

يقول)۔ (أهون أهل الخ) ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس سے ابو طالب مراد ہوں بقول ابن حجر میں نے المبعث النبوی کے (باب) قصہ ابو طالب میں تبیین کی ہے کہ مسلم کی ابن عباس سے روایت میں اس کی تصریح ہے، اس کے الفاظ ہیں: (أهون أهل النار عذابا أبو طالب)۔ (أخمص) بوزنِ احمر، پاؤں کا وہ نچلا حصہ جو چلنے کے دوران زمین پر نہیں لگتا۔(جمرة) مسلم کی روایت میں (جمرتان) ہے اسرائیل کی روایت میں بھی یہی ہے بقول ابن تین محتمل ہے کہ جمرہ پر اقتصار دوسرے جمرہ پر دلالت (موجود ہونے) کی وجہ سے کیا ہو کہ سامع جانتا ہے کہ ہر انسان کے دو پاؤں ہیں (لہذا دوسرا جمرہ مفہوم ہی ہے) مسلم کے ہاں اعمش عن ابو اسحاق کی روایت میں ہے: (من له نعلان و شراكان مِنْ نارٍ يَغلِي منهما دماغه) (یعنی جس کے دو جوتے اور ان کے تسمے آگ کے ہوں گے جن کے پہننے سے دماغ ابلتا ہوگا) ان کی حدیثِ ابو سعید میں بھی اس کا نحو ہے، اس میں ہے: (يغلي دماغه مِنْ حرارةِ نعله)۔ (منها دماغه) اسرائیل کے ہاں اور ابن عباس کی روایت میں (منهما) ہے۔ (كما يغلي المرجل الخ) اعمش کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ وہ خیال کرے گا کہ کوئی عذاب میں اس سے اشد نہیں (حالانکہ یہ سب سے ہلکا عذاب ہے) مرجل تانبے کی دیگچی کو کہتے ہیں، ہر دیگچی جس میں پانی ابالا جائے، کو بھی کہہ دیتے ہیں، قمقم عطار کے برتنوں میں سے ایک معروف برتن ہے کہا جاتا ہے کہ ہر وہ برتن جس کا منہ تنگ ہو (مثلا صراحی وغیرہ) اس میں پانی گرم کیا جاتا ہے نحاس وغیرہ کی بنی ہوتی ہے، فارسی لفظ ہے بعض نے رومی کہا، معرب ہے مؤنثاً قمقمہ بھی مستعمل ہے، بقول ابن تین یہ ترکیب محلِ نظر ہے عیاض کے بقول درست: (كما يغلي المرجل و القمقم) ہے واو عطف کے ساتھ نہ کہ باء کے ساتھ، دیگر نے مجوز کیا کہ باء بمعنی مع ہو، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (كما يغلي المرجل أو القمقم) شک کے ساتھ، اس بارے کچھ بحث باب قصہ ابو طالب میں گزری ہے۔

اسے مسلم نے (الإيمان) اور ترمذی نے (صفة جهنم) میں نقل کیا۔

- 6562حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ عَلَى أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ كَمَا يَغْلِي الْمِرْجَلُ وَالْقُمْقُمُ

طرفه - 6561 (سابقہ، مزید یہ کہ جس طرح ہانڈی اور کیتلی جوش مارتی ہے)

عدی بن حاتم کی حدیث جو باب (من نوقش الحساب) میں مشروحا گزری ہے۔

- 6563حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ذَكَرَ النَّارَ فَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا ثُمَّ ذَكَرَ النَّارَ فَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6540، 7443، - 7512 (اس کا سابقہ نمبر)

عدی کی اس حدیث کی شرح کچھ قبل باب (من نوقش الحساب) کے آخر میں گزری۔

- 6564حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ

اللّٰهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ وَذُكِرَ عِنْدَهُ عَمُّهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ لَعَلَّهُ تَنْفَعُهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُجْعَلُ فِي ضَحْضَاحٍ مِنَ النَّارِ يَبْلُغُ كَعْبَيْهِ يَغْلِي مِنْهُ أُمُّ دِمَاغِهِ

طرفه - 3885 (ترجمہ کیلئے جلد ۵، ص: ۶۰۳)

ذکرِ ابو طالب میں حدیثِ ابوسعید، قصہ ابی طالب میں یہ (لیث حدثنی ابن الھاد) کے طریق سے گزری، یہاں کی سندِ مذکور کو اس پر معطوف اور متن کا اختصار کیا تھا یہاں یزید مذکور ابن الہاد ہی ہیں ابن ابو حازم اور دراوردی دونوں کے نام عبدالعزیز تھے دونوں مشہور مدنی محدث ہیں سند کے دیگر رواۃ بھی مدنی ہیں۔

(لعله تنفعه شفاعتی) حضرت عباس کی حدیث سے اس ترجی کا بالفعل وقوع ظاہر ہے، آپ کے قول: (تنفعه شفاعتی) میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ) [المدثر: ۴۸] جواب دیا گیا کہ یہ اس سے خاص (یعنی مستثنیٰ) ہے اس لئے اسے آنجناب کے خصائص میں شمار کیا گیا، بعض نے کہا آیتِ مذکور میں منفعت کا معنی حدیث میں مذکور نفع کے معنی سے مختلف ہے، آیت میں اس سے مراد جہنم سے اخراج جبکہ حدیث سے مراد تخفیفِ عذاب ہے، قرطبی نے اس جواب پر جزم کیا، بیہقی البعث میں لکھتے ہیں ابو طالب کے قصہ میں یہ حدیث صحیح ہے تو صحتِ روایت کی جہت سے اس کا انکار درست نہیں، میرے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ کفار کے حق میں شفاعت اس لئے ممتنع ہوئی ہے کہ خبرِ صادق موجود ہے کہ ان کے حق میں کوئی شافع نہ ہوگا اور یہ کافر کے حق میں عام ہے تو جائز ہے کہ اس سے مستثنیٰ ہو وہ جس کی تخصیص کے بارہ میں خبر ثابت ہے، اللہ تعالیٰ بعض کفار کی سزا میں تخفیف کر دے گا اور یہ شافع کی طیبِ خاطر کیلئے نہ کہ کافر کیلئے اس میں کوئی ثواب کا پہلو ہے کیونکہ اس کی حسنات کفر پر اس کی موت واقع ہونے کی صورت میں ہباء (غبار) بن گئیں

کہتے ہیں بعض اہلِ نظر نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ کافر کو عذاب اس کے کفر اور اس کی معاصی پر واقع ہوگا، مسلم نے حضرت انس سے روایت کیا کہ کافر کو اس کی حسنات کی جزا دنیا ہی میں مل جاتی ہے جب آخرت میں پہنچے گا تو نیکی سے اس کا دامن خالی ہوگا قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس شفاعت کی بابت اختلاف ہے کہ آیا لسانِ قولی کے ساتھ ہے یا لسانِ حالی کے ساتھ؟ اول آیت کے مدِ نظر باعثِ اشکال ہے، اس کا جواب جوازِ تخصیص (یعنی استثناء) ہے، ثانی کا مطلب و معنی یہ ہوگا کہ جناب ابو طالب نے جب نبی اکرم کا خوب اکرام و دفاع کیا اور ہر طرح سے حمایت کی تو اس کا بدلہ انہیں اس تخفیفِ عذاب کی شکل میں ملا تو اس پر شفاعت کا اطلاق کیا کیونکہ یہ اس کے سبب ہے، کہتے ہیں یہ جواب بھی دیا گیا کہ مخفف عنہ جب اس تخفیف کی کوئی تاثیر نہ پائے گا تو گویا (عملا) یہ انتفاع نہ ہوا، اس کی تائید اس امر سے ملتی ہے جو گزرا کہ وہ خیال کریں گے کہ کوئی ان سے عذاب میں اشد نہیں اس لئے کہ عذابِ جہنم کا قلیل سا حصہ بھی پہاڑوں تک کی طاقتِ تحمل سے ماوراء ہے تو اس لحاظ سے یہ کہنا بجا ہوا کہ انہیں اس تخفیف کا کچھ اثر محسوس نہ ہوگا بقول ابن حجر اس ماسبق کی تقویت کتاب النکاح میں گزری حدیثِ ام حبیبہ سے ہوتی ہے بنتِ ام سلمہ کے قصہ میں جس میں ہے: (أَرْضَعَتْنِي و إياه ثويبة) عروہ کہتے ہیں ابولہب کسی کو خواب میں نظر آیا اس نے بتلایا کہ تمہارے بعد (یعنی مرنے کے بعد) میں

نے کوئی خیر نہیں دیکھی بس یہ ہے کہ ثویبہ کو آزاد کرنے کا جس انگلی کے ساتھ اشارہ دیا تھا اس سے میں پلایا جاتا ہوں، اس پر وہیں کلام گزری، قرطبی نے تذکرہ میں مجوز قرار دیا ہے کہ کافر جب میزان پر معروض کیا جائے اور اس کی سیآت کا پلڑا کفر کے ساتھ ہی جھک جائے (تو) اس کی حسنات مضمحل ہو جائیں گی اور وہ جہنم میں داخل ہوگا لیکن وہ اس ضمن میں باہم متفاوت ہوں گے تو ان میں سے جن کی (غلام ولونڈیوں کو) آزاد کرنے اور مسلمانوں سے مواسات جیسی حسنات ہوں گی وہ ان کفار کی مثل عذاب میں نہ ہوں گے جو ایسے نہیں تھے تو محتمل ہے کہ ان کے ان اعمال کے بقدر ان سے تخفیفِ عذاب کی جائے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ نَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً)[الأنبياء: ۴۷]

ابن حجر کے بقول یہ نظری بحث اس آیت کے معارض ہے: (وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا)[فاطر: ۳۶] اسی طرح حدیثِ انس جس کی طرف اشارہ گزرا، ابن مردویہ اور بیہقی نے جو ابن مسعود سے مرفوعا یہ روایت نقل کی: (ما أحسن مُحْسِنٌ مِنْ مُسلِمٍ ولا كافِرٍ إلا أثابَهُ الله)(یعنی ہر مسلم وکافر جو نیکی کرے اللہ اسے ثواب دے گا) صحابی کہتے ہیں ہم نے کہایا رسول اللہ کافر کی ثواب کیا ہے؟ فرمایا: (المال و الولد و الصحة و أشباه ذلك) (یعنی مال، اولاد، صحت اور ان جیسی نعمتیں) ہم نے پوچھا روزِ قیامت اس کی جزاء کیا ہوگی؟ فرمایا: (عذابا دون العذاب) (ہلکا عذاب) پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: (أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ)[غافر: ۴۶] تو اس کی سند ضعیف ہے بفرضِ ثبوت محتمل ہے کہ تخفیف اس عذاب میں ہو جو معاصی سے متعلق ہو بخلاف عذابِ کفر کے۔

- 6565حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا . فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ أَنْتَ الَّذِى خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَأَمَرَ الْمَلاَئِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ فَاشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّنَا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ وَيَقُولُ ائْتُوا نُوحًا أَوَّلَ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللَّهُ فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ الَّذِى اتَّخَذَهُ اللَّهُ خَلِيلاً فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ ائْتُوا مُوسَى الَّذِى كَلَّمَهُ اللَّهُ فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ ائْتُوا عِيسَى فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ فَقَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ فَيَأْتُونِى فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّى فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِى مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يُقَالُ ارْفَعْ رَأْسَكَ سَلْ تُعْطَهْ وَقُلْ يُسْمَعْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَرْفَعُ رَأْسِى فَأَحْمَدُ رَبِّى بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِى ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِى حَدًّا ثُمَّ أُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَعُودُ فَأَقَعُ سَاجِدًا مِثْلَهُ فِى الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ حَتَّى مَا بَقِىَ فِى النَّارِ إِلاَّ مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ وَكَانَ قَتَادَةُ يَقُولُ عِنْدَ هَذَا أَىْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ

أطرافه 44، 4476، 7410، 7440، 7509، 7510، - 7516 (ترجمہ کیلئے جلد ۷،ص:۳۲)

شفاعت بارے حضرت انس کی طویل حدیث، یہاں اسے ابوعوانہ کے طریق سے وارد کیا، تفسیر البقرۃ میں ہشام دستوائی اور سعید بن ابوعروبہ کے طریق سے گزری ہے آگے کتاب التوحید میں ہمام کے طریق سے آئے گی یہ چاروں قتادہ سے اس کے راوی ہیں، اسے احمد نے بھی شیبان عن قتادہ سے نقل کیا التوحید میں معبد بن ہلال عن انس سے بھی مذکور ہوگی اس میں حسن عن انس کیلئے زیادت ہے، یہ حمید عن انس سے بالاختصار منقول ہے احمد نے نضر بن انس عن انس سے بھی تخریج کیا حاکم کے ہاں ابن مسعود، طبرانی کے ہاں عبادہ بن صامت اور ابن ابوشیبہ کے ہاں سلمان فارسی سے منقول ہے، حضرت ابو ہریرہ بھی اس کے راویوں میں سے ہیں ان کی روایت ابوزرعہ عنہ کے حوالے سے التفسیر میں گزری اسے ترمذی نے علاء بن یعقوب عنہ سے نقل کیا التوحید میں ابوسعید سے بھی آئے گی ان سے اس کے لئے کئی مختصر طرق بھی ہیں اسے مسلم نے ابو ہریرہ اور حذیفہ سے اکٹھے تخریج کیا ابوعوانہ نے حضرت حذیفہ عن ابوبکر صدیق سے الزکاۃ میں اور تفسیر سورہ سبحان میں ابن عمر سے مختصراً مذکور گزری ہے، ہر ایک کے ہاں کچھ وہ الفاظ ہیں جو دیگر میں نہیں ہر ایک کے فوائد کا ذکر آگے ہوگا۔

(یجمع اللہ الخ) مستملی کے نسخہ میں (جمع) ہے اول معتمد ہے، معبد بن ہلال کی روایت میں ہے: (إذا کان یوم القیامۃ ماجَ الناس بعضهم فی بعض) (یعنی روزِ قیامت لوگ ایک دوسرے میں گھسے ہوں گے یعنی افراتفری کا شکار ہوں گے) حدیثِ ابو ہریرہ کے شروع میں ہے: (أنا سیدُ الناس یوم القیامۃ یجمع اللہ الناسَ الأولین والآخرین فی صعیدٍ واحدٍ یُسمِعُهم الداعی و ینفذهم البصرُ و تَدنُوا الشمس فیبلغُ الناسُ فی الغَمِّ و الكَربِ ما لا یُطِیقُون ولا یَتحَمَّلُونَ) (فرمایا میں قیامت کے دن لوگوں کا سردار ہوں، اللہ سب اگلے پچھلوں کو ایک ہی میدان میں جمع کرے گا اس طور کہ بلانے والے کی آواز سن سکیں گے اور سب پہ ایک نظر ڈالی جا سکے گی سورج قریب آ جائے گا تو لوگوں کا شدتِ کرب اس قدر ہوگا کہ تاب نہ لا سکیں گے) ابن راہویہ کی جریر عن عمارہ بن قعقاع عن ابوزرعہ سے روایت میں ہے کہ سورج ان کے سروں کے قریب آجائے گا تو ان پر اس کی حرارت بڑی سخت اور شدید ہوگی اور ان کے لیے اس کا قرب شاق ہوگا تو نہایت غم اور کرب کے عالم میں ہوں گے، مسلم کے ہاں یہ ابوخیثمہ عن جریر کے طریق سے ہے لیکن سیاق نقل نہیں کیا حضرت ابوبکر کی روایت کے شروع میں ہے کہ مجھ پر امرِ دنیا و آخرت کے تمام پیش آنے والے واقعات پیش کئے گئے اللہ اولین و آخرین کو ایک میدان میں جمع کرے گا بڑی گھبراہٹ کا عالم ہوگا پسینہ اتنا ہوگا کہ لگام کی جگہ (یعنی ناک تک) ہو، روایتِ معتمر میں ہے: (یلبثون ما شاء اللہ من الحبس) (یعنی جب تک اللہ کی مشیت ہوگی رکے رہیں گے)

باب (ألا یَظُنُّ أولئِكَ أنَّهُمْ مَبعُوثُونَ) میں مسلم کی نقل کردہ حدیثِ مقداد کی طرف اشارہ گزرا جس میں ہے کہ سورج اتنا قریب آجائے گا حتی کہ میل کے بقدر ہوگا اور اس ضمن میں تمام وارد الفاظ وعبارات کا ذکر ہوا تھا اور اس امر کا بیان بھی کہ تفاوتِ اعمال کے سبب پسینہ کی مقدار بھی ایک دوسرے سے متفاوت ہوگی، حدیثِ سلمان میں ہے کہ قیامت کے دن سورج دس برس جتنی حرارت دے گا پھر لوگوں کی کھوپڑیوں کے قریب ہوگا جس سے وہ پسینہ میں ڈوب جائیں گے حتی کہ پسینہ زمین میں قامت بھر

ابھرے گا اور آدمی سر نکالے گا اور عق عق کی آواز نکلے گی ،نضر بن انس کی روایت میں ہے: (لِغم ما هم فيه والخلق مُلجَمُون بالعرق) مومن پر وہ زکمہ (یعنی زکام کی سی کیفیت) کی مانند ہوگا جبکہ کافر پر موت چھا رہی ہوگی، عبادہ بن صامت کی مرفوع روایت میں ہے: (إني سيد الناس يوم القيامة بغير فخرٍ و ما مِنَ الناس إلا مَنْ هو تحتَ لِوَائي ينتظِرُ الفَرجَ و إنَّ معي لواءَ الحَمْدِ) (یعنی قیامت کی روز سبھی لوگ میرے حمد کے جھنڈے تلے کشائش کے منتظر ہونگے) ہشام، سعید اور ہمام کی روایتوں میں ہے: (يجتمع المؤمنون فيقولون) نضر بن انس کی روایت سے متبین ہوا کہ بالناس کے ساتھ تعبیر ارجح ہے لیکن طالبِ شفاعت اہلِ ایمان ہی ہوں گے۔ (فيقولون لو استشفعنا) روایتِ مسلم میں ہے: (فيلهمون ذلك) (یعنی انہیں اسکا الہام ہوگا) ایک طریق میں ہے: (فيهتمون بذلك) روایتِ ہمام میں ہے: (حتى يهتموا بذلك)۔

(على ربنا) روایتِ ہشام وسعید میں ہے: (إلى ربنا) اس کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ استشفعنا کے معنی کے ضمن میں سعی ہے کیونکہ استشفاع طلبِ شفاعت ہے اور یہ ادنیٰ کا اعلیٰ کی طرف انضمام ہے تاکہ اپنے کسی مقصد میں اس سے استعانت لے، حضرات حذیفہ اور ابو ہریرہ کی اکٹھی حدیث میں ہے: (يَجمَعُ اللهُ الناسَ يوم القيامة فيَقُومُ المؤمنون حتى تُزلَفُ لهم الجنة فيَأتُون آدمَ) حتی ان کے قیامِ مذکور کیلئے غایت ہے اس سے ماخوذ ہوگا کہ ان کا طلبِ شفاعت کا یہ معاملہ تب ہوگا جب جنت قریب لائی جائے گی، مسلم کی ابونضرہ عن ابوسعید کی مرفوع حدیث کے شروع میں ہے: (أنا أوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ عنه الأرضُ) اس میں ہے: (فيَفْزَعُ الناس ثلاث فزعاتٍ فيأتون آدم) قرطبی کہتے ہیں بظاہر یہ اس وقت ہوگا جب جہنم کو (لوگوں کے سامنے) لایا جائے گا جب بھڑکنے سے اسکی آواز نکلے گی تو ایسی گھبراہٹ طاری ہوگی کہ لوگ گھٹنوں کے بل کھڑے ہو جائیں گے۔

(حتى يريحنا) مسلم کی روایت میں (فيريحنا) ہے، ابن حبان کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (إن الرجل ليلجمه العرقُ يوم القيامة حتى يقول يا ربِّ أرِحْني و لو إلى النار) (یعنی پسینہ ناک کی لگام بنا ہوگا حتی کہ کئی لوگ کہیں گے اے اللہ ہمیں اس سے تو نکال چاہے جہنم میں پھینک کر) ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ روزِ قیامت لوگوں پر طویل ہوگا تو ایک دوسرے سے کہیں گے چلو آدم ابوالبشر سے جا کر کہتے ہیں کہ ہمارے رب سے سفارش کریں تاکہ ہمارے درمیان فیصلہ کر دے حدیثِ سلمان میں ہے اس صورتحال کو دیکھ کر ایک دوسرے سے کہیں گے اپنے باپ آدم کے پاس چلو۔(من مكانتا الخ) ثابت کی روایت میں ہے:(فَلْيَقْضِ بيننا) حذیفہ اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہیں گے اے ہمارے والد ہمارے لئے جنت کھلوایئے۔(فيأتون آدم) شیبان کی روایت میں ہے وہ چلیں گے حتی کہ آدم کے پاس پہنچیں گے اور کہیں گے: (أنت الذى الخ) مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (يا آدم أنت أبو البشر) ہمام وشیبان کی روایت میں ہے: (أنت أبو البشر) حدیثِ ابو ہریرہ میں روایتِ مسلم کے نحو اور حدیثِ حذیفہ میں ہے: (فيقولون يا أبانا)۔ (خلقك الله الخ) ہمام کی روایت میں یہ اضافہ کیا:(و أسْكَنَكَ جنته و عَلَّمَكَ أسماءَ كُلِّ شيءٍ) ابو ہریرہ کی روایت میں یہ بھی ہے: (و أمَرَ الملائكة فَسَجَدُوا لَكَ) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (أنت أبو البشر و أنت اصْطَفَاكَ الله)۔ (فاشفع لنا الخ) مسلم کی روایت میں (عند ربك) بھی ہے، شیبان کی حدیثِ ابوبکر اور حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (إلى ربك) ابو ہریرہ نے مزید یہ بھی ذکر کیا: (ألا ترىٰ

مانحن فيه ؟ ألا ترى ما بَلَغنا؟)۔

(لست هنا كم) عیاض کہتے ہیں یہ اس امر سے کنایہ ہے کہ روزِ قیامت انبیاء کے مراتب باہم متفاوت ہونگے ، یہ بات ازرہِ تواضع اور لوگوں کے مذکورہ مطالبہ کو گراں سمجھتے ہوئے کہی ، کہتے ہیں اس میں یہ اشارہ بھی ہوسکتا ہے کہ (کہنا چاہ رہے ہوں کہ) یہ مقام کسی اور کا ہے، بقول ابن حجر معبد بن ہلال کی روایت میں یہی واقع ہوا: (فيقول لَستُ لها) یہی بقیہ مواضع میں بھی، حذیفہ کی روایت میں ہے: (لست بصاحبِ ذٰلِكَ) یہ اشارہِ مذکورہ کا مؤید ہے۔ (و يذكر خطيئته) مسلم نے (التي أصاب) مزاد کیا، موصول کی طرف راجع محذوف ہے جس کی تقدیر ہے: (أصابها) ہمام نے یہ اضافہ کیا: (أكْلَهُ الشجرة و قد نُهِيَ عنها) اکلہ (خطيئته) سے بطورِ بدل منصوب ہے، ہشام کی روایت میں ہے: (فَيَذْكُرُ ذَنْبَه فيَستَحيِ)(کہ اپنی کوئی تقصیر یاد کر کے استحیاء محسوس کریں گے) ابن عباس کی روایت میں ہے کہ کہیں گے میں اپنی غلطی کی پاداش میں جنت سے نکالا گیا تھا، ابونضرہ عن ابوسعید کی روایت میں ہے کہ میں نے ایک گناہ کیا جس کی وجہ سے زمین پر اتارا گیا، حذیفہ وابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (هل أخرَجَكُم من الجنة إلا خطيئةُ أبيكم آدم) سعید بن منصور کے ہاں روایتِ ثابت میں ہے (کہ کہیں گے) میرا رب آج اتنا غضبناک ہے کہ اس سے قبل اس کی مثل نہ ہوا اور اس کے بعد بھی اس کی مثل نہ ہوگا اور مجھے اس نے ایک درخت سے منع کیا تھا تو میں نے کوتاہی کی: (نفسي نفسي اِذْهَبُوْا إلى غيري)(یعنی مجھے تو اپنی جان کی پڑی ہے کسی اور کو ملو)

(ائتوا نوحا الخ) مسلم کی روایت میں ہے لیکن تم لوگ نوح کے پاس جاؤ جو اہلِ زمین کی طرف اللہ کے پہلے مبعوث رسول ہیں تو وہ حضرت نوح کے پاس آئیں گے، ہشام کی روایت میں ہے: (أبيكم بعد أبيكم) (یعنی آدم ثانی) کے پاس جاؤ تو ان سے جا کر کہیں گے اے نوح آپ اہلِ زمین کی طرف بھیجے گئے پہلے رسول ہیں اللہ نے آپ کو (عبدا شكورا) کہا ہے، حدیثِ ابوبکر میں ہے وہ حضرت نوح سے جا کر کہیں گے: (اِشْفَعْ لنا إلىٰ ربك فإنَّ اللهَ اصطَفَاكَ و استَجابَ لك في دعائك) اللہ نے آپ کو چنا، آپ کی دعا قبول کی اور زمین پر کفار کا ایک بھی گھر نہ چھوڑا، تطبیق یہ ہوگی کہ چونکہ حضرت آدم ان سے کہہ چکے تھے کہ نوح اولین رسول ہیں تو وہ انہیں انہی الفاظ سے مخاطب کریں گے، یہ اولیت باعثِ اشکال ہے کیونکہ حضرت آدم بھی نبی مرسل ہیں اور حضرات شیث اور ادریس بھی اور یہ دونوں حضرت نوح سے پیشتر تھے، اس بارے تفصیلی بحث کتاب التیمم کی حدیثِ جابر: (أعْطِيتُ خمسا) کے اثنائے شرح گزری ہے،

اشکالِ ہذا کے اجوبہ کا محصل یہ ہے کہ یہ اولیت ان کے قول: (أهل الأرض) کے ساتھ مقید ہے کیونکہ یہ مذکورہ حضرات سب اہلِ زمین کی طرف مرسل نہ تھے، اس پر حدیثِ جابر مشکل ہے! اس کا جواب یہ ہے کہ اہل زمین کی طرف ان کی بعثت امرِ واقع کے اعتبار سے ہے کیونکہ حقیقت میں وہ سب ان کی قوم تھے بخلاف ہمارے نبی حضرت محمد کے اپنی قوم اور دیگر کی طرف عمومِ بعثت کے! یا یہ اولیت اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ وہ اولین رسول ہیں جن کی قوم کفر کی پاداش میں ہلاک کی گئی یا یہ تینوں حضرات انبیاء تھے رسل نہ تھے اسی طرف حضرت آدم کی نسبت ابن بطال کا میلان ہے، عیاض نے ان کا تعقب کیا اس روایت کے ساتھ جسے ابن حبان نے حدیثِ ابوذر سے نقل کرتے ہوئے صحیح قرار دیا جو اس بارے صریح ہے کہ وہ مرسل تھے، اس میں حضرت شیث پر انزالِ صحف کی

تصریح ہے جو مرسل ہونے کی علامات میں سے ہے، جہاں تک حضرت ادریس تو ایک جماعت کی رائے ہے کہ وہ بنی اسرائیل میں سے تھے اور انہی کا نام حضرت الیاس ہے، اس کا ذکر احادیث الانبیاء میں گزرا، منجملہ جوابات میں سے یہ بھی کہ حضرت آدم کی رسالت اپنے بیٹوں کی طرف تھی اور وہ (سب) موحد تھے تو ان کی رسالت کا مقصد بس یہ تھا کہ انہیں شریعت سکھلائیں جبکہ حضرت نوح کی رسالت کفار و مشرکین کی طرف تھی تا کہ انہیں دعوتِ توحید دیں (تو اس لحاظ سے ان کی رسالت رسالتِ آدم سے مختلف ہے اور اسی اعتبار سے انہیں اول الرسل کہا)۔

(و یذکر خطیئته الخ) ہشام کی روایت میں ہے: (و یذکر سئوال ربه ما لیس له به عِلمٌ) (یعنی اپنا اللہ سے وہ مطالبہ یاد کریں گے جسکا انہیں کوئی علم نہ تھا، جسکا ذکر سورۃ ہود کی اس آیت میں ہے: یَا رَبِّ إِنَّ ابْنِیْ مِنْ أَهْلِیْ الخ) شیبان کی روایت میں ہے: (سؤل الله) معبد کی روایت میں جوابِ آدم کی مثل ان کا جواب مذکور ہے لیکن (یہ بھی) کہا کہ اگر دعاء کرنے کا کوئی استحقاق بنتا ہے تو وہ میں استعمال کر چکا ہوں جب اپنی قوم کے خلاف بد دعا کی تھی، ابن عباس کی روایت میں ہے وہ کہیں گے: (لیس ذاکم عندی) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (إني دَعَوْتُ بدعوةٍ أغرَقَتْ أهلَ الأرض) (کہ کہیں گے میری دعا سے اہلِ زمین غرق ہو گئے تھے) اس کے اور اول کے مابین اس طرح سے جمع و تطبیق ہوگی کہ دو وجہ سے اعتذار کیا: ایک یہ کہ اللہ نے انہیں ایسی شیٔ کی بابت سوال کرنے سے منع کیا تھا جس کا انہیں علم نہ ہو تو ڈرے کہ کہیں اہلِ حشر کیلئے ان کی شفاعت بھی اسی قبیل سے نہ ہو، دوم یہ کہ انہیں ایک ہی مرتبہ قبول کی گئی دعاء و مطالبہ کرنے کا استحقاق تھا جو وہ کر چکے تو اب اندیشہ لاحق ہوا کہ اگر دعاء کی تو قبول نہ ہوگی، بعض شراح نے لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح سے وعدہ کیا تھا کہ انہیں اور ان کے اہل کو نجات دیں گے تو جب ان کا بیٹا غرق ہونے لگا تو اللہ سے اس کے وعدہ کا ذکر کیا تو جواب ملا اہل سے مراد وہ جو تجھ پر ایمان لائے (پھر صرف ایمان لانا ہی کافی نہیں بلکہ) اور عملِ صالح کئے لہذا تیرا بیٹا تیرا اہل نہیں تو ایسا سوال مت کر جس کا تجھے علم نہیں

تنبیہان کے تحت پہلی تنبیہ یہ ذکر کی کہ حضرت حذیفہ کی حدیثِ ابو ہریرہ سے مقرون روایت سے حضرت نوح کا ذکر ساقط ہوا ہے قصہِ حضرت آدم میں ذکر کیا کہ لوگوں سے کہا تم میرے بیٹے ابراہیم کے پاس جاؤ، حدیثِ ابن عمر سے بھی یہ ساقط ہے معتمد وہ جنہوں نے یہ یاد رکھا، دوم یہ کہ ابو حامد غزالی نے کشفِ علومِ آخرت میں ذکر کیا ہے کہ اہلِ حشر کے حضرت آدم کے پاس آنے پھر اس کے بعد حضرت نوح کے پاس ان کی آمد کے مابین ہزار برس حائل ہوں گے اسی طرح یہی مدت ہر نبی کی دوسرے نبی کے درمیان ہے، اس کے مستند و اصل سے میں واقف نہ ہو سکا انہوں نے اس کتاب میں ایسی کثیر احادیث نقل کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں لہذا کوئی ان کے ساتھ دھوکہ میں نہ آئے۔

(ائتوا إبراهيم) مسلم کی روایت میں ہے: (و لکن ائتوا ابراهيم الذی اتخذه الله خليلا) روایتِ معبد میں ہے: (و لکن عليكم بإبراهيم فهو خليل الله)۔ (فيأتونه) مسلم کی روایت میں ہے: (فيأتون إبراهيم) ابو ہریرہ نے اپنی حدیث میں اضافہ کیا کہ کہیں گے اے ابراہیم آپ اللہ کے نبی اور اہلِ زمین میں سے اس کے خلیل ہیں۔ (قم اشفع لنا إلى ربك) ان کا جواب بھی حضرت آدم کے جواب کے مثل ہوگا لیکن کہیں گے: (قد كنت كذبت ثلاث كذبات)۔

(فيقول لست هنا كم الخ) مسلم نے یہ زیادت کی: (التی أصاب فیستحی ربه منها) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (لیس ذاکم عندی) روایتِ ہمام میں ہے: (إنی کنت کذبت ثلاث کذبات) شیبان نے اضافہ کیا: (قوله: إنی سقیم وقوله: فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا وقوله لامرأته : أخبرته أنی أخوك)(کہ ایک ان کا قول: میں سقیم ہوں، دوسرا ان کا اپنی قوم سے یہ کہنا: اس بڑے نے یہ کیا ہے اور سوم ان کا اپنی بیوی سے کہنا کہ میں بادشاہ سے کہا ہے کہ تم میری بہن ہو) ابو نضرہ عن ابوسعید کی روایت میں ہے کہ کہیں گے میں نے تین جھوٹ بولے تھے، نبی اکرم نے فرمایا: (ما مِنْهَا کذبة إلا مَاحَلَ بها عن دین الله) ماحل بمعنی جادَلَ ہے (یعنی یہ سب باتیں اللہ کی بابت جدال کرتے ہوئے کہی تھیں) حضرت حذیفہ کی مقرون روایت میں ہے: (لست بصاحب ذاك إنما کنت خلیلا مِنْ وَرَاء وراء)(یعنی میرا مقامِ خلیلیت مجھے اس بات کا اہل نہیں بناتا کہ آج سفارش کرسکوں، میری خلیلیت اس سے ماوراء ہے) وراء ہمزہ کی زبر اور پیش کے ساتھ مضبوط ہے، ارجح کی بابت اختلافِ اقوال ہے بقولِ نووی اشہر فتحہ بلاتنوین ہے اس کا مبنی علی الضم ہونا بھی جائز ہے ابو بقاء اور کندی نے اس کی تصویب کی ابن دحیہ نے اس بناء پر فتحہ کی تصویب کی ہے کہ یہ مرکب کلمہ ہے جیسے (شذرَ و مذرَ) اور اگر منصوب منون بھی وارد ہے تو جائز ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ تقریب و ادلال (یعنی ناز و انداز) میں بمنزلِ حبیب نہ تھا، صاحب التحریر لکھتے ہیں یہ ازرہِ تواضع کہا جاتا ہے یعنی میرا یہ مقام نہیں (کہ اس قسم کا مطالبہ کروں) کہتے ہیں مجھے ایک ملیح معنی بھی سوجھا ہے وہ یہ کہ جو فضل مجھے عطا کیا گیا تھا وہ حضرت جبرائیل کی سفارت کے ساتھ تھا لیکن تم لوگ حضرت موسی کے پاس جاؤ کہ اللہ ان سے بلاواسطہ ہمکلام ہوا تھا، وراء کا تکرار ہمارے نبی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کیا کیونکہ آپ کو رؤیت اور بلا واسطہ سماع کا شرف حاصل ہوا تھا گویا کہا میرا مقام حضرت موسی کے مقام سے وراء ہے جن کا مقام حضرت محمد ﷺ کے مقام سے وراء ہے، بیضاوی کہتے ہیں حق یہ ہے کہ تینوں باتیں معاریض الکلام میں سے تھیں لیکن ان کی ظاہری صورت صورتِ کذب تھی تو اس سے ڈر لاحق ہوا امرِ شفاعت سے اپنے آپ کا استصغار کرتے ہوئے کیونکہ جو اعرف باللہ اور مرتبہ و منزلت کے لحاظ سے اقرب ہو وہ اس سے خوف میں بھی اعظم ہوگا (یعنی اس منزلت کے بقدر اللہ سے ڈرنے والا جیسے ایک الیکٹریشن بنسبت عام آدمی کے جسے بجلی اور اس کی تاروں کا زیادہ علم نہیں، زیادہ محتاط ہوگا)۔

(ائتوا موسىٰ الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (لکن ائتوا موسی) مزید یہ بھی: (و أعطاه التوراة) ہشام وغیرہ کے ہاں بھی یہ ہے، معبد کی روایت میں ہے: (ولکن علیکم بموسی فهو کلیم الله) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (عبدا أعطاه الله التوراة و كَلَّمَهُ تكليما) ہمام نے اپنی روایت مین یہ زیادت کی: (و قَرَّبَهُ نَجِيّاً) حضرت حذیفہ کی مقرون روایت میں ہے: (اعمدو إلى موسی) - (فیأتونه) روایتِ مسلم میں ہے: (فیأتون موسی فیقول) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے کہ کہیں گے اے موسی آپ رسول اللہ ہیں اللہ نے اپنی رسالت و کلام کے ساتھ لوگوں پر آپ کو فضیلت دی ہمارے لئے شفاعت کیجئے تو حضرت آدم کے قول و جواب کی مثل ذکر کیا لیکن کہا: (إنی قتلت نفسا لم أؤمَرْ بقتلها) (یعنی ایک بندے کو قتل کر بیٹھا تھا جس کے قتل کا میں مامور نہ تھا)۔ (فیقول لست هنا کم) مسلم نے زیادت کی کہ وہ اپنی غلطی کا ذکر کریں گے جو ان سے ہوئی یعنی ایک انسان کا قتل، اسماعیلی کے ہاں یہ الفاظ بھی ہیں کہ اس وجہ سے اپنے رب سے حیا محسوس کریں گے، سعید بن منصور کے ہاں

ثابت کی روایت میں ہے کہ میں نے ایک انسان بغیر کسی قصاص کے قتل کیا تھا اگر آج مجھے (اسی کی) مغفرت مل جائے تو یہی میرے لئے کافی ہے، ابوہریرہ کی روایت میں ہے: (إنی قتلت نفسا لم أؤمر بقتلها) حضرت آدم کے قول کی مثل ذکر کیا۔ (ائتوا عیسی) مسلم نے (روح الله و کلمته) بھی مزاد کیا ہشام کی روایت میں ہے: (عبدالله و رسوله و کلمته و روحه) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (فإنه کان یُبرِئُ الأکمه والأبرص و یُحیِ الموتیٰ)۔ (فیأتونه) روایتِ مسلم میں ہے وہ ان کے پاس آئیں گے مگر وہ کہیں گے: (لست هنا کم) حدیثِ ابوہریرہ میں ہے کہیں گے آپ رسول اللہ، اور اس کا کلمہ ہو جسے حضرت مریم کی طرف القاء کیا اور اس کی طرف سے روح ہیں، آپ پالنے میں لوگوں سے ہمکلام ہوئے تو اپنے رب سے ہماری سفارش کر دیں کیا آپ ہماری حالت نہیں دیکھتے؟ تو حضرت آدم کے جواب وقول کی مثل ذکر کیا البتہ یہ کہا: (ولم یذکر ذنبا) (یعنی وہ اپنی کسی تقصیر کا ذکر نہ کریں گے) لیکن ترمذی کی ابونضرہ عن ابوسعید سے روایت میں یہ جملہ ذکر ہوا: (إنی عُبِدْتُ مِنْ دون الله) (کہ لوگوں نے مجھے اللہ کا شریک بنالیا تھا) احمد اور نسائی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (إنی اتُّخِذْتُ إلٰها مِنْ دُوْنِ الله) ابن منصور کی روایتِ ثابت میں اس کا نحو ہے مزید یہ بھی: (و إنْ یغفر لی الیوم فحسبی) (کہ مجھے تو یہی کافی ہے کہ آج مجھے معاف فرمادے)۔

(ائتوا محمدا الخ) روایتِ مسلم میں ہے: (عبدٌ غُفِرَ له الخ) ثابت نے: (من ذنبه) بھی مزاد کیا ہشام کی روایت میں ہے: (غَفَرَ الله له) معتمر کی روایت میں ہے کہ ایسے شخص کے پاس جاؤ جو آج اس حالت میں آیا ہو کہ مغفور لہ ہو اور اس کے ذمہ کوئی گناہ نہ ہو، ثابت کی روایت میں یہ بھی ہے: (خاتم النبیین قد حضر الیوم الخ) کہ خاتم الانبیاء آج موجود ہیں، کیا خیال ہے تمارا اگر کسی مہر لگے برتن میں کوئی متاع ہو کیا اس برتن سے وہ مہر توڑے بغیر کچھ لیا جا سکتا ہے؟ سعید بن منصور کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے کہ حضرت آدم کے پاس دوبارہ جائیں گے (یعنی حضرت عیسی کا جواب سن کر) تو وہ کہیں گے: (أرأیتم الخ) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (ولکن انطلقوا إلیٰ سیدِ وُلْدِ آدم فإنه أوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ عنه الأرضُ) (یعنی اولادِ آدم کے سردار کے پاس جاؤ کہ وہ اولین ہیں جن سے زمین منشق کی گئی)۔ عیاض کہتے ہیں اللہ تعالی کے فرمان: (لِیَغْفِرَ لَکَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ مَا تَأَخَّرَ) [الفتح: ۲] کے مفہوم وتاویل میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا ما تقدم سے مراد قبل از نبوت اور ما تاخر سے مراد بعد از نبوت، بعض نے کہا جو آپ سے کبھی سہو یا تاویل صادر ہوئی، بعض نے کہا متقدم حضرت آدم کی غلطی اور متاخر سے مراد آپ کی امت کے گناہ، بعض نے کہا مطلب یہ ہے کہ آپ سے (بالفرض) اگر کوئی تقصیر ہو بھی جائے تو آپ مغفور ہیں کوئی مواخذہ نہ ہوگا، کئی دیگر اقوال بھی ہیں بقول ابن حجر اس مقام کے لائق چوتھا قول ہے، تیسرا یہاں متاتی نہیں، حضرت عیسی کے ہمارے نبی کے حق میں اس صادر قول سے اور سابق الذکر قولِ حضرت موسی کہ میں نے ایک نفس کو قتل کر دیا تھا اگر آج اللہ میری ہی مغفرت کر دے تو مجھے تو یہی کافی ہے حالانکہ نصِ قرآنی کی رو سے اللہ نے مغفرت کر دی تھی، سے تفرقہ مستفاد ہے ایسے شخص کے جس سے کسی شئ کا وقوع ہوا اور اس شخص کے درمیان جس سے اصلاً ہی کچھ وقوع نہ ہوا چنانچہ حضرت موسی باوجود ان کے لئے وقوعِ مغفرت کے اس کے مواخذہ سے ان کا اشفاق مرتفع نہ ہوا اور انہوں نے اسے مقامِ شفاعت سے تقصیر خیال کیا کیونکہ ان سے صادر ہوئے فعل کا وجود ہے تو اس سب میں ان

سے ہمارے نبی کا معاملہ مختلف ہے اسی سے حضرت عیسی نے حجت لی کہ وہی صاحبِ شفاعت ہو سکتے ہیں کیونکہ اللہ نے آپ کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف کر دئے ہیں اس معنی میں کہ اللہ نے آپ کو خبر دی کہ بالفرض اگر کوئی کوتاہی ہوئی بھی تو اللہ مواخذہ نہ کرے گا (اور بالفعل کوئی خطا واقع بھی نہیں ہوئی) ابن حجر کہتے ہیں یہ توجیہ ان نفائس میں سے ہے جو اللہ نے فتح الباری میں مجھ پر مفتوح (یعنی ملہم) کیں۔

(فيأتوني) نضر بن انس عن ابیہ کی روایت میں ہے مجھے اللہ کے نبی نے بیان کیا کہ میں کھڑا اپنی امت کا منتظر ہوں گا کہ صراط عبور کرے کہ حضرت عیسی آ جائیں گے اور کہیں گے اے محمد یہ اللہ کے انبیاء آپ سے ملتمس ہیں کہ آپ اللہ سے دعا کریں کہ (أن يُفَرِّقَ الأمم إلى حيث يشاء لِغَمِّ ما هُمْ فيه) (یعنی وہ امم کو ان کی جگہوں کو روانہ کر دے اور اس حالتِ کرب سے انہیں نکالے) تو اس روایت میں اس جگہ کی تعیین کی جہاں آپ اس وقت موجود ہوں گے اور یہ بھی کہ حضرت عیسی بھی لوگوں کے وفد کے ہمراہ آکر آپ سے درخواست کریں گے تو گویا یہ ساری بات چیت پل صراط کے نصب کئے جانے اور کفار کے جہنم میں سقوط کے بعد ہوگی آگے جلد اس کا بیان آئے گا، ترمذی وغیرہ نے ابی بن کعب سے سات احرف پر نزولِ قرآن کی روایت میں نبی اکرم کا قول ذکر کیا کہ میں نے اپنی تیسری دعا اس دن کے لئے مؤخر کی ہے جب ساری خلقت میری جستجو کرے گی حتی کہ حضرت ابراہیم بھی، معبد بن ہلال کی روایت میں ہے لوگ میرے پاس آئیں گے تو میں کہوں گا: (أنا لها أنا لها) عقبہ بن عامر نے الزہد لابن مبارک کی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فيأذن الله لي فأقوم فيثور مِنْ مجلسي أطيَبُ رِيحٍ شَمَّهَا أحدٌ) (یعنی اللہ مجھے اذن دے گا تو میں کھڑا ہوں گا اس وقت میری مجلس سے ایسی خوشبو مہکے گی کہ کسی نے ایسی نہ سونگھی ہوگی) سلمان بن ابوبکر بن ابوشیبہ کی روایت میں ہے لوگ حضرت محمد کے پاس آئیں گے اور کہیں گے یا نبی اللہ: (أنت الذي فتحَ الله بك و خَتَمَ) (یعنی آپ ہیں وہ جن کے ساتھ اللہ نے شروع کیا اور ختم کیا) اور اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دئے آپ آج کے دن آمنا آئے ہیں اور آپ ہماری حالت ملاحظہ کر رہے ہیں: (فقُمْ فاشْفَعْ لنا إلى ربنا) اٹھیں ہمارے رب کے ہاں ہماری شفاعت کیجئے تو وہ کہیں گے: (أنا صاحبكم فيجوش الناس حتى ينتهي إلى باب الجنة) روایتِ معتمر میں ہے: (فيقول أنا صاحبها)۔

(فأستاذن) ہشام کی روایت میں ہے: (فأنطلق حتى أستأذن)۔ (على ربي) ہمام نے یہ زیادت کی: (في داره فيؤذن لي) بقول عیاض یعنی اذنِ شفاعت، تعاقب کیا گیا کہ ماسبق کا ظاہر یہ ہے کہ آپ استیذانِ اول اور آپ کے لئے یہ اذن دخولِ دار یعنی جنت کے لئے ہے اللہ کی طرف اس کی اضافت اضافتِ تشریف ہے اسی سے ہے: (وَ اللهُ يَدْعُوٓا إِلىٰ دارِ السلام)[یونس: ۲۵] اس قول پر کہ سلام سے یہاں مراد اسمِ عظیم ہے جو اسمائے ربانی میں سے ہے، بعض نے کہا نبی اکرم کے اپنی جگہ سے دار السلام منتقل ہونے میں حکمت یہ ہے کہ ارضِ حشر چونکہ مقامِ عرض وحساب ہے تو گویا مکانِ مخافت و اشفاق ہے اور شافع کے لئے لائق یہ ہے کہ مقامِ اکرام میں ہو اس لئے مستحب ہے کہ دعا کرنے کے لئے کوئی اچھی جگہ تلاش کی جائے کہ اس میں دعا کرنا اقرب الاجابت ہے (یعنی قبولیت کا زیادہ امکان ہے) بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں گزرا کہ اہلِ حشر کے منجملہ مطالبات میں سے یہ بھی ہوگا کہ بابِ جنت کھلوائیں، صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ آپ بابِ جنت کے اولین مستفتح (کھلوانے والے) ہیں ترمذی کے ہاں علی بن زید کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (فآخُذُ حلقةَ بابِ الجنة فأقعقعها فيقال مَنْ هذا ؟) میں کہوں گا محمد! تو

وہ کھولیں گے اور خوش آمدید کہیں گے تو میں سجدہ میں گر جاؤں گا، مسلم کی ثابت عن انس سے روایت میں ہے خازن کہے گا کون؟ تو میں کہوں گا محمد، تو کہے گا آپ ہی کی بابت مجھے حکم دیا گیا تھا کہ آپ سے قبل کسی کے لئے نہ کھولوں، ان کی مختار بن فلفل عن انس سے مرفوع روایت میں ہے: (أنا أولُ مَنْ يَقْرَعُ باب الجنةِ) قتادہ عن انس کی روایت میں ہے: (آتِي بابَ الجنة فأَسْتَفْتِحُ فيقال مَنْ هذا ؟ فأقول محمد فيقال مَرْحَباً بِمُحَمَّدٍ) حدیثِ سلمان میں ہے کہ حلقۂ باب (یعنی دروازے کی زنجیر) تھام لیں گے جو سونے کا ہوگا اور دروازہ کھٹکھٹائیں گے، آواز آئے گی کون؟ کہیں گے محمد تو دروازہ کھول دیا جائے گا حتی کہ بارگاہِ ایزدی میں کھڑے ہوں گے سجدہ کرنے کی اجازت طلب کریں گے تو مل جائے گی، حضرت صدیق اکبر کی حدیث میں ہے جبرائیل رب تعالی کے پاس آئیں گے تو وہ فرمائے گا انہیں اس کی اجازت ہے۔

(فإذا رأيته الخ) حدیثِ صدیق اکبر میں ہے میں عرش تلے آؤں گا تو اپنے رب کے لئے سجدہ میں سر رکھ دوں گا، ابن حبان کے ہاں ثوبان عن انس سے روایت میں ہے: (فيَتَجَلّىٰ له الرب ولا يتجلىٰ لِشيءٍ قبله) (یعنی اللہ آپ کیلئے متجلی ہوگا اور آپ سے قبل کسی شئ کیلئے نہ ہوگا) ابو یعلی کی حدیثِ ابی بن کعب مرفوع میں ہے: (يُعَرِّفُنِي اللهُ نفسَهُ فأَسجُدُ له سجدةً يَرْضىٰ بها عني ثم أَمْتَدِحُه بِمِدْحةٍ يَرْضىٰ بها عني)۔(فيدعني ماشاء الله الخ) مسلم نے (أن يدعني) مزاد کیا روایتِ ہشام میں بھی یہ ہے، حدیثِ عبادہ بن صامت میں ہے: (فإذا رأيت ربي خَرَرْتُ له ساجداً شاكراً له) معبد کی روایت میں ہے: (فأَقُومُ بين يديه فيُلْهِمُنِي مَحَامِدَ لا أَقْدِرُ عليها الآن فأَحْمَد به بتلك المحامد ثم أَخِرُّ له ساجداً) (یعنی اسکے سامنے کھڑا ہوں گا تو وہ مجھے ایسے تعریفی کلمات ملہم کرے گا کہ اب ان پہ قادر نہیں ہوں تو میں ان الفاظ کے ساتھ اسکی حمد کروں گا پھر سجدہ میں گر جاؤں گا) صدیق اکبر کی روایت میں ہے: (فينطلق إليه جبريل فيَخِرُّ ساجدا قدرَ جُمُعَةٍ) (یعنی ایک ہفتہ کے بقدر وہ سجدہ ہوگا)۔

(ارفع رأسك) مسلم کی روایت میں ہے: (فيقال يا محمد الخ) اکثر روایات میں یہ موجود ہے نضر بن انس کی روایت میں ہے: (فأَوْحَى اللهُ إلى جبرائيل أنِ اذْهَبْ إلىٰ محمدٍ فقُلْ له ارفَعْ رأسَك) اسی پر (فيقول لي) کو محمول کرنا ہوگا کہ حضرت جبریل کی زبانی یہ کہا جائے گا۔(و سَلْ تعطه الخ) مسلم کے ہاں بغیر واؤ کے ہے اکثر روایات سے (و قل يسمع) ساقط ہے، حدیثِ ابو بکر میں ہے پس سر اٹھائیں گے جب اللہ تعالیٰ پر نظر پڑے گی (پھر) سر سجدہ میں رکھ دیں گے جو ایک ہفتہ جتنا طویل ہوگا، حدیثِ سلمان میں ہے پس ندا دی جائے گی اے محمد سر اٹھایئے مانگئے عطا ہوگا شفاعت کیجئے اسے مانا جائے گا اور دعا کیجئے اسے شرفِ قبولیت سے ہمکنار کیا جائے گا۔(فأرفع رأسي الخ)ہشام کی روایت میں (يُعَلِّمُنِيهِ) ہے، ثابت کے ہاں: (بمحامد لَمْ يَحْمَدْهُ بها أحدٌ قبلي ولا يحمدُهُ بها أحدٌ بعدي) ہے(یعنی ایسے حمد یہ کلمات کہ مجھ سے قبل کسی نے ان کے ساتھ اللہ کی حمد نہیں کی اور نہ کوئی ان کے ساتھ میرے بعد کرے گا) حدیثِ سلمان میں ہے پس اللہ تعالیٰ ایسے کلماتِ ثناء وتحمید وتمجید آپ پر کھولے گا جو کسی مخلوق پر نہیں کھولے، گویا سجدہ سے قبل بھی اور بعد بھی یہ کلمات ملہم ہوں گے، اس میں ہے: (و يكون في كُلِّ مكانٍ ما يَلِيْقُ به) (یعنی ہر جگہ وہ کچھ ہوگا جو مناسبِ حال ہوگا) کچھ ایسا وارد ہے جس کے ساتھ اس کا بعض نہ کہ کل، مفسر کیا جا سکتا

ہے چنانچہ نسائی، مصنف عبدالرزاق اور معجم طبرانی کی حضرت حذیفہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ لوگوں کو ایک میدان میں جمع کیا جائے گا تو کہا جائے گا اے محمد! میں کہوں گا: (لبيك و سعديك و الخير في يديك والمَهْدِيُّ مَنْ هَدَيْتَ عبدُكَ بين يَدَيْكَ و بِكَ و إليك تَبارَكْتَ و تعالَيْتَ سُبْحَانك لا مَلْجَأَ ولا مَنْجَأَ منك إلا إليك) عبدالرزاق نے یہ زیادت کی: (سبحانك ربَّ البيت) تو یہ اللہ کا یہ قول ہے (یعنی اس کا مصداق ہے): (عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً)[الإسراء : ۷۹] ابن مندہ کتاب الایمان میں لکھتے ہیں یہ ایسی حدیث ہے جس کی صحتِ سند اور ثقاہتِ رواۃ متفق علیہ امر ہے۔

(ثم أشفع) روایتِ معبد میں ہے: (فأقول ربِّ أُمَّتِي أمتي أمتي) حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی اس کا نحو ہے۔(فيحد لي حدا) یعنی شفاعت کے ہر طور (یعنی مرحلہ) میں میرے لئے ایک حد مقرر کر دی جائے گی جس سے تجاوز کرنے کا اذن نہ ہوگا، مثلاً (اللہ تعالیٰ) کہے گا: (شَفَّعْتُكَ فِيمَنْ أَخَلَّ بالجماعة ثم فِيمَنْ أخل بالصلاة ثم فيمن شَرِبَ الخمر ثم فيمَنْ زنىٰ و علىٰ هذا الأسلوب) (یعنی میں نے آپکی شفاعت قبول کی انکی بابت جو جماعت سے نماز ادا کرنے میں کوتاہی کرتے تھے پھر جو نماز پڑھنے میں کوتاہی کرتے تھے پھر جو شراب پیتے تھے پھر جو زانی تھے اور اس طرح کے معاصی، یعنی باقی سب ٹھیک تھا لیکن اس معصیت کا وہ شکار تھے) طیبی نے یہی نقل کیا، روایات کا سیاق جس امر پر دال ہے وہ یہ کہ اس سے مراد نکالے جانے والوں کے مراتب کی تفصیل اعمال صالحہ میں جیسا کہ احمد کے ہاں قطان عن سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ کے حوالے سے بعینہ اسی حدیث میں واقع ہوگا، آخرِ بحث اس کا ذکر آئے گا اور جیسے ہشام عن قتادہ عن انس سے کتاب الایمان میں گزری روایت میں یہ الفاظ تھے: (يخرج من النار مَنْ قال لا إله إلا الله و في قَلْبِهِ وَزْنُ شعيرةٍ) احمد کی روایتِ ثابت میں ہے: (فأقول يا ربِّ أمتي أمتي فيقول أَخْرِجْ مَنْ كان في قلبِهِ مثقالُ شَعِيْرَةٍ) پھر ماتقدم کا نحو ذکر کیا اور کہا: (مثقال ذرة) پھر کہا: (مثقالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ) بقیہ حدیث ذکر نہیں کی، نضر بن انس کی روایت میں ہے: (فَشُفِّعْتُ في أمتي أَنْ أخرج مِنْ كُلِّ تسعةٍ و تسعين إنسانا و احدا فمَا زِلْتُ أَتَرَدَّدُ علىٰ ربي لا أَقُومُ منه مقاما إلا شُفِّعْتُ)(یعنی اپنی امت بارے میری یہ سفارش قبول کی جائے گی کہ ہر ننانوے افراد میں سے ایک کو نکال لوں تو میں اپنے رب کی طرف مسلسل کوشاں رہوں گا یہانتک کہ میری شفاعت مانے گا) حدیثِ سلمان میں ہے: (فيشفع في كُلِّ مَنْ كان في قلبه مثقالُ حَبَّةٍ مِنْ حِنْطَةٍ ثم شعيرة ثم حَبَّةٍ مِنْ خردل فذلك المقام المحمود) تیرہویں حدیث کی شرح کے اثناء اس بارے کچھ بات گزری ہے اگلے باب میں اس کا بسط آئے گا۔

(ثم أخرجهم من النار) داؤدی کہتے ہیں گویا راویِ حدیث (ركب شيئا على غير أصله) (یعنی غیرِ اصل پہ ایک شئ پر سوار ہوا) اس کی تفصیل یہ کہ اول حدیث میں کربِ حشر سے اراحت کے ضمن میں شفاعت کا ذکر ہے اور اس کے آخر میں جہنم سے اخراج کے ضمن میں ذکرِ شفاعت ہے یعنی یہ میدان حشر سے تحوّل، صراط کو عبور کرنے اور اس دوران اہلِ جہنم کے جہنم میں سقوط کے بعد ہوگا پھر آنجناب کی شفاعت کا ایک اور مقام آئے گا کہ جہنم سے کچھ لوگوں کو نکالیں گے (گویا شفاعت کے کئی احوال، اطوار اور مقامات ہیں) یہ قوی اشکال ہے عیاض اور نووی وغیرہ نے ان کی تبع کی، اس کا حل یہ پیش کیا کہ حضرات حذیفہ اور ابو ہریرہ کی مقرون حدیث میں اس عبارت: (فيأتون محمدا فيقوم و يؤذن له) کے بعد ہے: (أي في الشفاعة و ترسل الأمانة و

الرحم فيقومان جَنبتي الصراط يمينا و شمالا فيمرُّ أوَّلُكُم كالبرق)(یعنی امانت اور رشتہ داری بھیجی جائیں گی تو وہ پل کے دونوں جوانب کھڑی ہوں گی دائیں بائیں تو تمہارے اولین برق کی مانند گزریں گے) عیاض کہتے ہیں اس کے ساتھ کلام متصل ہو جاتی ہے کیونکہ جس شفاعت کے لوگ (میدانِ حشر) میں طلب گار ہوئے (اور جس کے لئے کئی انبیاء کے در پر حاضری دی) وہ حشر کے کرب سے راحت کے لئے ہوگی (کہ عدالتی کاروائی جلد شروع کی جائے) پھر (اگلا مرحلہ) اخراج کیلئے شفاعت ہوگی ، آمدہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ میں میدانِ حشر میں جمع ہونے کے ذکر کے بعد ہے کہ ہر امت کو حکم ملے گا کہ جو ان کا دنیا میں معبود رہا ہے اس کے ساتھ ہو جائیں پھر اہلِ نفاق کو الگ کیا جائے گا پھر پل نصب کئے جانے اور عبور کا مرحلہ شروع ہونے کے بعد حلولِ شفاعت ہے تو ہر امت کے اپنے اپنے معبودوں کے ساتھ ہو جانے کا حکم اول فصل القضاء ہے (یعنی فیصلے کی گھڑی شروع ہونے پر صادر پہلا حکم) ، کہتے ہیں اس سے متونِ احادیث مجتمع اور ان کے معانی مترتب ہو جاتے ہیں ، ابن حجر کہتے ہیں تو گویا بعض رواۃ نے وہ کچھ یاد رکھا جو دیگر نے نہیں ، اس کی بقیہ شرح آمدہ باب میں ہوگی جس میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً و في جانِبَي الصراط كلاليب مأمورة بأخذِ مَنْ أمِرَتْ به فمَخْدُوشٌ ناجٍ و مَكْدُوشٌ في النار)

تو اس سے ظاہر ہوا کہ آنجناب کی پہلی شفاعت تو اس لئے ہوگی کہ خلق کے درمیان فیصلے کرنے کا عمل شروع ہو اور جہنم سے اخراج کی شفاعت بعد ازاں ہوگی یہ حدیثِ ابن عمر میں صریحا واقع ہوا ہے جس کے سیاق میں اس حدیث کا اختصار کر کے نقل کیا جسے حضرت انس اور حضرت ابو ہریرہ نے مطولا روایت کیا ہے، کتاب الزکاۃ میں حمزہ بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ کے طریق سے گزرا کہ سورج قریب آ جائے گا حتی کہ پسینہ کانوں کے درمیان تک پہنچ جائے گا اس دوران حضرت آدم پھر موسی پھر آنجناب سے دادرسی کرنے کی درخواست کریں گے تو آپ شفاعت کریں گے کہ کاروائی کا آغاز کیا جائے تو آپ چلیں گے حتی کہ حلقۂ باب کو پکڑ لیں گے تو اس دن اللہ آپ کو مقامِ محمود پر بھیجے گا کہ سب اہلِ حشر ستائش کریں گے، ابویعلی کی حدیثِ ابی بن کعب میں ہے پھر میں اللہ کی ایسی مدح و ثناء کروں گا جسے وہ پسند فرمائے گا پھر مجھے اذنِ کلام ملے گا پھر میری امت صراط سے گزری گی جو جہنم کے درمیان (اوپر) نصب ہوگی ، احمد کے ہاں عبداللہ بن حارث عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (فيقول عزو جل : يا محمد ما تريد أنْ أصنَعَ في أمَّتِكَ فأقول يا رب عَجِّلْ حِسَابَهُمْ)(تو اللہ کہے گا اے محمد کہو تم کیا چاہتے ہو کہ میں آپ کی امت کی بابت کروں؟ تو میں کہوں گا اے رب تو جلدی سے ان کا حساب شروع کر) احمد اور ابویعلی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (فأقول أنا لَهَا حتى يأذَنَ اللهُ لِمَنْ يَشَاءُ و يَرْضىٰ فإذا أراد الله أن يفرُغَ مِنْ خَلْقِهِ نادىٰ منادٍ أين محمدٌ و أمته)(یعنی میں کہوں ہاں یہ مجھے ہی لائق ہے حتی کہ اللہ جس کسی کیلئے چاہے اسکی اذن دے، اللہ جب اپنی خلق سے فارغ ہونا چاہے گا تو ایک منادی ندا دے گا کہ محمد اور ان کی امت کہاں ہیں؟) صراط نصب ہونے سے قبل کے کچھ احوال کا بیان اگلے باب میں ہوگا ، طیبی ایک اور طرح سے اس اشکال کے جواب سے متعرض ہوئے ، لکھتے ہیں جائز ہے کہ نار سے مراد جس ، کرب اور شدت ہو جس کا اہلِ حشر قربِ آفتاب کی وجہ سے شکار ہوں گے اور اس سے خروج سے مراد اس حالت سے ان کی خلاصی ہو، ابن حجر کے بقول یہ بعید احتمال ہے الا یہ کہ کہا جائے کہ دو اخراج واقع ہوں گے ایک کا ذکر حدیثِ باب میں علی اختلاف طرقہ ہوا اور اس سے مراد حشر کے کرب سے خلاصی ہے اور دوسرے کا ذکر آمدہ باب کی حدیث

میں ہوا اور اس میں مذکور: (فیقول مَنُ کان یَعُبُدُ شیئا فَلُیَتبَعُهُ) کا تعلق حشر سے خلاصی پا کر اور صراط کے نصب اور اس سے گزرنے کے حکم کے بعد سے ہو، دوسرا اخراج اس دوران جہنم میں گر جانے والے بعض افراد سے متعلق ہے، اس طرح سے دونوں (حدیثیں) متحد ہوئیں، اسی احتمالِ مذکور کی طرف میں نے باب (قوله تعالى أَلَا يَظُنُّ أُولٰئِكَ أَنَّهُمُ مَبُعُوُثُوُنَ) کی حدیث العرق کی شرح کے اثناء کیا تھا، قرطبی نے اصلِ اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ابوزرعہ عن ابوہریرہ کی حدیث کے آخر میں مذکور قول: (فأقول يا رب أمتي أمتي فيقال أَدُخِلُ مِنُ أمتك مِنَ الباب الأيمن مِنُ أبوابِ الجنة مَنُ لا حِسَابَ عليه ولا عَذابَ) سے دلالت ملتی ہے کہ نبی اکرم شفاعت کریں گے اس مطالبہ کے ضمن میں کہ جلد فیصلے شروع کیے جائیں تو جب آپ کو اذن ملے گی کہ ان لوگوں کو جنت میں داخل کر دیں جن پر کوئی حساب وعذاب نہیں تو اس کا مطلب ہوا کہ دیگر کا معاملہ موخر ہوگا، ابو یعلی کی حدیثِ صور طویل میں ہے: (فأقول يا ربِ وَعَدُتَنِي الشفاعةَ فشَفِّعُنِيُ في أهلِ الجنةِ يَدُخُلونَ الجنةَ فيقول الله و قد شَفَّعُتُكَ فِيُهِمُ و أَذِنُتُ لهم في دخول الجنة)(تو میں کہوں گا اے رب تو نے مجھ سے شفاعت کا وعدہ کیا تھا تو اب اہلِ جنت بارے میری شفاعت قبول کر، کہ وہ جنت میں داخل ہوں تو اللہ کہے گا ٹھیک ہے)

بقول ابن حجر اس میں اِشعار ہے کہ عرض، میزان اور تطایرِ صحف (یعنی اعمال ناموں کا دیا جانا) اس موطن میں واقع ہوں گے پھر منادی صدا دے گا کہ ہر امت اپنے معبود کے ساتھ مل جائے تو کفار جہنم میں گر جائیں گے پھر مومنین اور منافقین امتحان بالسجود کے ساتھ کشفِ ساق کے وقت ایک دوسرے سے جدا کئے جائیں گے پھر صراط نصب کرنے کا حکم ہوگا اور گزرتے وقت منافقین کا نور بجھا دیا جائے گا تو وہ بھی آگ میں گرتے جائیں گے جبکہ مومن اس سے بحفاظت گزر کر جنت میں داخل ہو جائیں گے، کئی عصاۃ ایسے ہوں گے جو (جہنم میں) گریں گے اور کئی (جنت کے حقدار لوگ) صراط کے آگے قنطرہ کے پاس مقاصصت کی غرض سے روکے جائیں گے پھر یہ کاروائی مکمل کر کے انہیں جنت میں جانے کی اجازت ملے گی، اس کی تفصیل و وضاحت اگلے باب میں ہوگی،

ابن حجر لکھتے ہیں پھر مجھے یحی بن سلام بصری نزیلِ مصر پھر افریقہ اور یہ یزید بن ہارون کے طبقہ کے ہیں، کی تفسیر کے مطالعہ کا موقع ملا، دار قطنی نے انہیں ضعیف جبکہ ابو حاتم نے صدوق قرار دیا ہے بقول ابوزرعہ کبھی وہم کا شکار ہو جاتے تھے ابن عدی کہتے ہیں باوجود ضعف کے ان کی حدیث لکھ لی جائے تو اپنی تفسیر میں کلبی سے نقل کرتے ہیں (کلبی بھی ضعیف ہیں) کہ جب اہلِ جنت جنت اور اہلِ جہنم جہنم میں داخل ہو جائیں گے تو جنت کے حقداروں کا ایک آخری گروہ باقی رہ جائے گا جب اہلِ ایمان صراط پر سے اپنے اعمال کے سبب نکل آئیں گے تو جہنم جانے والوں کا آخری گروہ ان سے کہے گا جبکہ آگ انہیں ہر طرح سے گھیرے میں لے چکی ہوگی ہم تو اس لئے پکڑے گئے کہ شک و تکذیب کے مرتکب ہوئے مگر (تم تو اہلِ توحید ہو) تمہیں تمہاری توحید نے کیا فائدہ پہنچایا؟ کہتے ہیں یہ سن کر ان کی چیخیں نکلیں گی تو یہی حدیث ذکر کی، یکے بعد دیگرے ان انبیاء کا ذکر کر کے آخر میں نبی اکرم کا ذکر کیا کہ آپ چلیں گے حتی کہ اللہ تعالیٰ کے پاس آئیں گے اور سجدہ میں گر جائیں گے حتی کہ حکم ملے گا کہ سر اٹھائیں پھر عرض کریں گے اے رب تیرے کچھ گناہگار بندے ہیں لیکن کبھی انہوں نے تیرے ساتھ شرک نہیں کیا اور تو خوب جانتا ہے اب اہلِ شرک نے انہیں تیری عبادت پر عار دلائی ہے تو وہ فرمائے میری عزت کی قسم میں انہیں نکال لوں گا تو وہ انہیں نکالے گا اس حال میں کہ وہ جل چکے ہوں گے تو ان پر پانی چھڑکے گا حتی

کہ اُگ پڑیں گے پھر جنت میں داخل ہوں گے، انہیں جہنمی کہہ کر پکارا جائے گا اس صورتحال پر اولین اور آخرین ان پر رشک کریں گے تو یہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً)[الإسراء: ٧٩] تو یہ اگر ثابت ہوتی تو رافعِ اشکال تھی مگر کلبی ضعیف ہیں پھر اسے مسند بھی نہیں کیا پھر یہ صریح احادیثِ صحیحہ کی مخالف ہے جن میں صاف طور سے مذکور ہے کہ انبیاء مذکورین کے ہاں اہلِ ایمان کی آمد ورفت میدانِ حشر میں مومنوں کے جنت جانے سے قبل ہوگی، مرجیہ کے بعض بدعتیوں نے اس مذکورہ احتمال سے اپنے اس دعوی کیلئے تمسک کیا ہے کہ کوئی بھی موحد اصلاً ہی جہنم میں نہ جائے گا اور مراد دراصل یہ کہ ان واردین کو آگ کی کچھ تپش پہنچے گی جہنم سے اخراج کے ضمن میں جو کچھ بھی وارد ہے وہ حشر کے اس کرب پر محمول ہے جوان کیلئے واقع ہوگا، یہ باطل تمسک ہے اس کا قوی ترین رد کتاب الزکاۃ میں گزری قصہ مانعینِ زکات میں حدیثِ ابو ہریرہ سے ہوتا ہے، مسلم میں اس کے الفاظ ہیں: (ما مِنْ صاحبِ إبلٍ لا يؤدى حقها منها إلا إذا كان يوم القيامة بطح لها بقاع قرقر أوفر ما كانت تطؤه بأخفافها و تَعُضُّه بأفواهها في يومٍ كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضىٰ بين العباد فيرىٰ سبيله إما إلى الجنة و إما الى النار) مطول حدیث تھی، اس میں سونا، چاندی اور بقر وغنم کا بھی ذکر ہے یہ عصاۃ کی تعذیب بالنار پر دال ہے جسے اللہ چاہے اور یہ کربِ حشر سے ماسوا اور اس سے دیگر سزا ہوگی بقیہ موحدین کے نار سے اخراج کے سبب بارے پہلے گزرا کہ کفار ان سے کہیں گے تمہیں تمہارے قول لا إله إلا الله نے کوئی فائدہ نہ پہنچایا اور آج تم ہمارے ساتھ ہی ہو؟ تو اللہ تعالیٰ ان کی خاطر غضب میں آئے گا اور انہیں جہنم سے نکال دے گا، اس سے ان بدعتیوں کا رد ہوتا ہے اگلے باب کی حدیث کی شرح کے اثناء اس کی تفصیل آئے گی۔

(ثم أعود فأقع ساجداً الخ) روایتِ ہشام میں ہے: (فأحد لهم حدا فأُدْخِلُهم الجنة ثم أرجع ثانيا فأستاذن) حتی کہ فرمایا: (ثم أحد لهم حدا ثالثا فأدخلهم الجنة ثم أرجع) یہی اکثر روایات میں ہے، احمد کے ہاں سعید بن ابوعروبہ کی قتادہ سے روایت میں ہے: (ثم أعود الرابعة فأقول يا رب ما بقِيَ إلا مَنْ حَبسَهُ القرآنُ) انہوں نے جزم کے ساتھ بیان کیا کہ یہ چوتھی مرتبہ میں آپ فرمائیں گے، معید بن ہلال عن انس کی روایت میں ہے کہ حسن نے معبد کو اس کے بعد قولہ (فأقوم للرابعة) بیان کیا اس میں اللہ تعالیٰ کا آپ سے یہ کہنا بھی مذکور ہے: (ليس لك) اور اللہ تعالیٰ جہنم سے نکالے گا ہر اسے جس نے لا إله إلا الله کہا (یعنی موحد کو) خواہ کبھی کوئی عملِ خیر نہ کیا ہو، اس پر آپ کے قول: (حبسه القرآن) کفار اور بعض عصاۃ کو متناول ہے ان میں سے جن کی بابت قرآن میں تخلیف وارد ہوئی پھر اللہ اپنی مٹھی میں ان عصاۃ کو بھی نکال لے گا اور باقی صرف کافر ہی رہ جائیں گے اور ان مذکورین عصاۃ کے حق میں تخلید سے مراد بقاء فی النار ہے ان بعض کے اخراج کے بعد جو ان سے متقدم ہوئے۔(حتى ما يبقى) کشمیہنی کے نسخہ میں (ما بقى) ہے روایتِ ہشام میں ثالثہ کے بعد ہے: (حتى أرجع فأقول)۔

(إلا من حبسه القرآن الخ) روایتِ ہمام میں ہے: (إلا من حبسه القرآن أى وجب عليه الخلود) تو (أى وجب) کے قائل کو مبہم رکھا، ابوعوانہ کی روایت سے متبین ہوا کہ یہ قتادہ ہیں مسلم کے ہاں سعید کی روایت سے: (و وجب عليه الخلود) ساقط ہے ان کی ہشام سے روایت میں روایتِ ہمام میں مذکور کے مثل ہے تو متعین ہوا کہ (و وجب عليه الخلود) ہشام کی روایت میں مدرج فی المرفوع ہے کیونکہ ابوعوانہ کی روایت میں متبین ہوا کہ یہ قتادہ کا قول ہے اس کے ساتھ وہ حدیث

کے جملہ: (من حبسه القرآن) کی تفسیر کر رہے ہیں یعنی جن کے بارہ میں قرآن نے کہا کہ وہ جہنم میں مخلد ہیں، ہمام کی روایت میں (أی وجب علیه الخلود) کے بعد ہے: (وهو المقام المحمود الذی وعده الله به) شیبان کی روایت میں ہے: (إلا من حبسه القرآن یقول وجب علیه الخلود و قال : عَسیٰ أَنْ یَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً) احمد کی سعید سے روایت میں (إلا من حبسه القرآن) کے بعد ہے: (قال فحدثنا أنس بن مالك أن النبی ﷺ قال فیخرج من النار مَنْ قال لا إله إلا الله و كان فی قلبه مِنَ الخیر ما یَزِنُ شعیرةً) یہ ہے جسے ہشام نے حدیث سے الگ کیا اور کتاب الایمان میں مفرداً اس کا سیاق گزرا ہے معبد بن ہلال کی روایت میں ان کی حضرت انس سے حسن بصری عن انس کی روایت کے بعد واقع ہے: (ثم أقوم الرابعة فأقول أی رب ائذَنْ لی فِیْمَنْ قال لا إله إلا الله فیقول لی لیس ذلك لك) تو بقیہ حدیث ان کے اخراج بارے ذکر کی اس سے بعض اہل بدعت نے تمسک کیا کہ جو عاصی جہنم میں جائے گا پھر اس سے باہر نہ آ سکے گا کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: (وَ مَنْ یَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَإِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِیْهَا أَبَداً)[الجن: ۲۳]

اہلِ سنت نے جواب دیا کہ اس کا نزول کفار کے بارہ میں ہے، اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس سے اعم ہے تو موحدین کی تخصیص بالاخراج ثابت ہے اور شائد تابید ان لوگوں کے حق میں ہے جو شافعین کی شفاعت کے بعد بھی رہ جائیں گے حتی کہ ارحم الراحمین کے قبضہ کے ذریعہ نکلیں جیسا کہ آگلے باب میں اس کا مفصل ذکر آئے گا تو یہ تابید عارضی ہے،

عیاض کہتے ہیں اس حدیث کے ساتھ ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انبیاء کی نسبت خطایا کا ارتکاب ممکن الوقوع اور جائز قرار دیتے ہیں، اصلِ مسئلہ کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ بعد از نبوت کفر سے ان کی عصمت میں تو کوئی اختلاف نہیں اسی طرح صحیح تو ل پر اس سے قبل بھی، تفصیلِ مذکور پر کبائر کی بابت بھی یہی ہے اسی کے ساتھ ملتحق ہیں وہ صغائر جو اپنے فاعل کیلئے باعثِ عیب ہوتے ہیں یہی قول ہے ہر اس میں جو جہتِ قول سے ابلاغ میں قادح ہو، فعل میں اختلافِ اقوال ہے تو بعض منع کے قائل ہیں حتی کہ نسیان میں بھی (کہ بھول سے بھی انبیاء کرام سے کوئی چھوٹی سے تقصیر بھی سرزد نہیں ہوسکتی) جمہور نے سہو کا وقوع جائز قرار دیا لیکن اس پر بقاء اور استمرار حاصل نہیں، اس کے ماسوا کل صغائر کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو اہل نظر کی ایک جماعت کا موقف ہے کہ انبیاء کرام کو مطلقا عصمت حاصل ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں پہلے گزرا کہ راجح قول یہ ہے کہ انبیاء تبلیغ میں غلطی کرنے، ارتکابِ کبائر اور صغائر پر مداومت سے معصوم ہیں لیکن صغائر سے مطلقا معصوم نہیں اسی پہ جمہور اہلِ علم ہیں) اس ضمن میں وارد آیات واحادیث کی کئی طرح سے تاویل کی ہے ان منجملہ کے یہ ہے کہ ان سے صادر یا تو ان کی طرف سے تاویل کے ساتھ ہوگا (اگر صدور ہو) یا سہو سے یا اذن سے لیکن ڈرے کہ یہ ان کے مقام کے شایانِ شان نہ ہو تو معاقبہ اور مواخذہ سے ڈر پیدا ہوا، کہتے ہیں یہ ارجح الاقوال ہے اور یہ معتزلہ کا مذہب نہیں اگرچہ انہوں نے مطلقا عصمت کا قول اختیار کیا ہے کیونکہ اس ضمن میں ان کا منزع مطلقا تکفیر بالذنوب کیلئے ہے اور نبی سے کفر کے وقوع وصدور کا اعتقاد جائز نہیں اور ہمارا منزع یہ ہے کہ ہر نبی کی امت مامور ہے کہ اپنے نبی کی افعال کی اقتداء کرے تو اگر ان سے وقوع معصیت جائز ہو تو اس سے ایک ہی حالت میں ایک ہی شیٔ کے کرنے کا امر اور اس سے نہی لازم آتی ہے اور یہ باطل ہے پھر عیاض نے کہا حدیثِ باب میں سب مذکور ہماری اس کہی بات سے خارج نہیں اس لئے کہ حضرت آدمؑ کا اکلِ شجرہ سہو کی وجہ سے تھا، حضرت نوحؑ

کی اپنے بیٹے کی نجات کی طلب کا تعلق تاویل سے ہے اور جناب ابراہیمؑ کے یہ اقوال معاریض میں سے ہیں اور ان کے ساتھ ارادۂ خیر کیا تھا اور حضرت موسیٰ کا قتیل کافر تھا جیسا کہ اس کا بسط گزرا،

اس میں اللہ تعالیٰ کیلئے اطلاقِ غضب کا جواز ملا اور اس سے مراد جو اس کے نافرمانوں سے اس کا انتقام ظاہر ہوا اور جو اہلِ حشر ایسے احوال کا مشاہدہ کریں گے جن کی نہ کوئی مثال تھی اور نہ ہوگی نووی کی یہی تقریر ہے، دیگر نے کہا غضب سے مراد اس کا لازم ہے اور وہ ہے: (إيصال السوء بالبعض) (کسی کو نقصان پہنچانا)، حضرت آدمؑ و دیگر کا (نفسي نفسي نفسي) کہنے کا معنی یہ ہے کہ میرا نفس ہی مستحق ہے کہ اس کے لئے شفاعت کی جائے کیونکہ مبتدا اور خبر اگر متحد ہوں تو اس کے ساتھ بعض لوازم مراد ہوتے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان میں سے ایک محذوف ہو، اس سے آنجناب کی تمام خلق پر تفضیل بھی ظاہر ہوئی کیونکہ رسل، انبیاء اور ملائکہ سب دیگر سے افضل ہیں اور اس مقام میں آپ کا ان سے افضل ہونا ظاہر ہوا، قرطبی لکھتے ہیں اس سلسلہ میں اگر ان کے قول: (نفسي نفسي) اور آپ کے قول: (أمتي أمتي) کے مابین فرق ہی ملحوظ رکھیں تو (اس باب میں) یہی کافی ہے، ان انبیائے مذکورین کی دیگر انبیاء پر افضلیت بھی ثابت ہوئی بعض نے کہا مذکورین کا اس کے ساتھ اختصاص کئی خصوصیات کے سبب تھا تفضیل سے اس کا تعلق نہیں تو حضرت آدمؑ اس لئے کہ ابوالبشر ہیں، حضرت نوحؑ اس لئے کہ آدمِ ثانی ہیں، حضرت ابراہیمؑ اس لئے کہ ان کی ملت کی اتباع کا حکم ہے (أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ کی طرف اشارہ ہے) حضرت موسیٰؑ اس لئے کہ (نبی اکرم کے بعد) ان کے اتباع دیگر سب سے زیادہ ہوں گے اور حضرت عیسیٰؑ اس لئے کہ وہ (أَوْلَى الناس بِنَبِيِّنا محمدٍ ﷺ) ہیں (یعنی ہمارے نبی کے ساتھ جن کا دیگر انبیاء کی نسبت تعلق فائق ہے) جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں ثابت ہے، یہ وجہِ اختصاص ہونا بھی محتمل ہے کہ یہ سب اصحابِ شرائع تھے جن پر عمل ہوا

حدیث سے کئی دیگر فوائد بھی مستنبط ہیں مثلاً جسے کسی بڑے سے کسی اہم امر کی طلب ہو تو وہ اولاً مناسب تمہید باندھے اور احسن صفات اور اشرف مزایا کے ساتھ مسئول کا وصف کرے تا کہ اس کی طلب قبول کئے جانے کا یہ قوی محرک بنے، یہ بھی کہ اگر مسئول طلب پوری کرنے پر قادر نہ ہو تو قابلِ قبول اعتذار کرے اور ایسے شخص کی طرف رہنمائی کرے جو اس کے خیال میں یہ کام کر سکتا ہو کہ خیر پر رہنمائی کرنے والا اس کے فاعل کی مانند ہے اور یہ کہ مدلول علیہ کی اس کے ان اوصاف کے ذکر کے ساتھ تعریف و توصیف کرے جو اس کی اہلیت کے غماز ہوں تا کہ اس کا عذر قبول کرنے میں یہ معاون ہو، اس سے زمان میں ظرفِ مکان کے استعمال کا ثبوت ملا کیونکہ مذکور ہوا: (لست هنا كم) هنا ظرفِ مکان ہے جو ظرفِ زمان میں مستعمل ہوا ہے کیونکہ معنی ہے: (لست في ذلك المقام) (یعنی میں اس لائق نہیں) بعض ائمہ نے یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے بلکہ یہ ظرفِ مکان ہی ہے اپنے باب پر البتہ معنوی ہے نہ کہ حسی پھر حسی پر اسے محمول کرنا بھی ممکن ہے اس وجہ سے جو پہلے گزرا کہ آنجناب دخولِ جنت کی اذن مانگنے کے بعد مباشرِ سوال ہوں گے اور ان کے قول پر جنہوں نے مقام محمود کو عرش پر آپ کے بیٹھنے کے ساتھ مفسر کیا، بھی یہ متحقق ہے،

اس سے حضرت نوحؑ کے اپنے بیٹے کی نجات کے طلب کے قصہ سے اخذ کرتے ہوئے بحث عن مخصص سے قبل عمل بالعام کا ثبوت بھی ملا اس کے بالعکس رائے رکھنے والے بھی اس سے تمسک کر سکتے ہیں (وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے باعث ان پر اظہارِ عتاب کیا تھا) یہ بھی ثابت ہوا کہ روزِ قیامت لوگ دنیا میں اپنے حال کا استصحاب کریں گے اپنی حوائج میں اپنے انبیاء کے ساتھ

توسل الی اللہ سے، اس کا باعث ومحرک الہام ہوگا جیسا کہ حدیث کے آغاز میں گزرا یہ بھی کہ ایک دوسرے سے مشورہ کریں گے اور مجلسِ مشاورت کا انعقاد کریں گے یہ بھی کہ دنیا کے کچھ امور و معاملات انہیں بھول چکے ہوں گے کیونکہ اس وفد میں کئی ایسے لوگ بھی ہو سکتے ہیں جنہوں نے (دنیا میں) حدیثِ ہذا پڑھ یا سن رکھی تھی مگر انہیں بھول جائے گا کہ امرِ شفاعت تو نبی اکرم کے ساتھ مختص ہے کہ اگر یاد ہوتا تو شروع سے ہی اس غرض کے لئے آنجناب کے پاس آجاتے اور ان مختلف انبیاء کے پاس جانے کا تردد نہ کرتے شائد اللہ تعالیٰ انہیں اس لئے بھلا دے گا کہ اس طرح ہمارے نبی اکرم کی افضلیت ظاہر کرنا مقصود ہوگی۔

- 6566حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ذَكْوَانَ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُسَمَّوْنَ الْجَهَنَّمِيِّينَ (سابقہ سے پیوستہ)

یحی سے مراد قطان ہیں اور حسن بن ذکوان، ابوسلمہ بصری ہیں احمد اور ابن معین وغیرہما نے ان میں کلام کی ہے لیکن بخاری میں ان سے روایتِ قطان سے یہی ایک روایت ہے حالانکہ رجالِ حدیث میں بخاری کا تشدد مشہور ہے تو دراصل (یہ تساہل اس لئے کہ) یہ متابعت ہے، ان کے طبقہ میں حسین بن ذکوان بھی ہیں وہ بھی بصری ہیں المعلم اور المکتب کے لقب سے معروف تھے، یہ ابوسلمہ سے اوثق ہیں۔

اسے ترمذی نے (صفة النار) ابن ماجہ نے (الزھد) اور ابوداؤد نے (السنة) میں نقل کیا۔

- 6567حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أُمَّ حَارِثَةَ أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ هَلَكَ حَارِثَةُ يَوْمَ بَدْرٍ أَصَابَهُ غَرْبُ سَهْمٍ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَلِمْتَ مَوْقِعَ حَارِثَةَ مِنْ قَلْبِي فَإِنْ كَانَ فِي الْجَنَّةِ لَمْ أَبْكِ عَلَيْهِ وَإِلَّا سَوْفَ تَرَى مَا أَصْنَعُ فَقَالَ لَهَا هَبِلْتِ أَجَنَّةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ إِنَّهَا جِنَانٌ كَثِيرَةٌ وَإِنَّهُ فِي الْفِرْدَوْسِ الأَعْلَى

أطرافه 2809، 3982، - 6550 (اس کا سابقہ نمبر)

- 6568 وَقَالَ غَدْوَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ رَوْحَةٌ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَلَقَابُ قَوْسِ أَحَدِكُمْ أَوْ مَوْضِعُ قَدَمٍ مِنَ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ اطَّلَعَتْ إِلَى الأَرْضِ لأَضَاءَتْ مَا بَيْنَهُمَا وَلَمَلأَتْ مَا بَيْنَهُمَا رِيحًا وَلَنَصِيفُهَا يَعْنِي الْخِمَارَ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

طرفاه 2792، - 2796 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۱۲)

قصہِ ام حارثہ بارے حدیثِ انس۔ (لأضاءَ ت الخ) بزار کے ہاں سعید بن عامر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (تُشرِفُ علی الأرض لَذَهَبَ ضوءُ الشمس و القمر)۔ (و لَمَلأت الخ) ریح سے مراد ریحِ طیبہ، حدیثِ سعید بن عامر مذکور میں ہے: (لملأت الأرض ريح مسك) (یعنی تمام زمین کو کستوری کی سی خوشبو سے بھر دے) احمد کی۔ ابن حبان نے حکمِ

صحت لگایا، حدیثِ ابوسعید میں ہے: (و إنَّ أدنیٰ لؤلؤۃٍ علیها لَتُضِیءُ ما بین المشرق و المغرب)(یعنی جنت کا ایک عام سا موتی تمام روئے زمین کو روشن کر دے)۔ (و لَنَصِیفُها) حدیث میں اسے خمار کے ساتھ مفسر کیا گیا، یہ تفسیرِ قتیبہ ہے چنانچہ اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسماعیل بن جعفر سے اس کے بغیر اسے نقل کیا، ازہری کہتے ہیں نصیف خمار ہے، خادم کو بھی کہا جاتا ہے بقول ابن حجر یہاں قطعیت سے اول مراد ہے، طبرانی کی روایت میں ہے: (و لتاجها علی رأسها) ابوعبید ہروی نے نقل کیا کہ نصیف مُعجَر ہے یہ جسے عورت اپنے سر کے گرد لپیٹتی ہے بقول ازہری یہ پٹی کی طرح کا ہے جسے عورت سر کے گرد باندھ لیتی ہے کہا جاتا ہے: (اعتجرَ الرجلُ بعمامته) یعنی سر پر لپیٹا اور اس کا ایک کنارہ چہرے پر ڈال دیا اور کچھ حصہ تھوڑی کے نیچے، بعض نے کہا معجر عورت کا وہ کپڑا جو چادر سے چھوٹا ہوتا ہے، ابن ابو الدنیا کی ابن عباس سے روایت میں ہے یہ الفاظ مذکور ہوئے: (و لو أخرجَتْ نصیفها لکانت الشمس عند حُسْنِها مثل الفتیلة من الشمس لا ضوءَ لها ولو أطْلَعَتْ وجهَها لأضاءَ حُسْنُها ما بین السماء و الأرض و لو أخْرَجَتْ کَفَّهَا لافْتُتِنَ الخلائق بحُسْنِها)(یعنی اگر وہ اپنی اوڑھنی نکالے تو سورج اس کے سامنے ایسے ہو جیسے چراغ کی لو، اور اگر اپنا چہرہ نکالے تو اسکا حسن ارض وسماء کے درمیان سب کچھ روشن کر ڈالے اور اگر اپنی کف نکال لے تو تمام مخلوق اسکی دیوانی ہو جائے)۔

- 6569حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَدْخُلُ أَحَدٌ الْجَنَّةَ إِلَّا أُرِيَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ لَوْ أَسَاءَ لِيَزْدَادَ شُكْرًا وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ إِلَّا أُرِيَ مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ لَوْ أَحْسَنَ لِيَكُونَ عَلَيْهِ حَسْرَةً

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی شخص جنت میں داخل نہیں ہوتا مگر یہ کہ اس کا دوزخ والا ٹھکانہ، اگر وہ برے اعمال کرتا تو اس کو دکھایا جائے گا تا کہ وہ زیادہ شکر کرے اور کوئی شخص دوزخ میں داخل نہیں ہوگا مگر یہ کہ اس جنت والا گھر، اگر وہ نیکی کرتا تو اس کو دکھایا جائے گا تا کہ اس کو زیادہ حسرت ہو۔

(لا یدخل أحد الجنه إلا أری الخ) ابن ماجہ کے ہاں بسند صحیح ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ یہ قبر میں سوال کے وقت واقع ہوگا، اس میں ہے: (فَیُفرَجُ له فرجة قِبَلَ النار فیَنْظُرُ إلیها فیقال له أنْظُرْ إلی ما وَقاكَ الله) (یعنی دوزخ کی جانب ایک کھڑکی اس کیلئے کھولی جاتی اور اسے کہا جاتا ہے دیکھو اللہ نے تجھے جس سے بچا لیا) اواخر الجنائز میں گزری حدیثِ انس میں تھا: (فیقال انظر إلی مقعدك من النار) ابوداؤد نے اضافہ کیا: (هذا بیتك کان فی النار ولکن الله عصمك و رَحِمَك) (یعنی یہ دوزخ میں تمہارا گھر ہوتا مگر اللہ نے تجھے محفوظ رکھا) ابوسعید کی حدیث میں ہے: (کان هذا منزلك لو کَفَرْتَ بِرَبِّكَ)۔

(لو أساء لیزداد شکر ا) یعنی اگر برے عمل کئے ہوتے یعنی کفر۔ (شکرا) سے مراد فرحت ورضا تو اس کے لازم کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ راضی بالشئ شکر گزار ہوتا ہے اس کا جو اسے اس کے لئے کرے۔ (ولا یدخل النار الخ) کشمیہنی کے ہاں فاعل مقدم ہے۔(لو أحسن) یعنی اسلام لاتا۔ (لیکون علیه حسرة) یعنی اس کی تعذیب میں زیادت کے لئے، ابن ماجہ اور احمد کے

ہاں بسند صحیح حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ وارد ہیں: (ما منكم مِنْ أحد إلا وله منزلان : منزلٌ في الجنة و منزلٌ في النار) آگے فرمایا جب مرکر جہنم میں چلا جائے تو اہلِ جنت (جنت کی) اس کی منزل کے وارث ہو جاتے ہیں یہی اللہ کے اس فرمان کا مطلب ہے: (أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ)[المؤمنون : ١٠] جمہور مفسرین آیت: (وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ صَدَقَنَا وَعْدَهٗ وَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ)[الزمر: ٧٤] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ مراد وہ ارضِ جنت ہے جو اہلِ نار کی ہوتی اگر وہ جنت میں داخل ہوتے، یہ اسی حدیث کے موافق ہے بعض نے کہا مراد ارضِ دنیا ہے کیونکہ وہ (جیسا کہ گزرا) خبزہ بن جائے گی جسے وہ کھائیں گے بقول قرطبی محتمل ہے کہ حصولِ جنت کو وراثت کا نام دیا گیا اس کے اس کے ساتھ اختصاص کے باعث دیگر کے سوا، یہ بطریقِ استعارہ ارث ہے۔

- 6570 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ

طرفه - 99.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے پوچھا کہ قیامت کے دن آپ کی شفاعت کے سبب کون سب سے زیادہ خوش بخت ہوگا؟ فرمایا میں سوچتا تھا کہ یہ سوال تمہی کرو گے کہ تمہاری حرصِ حدیث جانتا ہوں، فرمایا یہ خوش بخت وہ ہے جس نے دل سے اخلاص کے ساتھ کلمہ پڑھا۔

(عن عمرو) یہ ابن ابو عمرو مولی مطلب بن عبداللہ بن حنطب ہیں، ہمارے لئے نسخہِ اسماعیل بن جعفر میں یہ روایت (حدثنا عمرو بن أبي عمر) کے الفاظ کے ساتھ واقع ہوئی ہے اسے ابونعیم نے علی بن حجر عن اسماعیل سے نقل کیا العلم میں یہ سلیمان بن بلال عن عمرو بن ابو عمرو سے گزری ہے پہلے گزرا کہ ابو عمرو کا نام میسرہ تھا۔

(من أسعد الناس الخ) شائد ابو ہریرہ نے تب یہ سوال کیا جب نبی اکرم نے یہ الفاظ تحدیث کئے: (و أريد أنْ أختبئ دعوتي شفاعةً لأمتي في الآخرة) کتاب الدعوات کے شروع میں اس کا سیاق گزرا ہے، اس کے ایک طریق میں ہے: (شفاعتي لأهل الكبائر مِنْ أمتي) حدیثِ باب کی شرح کتاب العلم کے باب (الحرص على الحديث) میں گزری احمد نے ۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے حدیثِ باب کا نحو نقل کیا اس میں ہے: (لقد ظننت أنك أول مَنْ يسألُ عن ذلك مِنْ أمتي شفاعتي لِمَنْ شهد أنْ لا إلهَ إلا الله مُخلصاً يُصدِّقُ قلبُهٗ لسانَهٗ و لسانُهٗ قلبَهٗ) (یعنی میرا خیال تھا کہ تمہی سب سے پہلے مجھ سے یہ سوال کرو گے، میری شفاعت ان کیلئے ہوگی جو دل سے اس بات کی گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اس طور کہ دل زبان اور زبان دل کی تصدیق کرے) اس مسئول عنہا شفاعت سے یہاں

مراد بعض انواعِ شفاعت ہیں یہ جو آپ (روزِ قیامت) کہیں گے: (أمتی أمتی) تو آپ سے کہا جائے گا جہنم سے ہر اسے نکال لیں جس کے دل میں (وزن كذا من الإيمان) ہے (جس کی تفصیل گزری) تو اس شفاعت کے ساتھ اسعد الناس شخص وہ جس کا ایمان اپنے سے کمتر سے اکمل ہوگا، جہاں تک کربِ حشر سے اِراحت کے ضمن میں شفاعتِ عظمیٰ کا تعلق ہے تو اس کے ساتھ اسعد الناس شخص وہ جو سابق الی جنت ہوگا یہ وہ جو بغیر حساب وہاں جائیں گے پھر جو ان کے بعد، یہ جو بعد از حساب اور استحقاقِ عذاب بغیر عذاب کے داخل ہوں گے پھر وہ جسے نارِ جہنم کی تپش پہنچے گی البتہ جہنم میں گرے گا نہیں، حاصل یہ کہ آپ کے قول (أسعد) میں دخولِ جنت میں سبقت کے ضمن میں اہلِ جنت کے اختلافِ مراتب کی طرف اشارہ ہے اور اس کا انحصار ان کے مراتبِ اخلاص کے تفاوت پر ہے اسی لئے اسے (من قلبه) کے ساتھ مؤکد کیا حالانکہ اخلاص کا محل قلب ہے لیکن جارحہ (یعنی عضو) کی طرف اسنادِ فعل ابلغ فی التاکید ہے، اس تقریر سے (أسعد) کا موقع عیاں ہوا اور یہ کہ یہ اپنے بابِ تفعیل پر ہی ہے، بعض شراح کے اس قول کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہاں اسعد بمعنی سعید ہے کیونکہ سبھی (اہلِ ایمان) شرطیتِ اخلاص میں مشترک ہیں کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس میں مشترک ہیں البتہ اس میں ان کے مراتب باہم متفاوت ہیں، بیضاوی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد ایسے لوگ جن کے لئے کوئی ایسا عمل نہیں جس کے ساتھ وہ رحمت ونجات کے حقدار بنیں اس لئے کہ شفاعت کی ضرورت انہیں (دیگر سے) اکثر اور اس کے ساتھ انتفاع اوفیٰ ہے۔

مولانا انور (أسعد الناس بشفاعتي --- خالصا من قبل نفسه) کے تحت لکھتے ہیں یہ قید ضروری ہے لیکن راوی کبھی اس کا حذف کر دیتے تھے تو تمام مواضع میں اسے مدنظر رکھنا ہوگا پھر کئی دیگر احادیث میں ہے کہ اس کے ساتھ اسعد اہلِ کبائر ہیں، اس میں کوئی تناقض نہیں کہ اول سے مراد وہ جنہیں آپ کی شفاعت کا فیضان ملے گا اور ثانی وہ جن کے بارہ میں یہ انفع ہوگی۔

- 6571 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي لَأَعْلَمُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنْهَا وَآخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ كَبْوًا فَيَقُولُ اللَّهُ اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَأْتِيهَا فَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهَا مَلأَى فَيَرْجِعُ فَيَقُولُ يَا رَبِّ وَجَدْتُهَا مَلأَى فَيَقُولُ اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَأْتِيهَا فَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهَا مَلأَى فَيَقُولُ يَا رَبِّ وَجَدْتُهَا مَلأَى فَيَقُولُ اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَإِنَّ لَكَ مِثْلَ الدُّنْيَا وَعَشَرَةَ أَمْثَالِهَا أَوْ إِنَّ لَكَ مِثْلَ عَشَرَةِ أَمْثَالِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ تَسْخَرُ مِنِّي أَوْ تَضْحَكُ مِنِّي وَأَنْتَ الْمَلِكُ فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ وَكَانَ يُقَالُ ذَلِكَ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً

طرفه - 7511.

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا میں خوب جانتا ہوں اس شخص کو جو جہنم سے نکلنے والا آخری ہوگا اور (پہلے بلہ میں) جنت میں جانے والا آخری فرد، تو ایک شخص گھٹنوں کے بل آئے گا تو اللہ اسے کہے گا جاؤ جنت میں داخل ہو جاؤ وہ آئے گا اور اسے لگے گا کہ وہ بھر چکی ہے تو لوٹ آئے گا اور عرض کرے گا اے اللہ وہ تو بھر چکی ہے اللہ کہے گا جاؤ اس میں داخل ہو جاؤ،

وہ پھرلوٹ آئے گا اور یہی بات کہے گا اللہ تعالیٰ اسے فرمائے گا جاؤ تمہارے لئے دنیا سے دس گنا بڑی جنت ہے، وہ کہے گا کیا تو مجھ سے مذاق کرتا ہے حالانکہ تو بادشاہوں کا بادشاہ ہے، راوی کہتے ہیں میں نے نبی پاک کو دیکھا اتنا ہنسے کہ دندان مبارک ظاہر ہوگئے، یہ شخص اہلِ جنت کا سب سے کم تر رتبہ والا شخص ہوگا۔

جریر سے عبدالحمید، منصور سے ابن معتمر ابراہیم سے نخعی اور عبیدہ سے ابن عمرو مراد ہیں، سب رواۃ کوفی ہیں۔ (إني لأعلم الخ) عیاض کہتے ہیں اس کا نحو پل صراط عبور کرنے والے آخری شخص کی بابت بھی وارد ہوا ہے یعنی وہ جس کا ذکر آمدہ باب کے آخر میں آرہا ہے، کہتے ہیں تو محتمل ہے کہ وہ دو ہوں (یعنی الگ الگ) یا دو شخص یا دو نوع یا دو جنس، اس میں واحد کے ساتھ جمع سے تعبیر کیا ان کے اس حکم میں اشتراک کی وجہ سے جو اس کا سبب ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں خروج بمعنی ورود ہو اور وہ عبورِ صراط ہے تو معنی متحد ہے یا ایک شخص میں یا اکثر میں؟ بقول ابن حجر مسلم کے ہاں انس عن ابن مسعود کی روایت احتمالِ ثانی کی تقویت کرتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (آخرُ مَنْ يدخل رجلٌ فهو يَمْشِي مَرَّةً و يَكْبُو مرة و تَسْفعه النارُ مرةً فإذا ما جاوَزَهَا الْتَفَتَ إليها فقال تبارك الذي نجا منك) (آخری آدمی جو جنت میں داخل ہوگا وہ جو کبھی پیدل چلے گا اور کبھی منہ کے بل، کبھی آگ اسے جھلسائے گی آخر گرتا پڑتا پار پہنچ ہی جائے گا پھر دوزخ کی طرف التفات کرے اور کہے گا بابرکت ہے وہ ذات جس نے مجھے تجھ سے نجات دلائی) حاکم کی مسروق عن ابن مسعود سے روایت میں کچھ وہ الفاظ ہیں جو مقتضیِ جمع ہیں۔

(حبوا) زحفا کے ہم وزن و معنی، مسلم کی اعمش عن ابراہیم سے روایت میں (زحفا) ہے۔ (فإن لك مثل الدنيا الخ) اعمش کی روایت میں ہے کہ اس سے کہا جائے گا کیا تمہیں وہ زمانہ یاد ہے جس میں تم تھے؟ یعنی دنیا! وہ کہے گا ہاں تو کہا جائے گا: (تَمَنَّ فَيَتَمَنىٰ) (یعنی مانگو جو مانگنا ہے)۔ (أ تسخر مني أو تضحك الخ) اعمش کی روایت میں بغیر شک کے (أ تسخر بي) ہے یہی مسلم کی روایتِ منصور میں ہے، ان کی انس عن ابن مسعود سے روایت میں ہے: (أ تَسْتَهْزِئُ بي و أنت ربُّ العالمين) مازری کہتے ہیں یہ باعثِ اشکال ہے، ضحک کی رضا کے ساتھ تفسیر کرنا یہاں متاتی نہیں لیکن جب مستہزیٔ کی عادت ہے کہ وہ اس پر ہنستا ہے جس سے استہزاء کرے تو اس کے ساتھ مذکور ہوا، جہاں تک اللہ تعالیٰ کی طرف سخریت کی نسبت ہے تو یہ علی سبیل المقابلہ ہے اگرچہ دوسری جانب میں لفظاً اس کا ذکر نہیں کیا لیکن جو ذکر ہوا کہ اس نے بارہا وعدہ کیا اور توڑا تو اس کا یہ فعل محلِ مستہزیٔ میں تھا تو خیال کیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول (ادخل الجنة) اور جنت کی طرف اس کے آنے اور خیال کرنے کہ وہ بھری ہوئی ہے، میں ایک نوع کی سخریت ہے جو اس کے فعل کی جزا ہے تو اس جزائے سخریت کو سخریت کا نام دیا، عیاض نے بعض سے نقل کیا ہے کہ (أ تستخر مني) الف الفِ نہی ہے جیسے اس آیت میں ہے: (أ تُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا) [الأعراف : ۱۵۵] یہ یکے از اقوال ہے، کہتے ہیں یہ کلامِ متدلل ہے (یعنی لاڈ کا انداز لئے ہوئے) اس کا جو اپنے رب سے اپنا مکان (یعنی منزلت) اور اس کا اپنے لئے بسط بالاعطاء جانتا ہے،

عیاض نے مجوز کیا کہ اس شخص نے یہ بات اس حالت و کیفیت میں کہی ہو کہ اسے شعور نہیں تھا کہ کیا کہہ رہا ہے کیونکہ غیر متوقع سرور کی زیادت کے باعث اس کی عقل کھو گئی، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے کہ جب وہ آگ سے خلاصی پائے گا (تو کہے گا): (لقد أعطاني الله شيئا ما أعطاهُ أحدا من الأولين و الآخرين) (یعنی اللہ نے

مجھے وہ کچھ عطا کیا ہے جو جہان میں کسی کو نہیں دیا) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس کی تاویل میں کثیر اقوال ہیں ان میں سب سے اشبہ یہ ہے کہ فرحت وخوشی نے اسے بے حال اور بے قابو کر دیا تو یہ بات منہ سے نکلی، یہ بھی کہا گیا کہ اس نے یہ بات اس خوف سے کہی کہ کہیں دنیا میں اس سے طاعات میں سرزد تساہل اور ارتکاب معاصی جو فعلِ ساخرین سے مشابہ تھا، کی پاداش میں کوئی سزا نہ ملے تو گویا اس نے کہا: (أ تُجازِينی علی ما کان منی ؟) (کیا مجھ سے پرانے بدلے لے رہا ہے؟) یہ اللہ کے قول: (سَخِرَ اللهُ مِنهُمْ) اور (اَللّٰهُ يَستَهزِئُ بِهِمْ) کی نظیر پر ہے ای (يُنزِلُ بهم جزاءَ سُخرِيَّتِهم و استِهزائِهم) (یعنی انہیں ان کے استہزاء وسخریت کا بدلہ دے گا) (یہاں فاضل محشی نوٹ لکھتے ہیں کہ اللہ کا منافقین اور ان جیسوں سے استہزاء اور سخریت اللہ کی صفات میں سے ہے جس کے وہ مقابلۃً سزاوار ہیں اور یہ حقیقت پر مبنی ہے اس طور پر جو اللہ تعالیٰ کے مقام کے لائق ہو، اس کی تاویل کرنا جائز نہیں بلکہ اس پر ایمان لانا واجب ہے بغیر تعطیل، تحریف، تکییف اور تمثیل کے جیسے دیگر صفات ہیں اور ان پر انزالِ جزا اس وجہ سے کہ وہ اس کے مستحق ہیں اور اس کا معنی اللہ کی ان کے ساتھ [حقیقی] سخریت یا استہزاء کرنا نہیں، اگلے باب کی حدیث کی شرح کے اثناء اس شخص کے نام کی بابت اختلاف کا ذکر ہوگا۔

(ضحك حتى بدت نواجذه) ناجذ کی جمع، اس کا ضبط کتاب الصیام میں گزرا ابن مسعود کی روایت میں ہے تو ابن مسعود ہنس پڑے کہا آپ کس امر پر ہنسے تو کہا یہی نبی اکرم نے کیا تھا جب رب العالمین کے ضحک کا ذکر کیا جب اس شخص نے کہا تھا تو مجھ سے مذاق کرتا ہے؟ جواب ملا میں تجھ سے مذاق نہیں کر رہا بلکہ میں جو چاہوں کرنے پر قادر ہوں، بیضاوی لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف ضحک کی نسبت مجاز ہے جو بمعنی رضا ہے (محشی نے اس پر اختلافی نوٹ لکھا اور اس تاویل کو غیر صحیح قرار دیا جیسا کہ پہلے بھی کئی دفعہ ان کی عبارت گزری ہے) جب کہ نبی اکرم کا ضحک مبنی بر حقیقت اور ابن مسعود کا ضحک علی سبیل الاقتداء تھا۔

(و کان يقال ذلك أدنى أهل الخ) کرمانی لکھتے ہیں یہ نبی اکرم کی کلام کا تتمہ نہیں بلکہ راوی کی کلام ہے جو صحابہ یا دیگر اہلِ علم سے نقل کی بقول ابن حجر (و کان يقال) کے قائل تو راوی ہیں جیسے اشارہ کیا مگر اس مذکورہ مقالہ کے قائل نبی اکرم ہیں، یہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید کے شروع میں ثابت ہے اور اس کے الفاظ ہیں: (أدنىٰ أهلِ الجنةِ منزلةً رجلٌ صَرَفَ اللهُ وَجهَهُ عن النار) اور آگے یہی قصہ ذکر کیا، ان کی حضرت مغیرہ سے ایک مرفوع روایت میں ہے: (أدنىٰ مَقعَدِ أحَدِكم من الجنة أنْ يقال له تَمَنَّ فيتمنى و يتمنى فيقال إنَّ لك ما تَمَنَّيتَ و مثله معه) (یعنی سب سے کم جنت جو کسی کو عطا ہوگی یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا مانگ لو جو مانگنا ہے [وہ اپنی خواہشیں بیان کرے گا] تو کہا جائے گا تمہارے لئے یہ سب اور اس کی مثل بھی)۔

- 6572 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنِ الْعَبَّاسِ أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ هَلْ نَفَعْتَ أَبَا طَالِبٍ بِشَيْءٍ

طرفاہ 3883، - 6208

عبدالملک، ابن عمیر ہیں نوفل، عبداللہ بن حارث کے دادا، جو ابن حارث بن عبدالمطلب ہیں عباس جو ابن عبدالمطلب ہیں عبداللہ بن حارث کے دادا کے چچا ہوئے حارث اور ان کے والد نوفل صحابی ہیں، کہا جاتا ہے عبداللہ کو بھی شرف رؤیت حاصل ہے، ان کا

لقب بَبَّہ تھا۔ (هل نفعت الخ) تمام نسخ میں اسی طرح حذفِ جواب کے ساتھ ہے یہ مصنف کا اختصار ہے، مسدد نے اسے اپنی مسند میں بتمامہ نقل کیا، کتاب الادب میں موسی بن اسماعیل عن ابوعوانہ سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ یہ ان الفاظ سے گزری: (فإنه كان يحوطُك و يَغضَبُ لك قال نعم هو في ضحضاح مِنْ نارٍ ولولا أنا لَكَانَ في الدرك الأسفل من النار) اسماعیلی کے ہاں مقدمی عن ابوعوانہ سے روایت میں (الدركة) ہے، قصہِ ابو طالب میں مسدد سے عبدالملک تک ایک دیگر سند کے ساتھ گزری ہے۔

52 - باب الصِّرَاطُ جِسْرُ جَهَنَّمَ (صراط جہنم کے اوپر بنا ایک پل ہے)

یعنی جہنم میں نصب کیا گیا پل جسے عبور کر کے اہلِ جنت جنت میں داخل ہوں گے، یہ فتحِ جیم کے ساتھ ہے اس کا کسر بھی صحیح ہے حدیثِ باب میں جسر کا لفظ واقع ہے، باب (فضل السجود) میں گزری شعیب کی روایت میں تھا: (ثم يضرب الصراط) گویا ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کیا۔

6573 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ وَعَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنِي مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أُنَاسٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ فَيَقُولُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ فَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُونَهُ وَيُضْرَبُ جِسْرُ جَهَنَّمَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ وَدُعَاءُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ وَبِهِ كَلاَلِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ أَمَا رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ غَيْرَ أَنَّهَا لاَ يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلاَّ اللَّهُ فَتَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ مِنْهُمُ الْمُوبَقُ بِعَمَلِهِ وَمِنْهُمُ الْمُخَرْدَلُ ثُمَّ يَنْجُو حَتَّى إِذَا فَرَغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ عِبَادِهِ وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِنَ النَّارِ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِمَّنْ كَانَ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ

أَمَرَ الْمَلاَئِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوهُمْ فَيَعْرِفُونَهُمْ بِعَلاَمَةِ آثَارِ السُّجُودِ وَحَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ مِنِ ابْنِ آدَمَ أَثَرَ السُّجُودِ فَيُخْرِجُونَهُمْ قَدِ امْتُحِشُوا فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءٌ يُقَالُ لَهُ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ نَبَاتَ الْحِبَّةِ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ وَيَبْقَى رَجُلٌ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ فَيَقُولُ يَا رَبِّ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا وَأَحْرَقَنِي ذَكَاؤُهَا فَاصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو اللَّهَ فَيَقُولُ لَعَلَّكَ إِنْ أَعْطَيْتُكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ فَيَصْرِفُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ ثُمَّ يَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ يَا رَبِّ قَرِّبْنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ أَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لاَ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ وَيْلَكَ ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو فَيَقُولُ لَعَلِّي إِنْ أَعْطَيْتُكَ ذَلِكَ تَسْأَلُنِي غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ فَيُعْطِي اللَّهَ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاثِيقَ أَنْ لاَ يَسْأَلَهُ غَيْرَهُ فَيُقَرِّبُهُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَإِذَا رَأَى مَا فِيهَا سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ ثُمَّ يَقُولُ رَبِّ أَدْخِلْنِي الْجَنَّةَ ثُمَّ يَقُولُ أَوَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لاَ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ وَيْلَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَيَقُولُ يَا رَبِّ لاَ تَجْعَلْنِي أَشْقَى خَلْقِكَ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ أَذِنَ لَهُ بِالدُّخُولِ فِيهَا فَإِذَا دَخَلَ فِيهَا قِيلَ تَمَنَّ مِنْ كَذَا فَيَتَمَنَّى ثُمَّ يُقَالُ لَهُ تَمَنَّ مِنْ كَذَا فَيَتَمَنَّى حَتَّى تَنْقَطِعَ بِهِ الأَمَانِيُّ فَيَقُولُ لَهُ هَذَا لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَذَلِكَ الرَّجُلُ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً

طرفاه 806، - 7437

- 6574 قَالَ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ جَالِسٌ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ لاَ يُغَيِّرُ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ حَتَّى انْتَهَى إِلَى قَوْلِهِ هَذَا لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ هَذَا لَكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ حَفِظْتُ : مِثْلُهُ مَعَهُ

أطرافه 22، 4581، 4919، 6560، 7438، 7439

(قال سعيد الخ) شعیب کی روایت میں تھا: (أخبرنی سعید بن المسیب و عطاء بن یزید اللیثی)۔ (و حدثنی محمود) یہ ابن غیلان ہیں یہاں معمر کا سیاق نقل کیا ان کی سند میں سعید مذکور نہیں التوحید میں ابراہیم بن سعد عن زہری سے روایت میں بھی سعید کا ذکر نہیں، تفسیر عبدالرزاق میں معمر عن زہری سے قولہ تعالیٰ: (یَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ) کی تفسیر میں عطاء بن یزید سے یہی حدیث نقل کی۔ (قال أناس) روایتِ شعیب میں ہے: (إن الناس قالوا) التوحید کی روایت میں ہے: (فقلنا) ۔ (هل نری ربنا الخ) یومِ قیامت کے ساتھ تقیید میں اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ سوال دنیا میں رؤیت کی بابت نہیں، مسلم نے ابوامامہ سے نقل کیا: (و اعْلَمُوا أنکم لَمْ تَرَوْا رَبَّکم حتی تَمُوْتُوا) (یعنی جان لوتم مرنے سے پہلے اپنے رب کو نہیں

دیکھ سکتے) رؤیت کی بابت کتاب التوحید میں بحث آئے گی وہی اس کا محل بحث ہے، علاء بن عبدالرحمٰن کی ترمذی کے ہاں روایت میں اس سوال کا سبب بھی مذکور ہے اس میں ہے کہ جب حشر کا ذکر کیا اور یہ بھی کہ ہر امت اپنے اپنے معبود کے ساتھ مل جائے گی اور اہل اسلام کا قول کہ ہم تو یہی رہیں گے حتی کہ اپنے رب کو دیکھ لیں تو لوگوں نے کہا کیا ہم اسے دیکھیں گے؟ تو یہ ذکر کیا، الصلاۃ وغیرہ میں۔ اور آگے التوحید میں بھی آئے گی،

روایتِ جریر میں گزرا کہ ہم نبی اکرم کے پاس تھے آپ نے چودھویں رات کے چاند پر نظر ڈالی اور فرمایا تم اپنے رب پر پیش کئے جاؤ گے تو اس طرح سے دیکھو گے جیسے اس چاند کو دیکھ رہے ہو، محتمل ہے کہ یہ کلام ان کے سوالِ مذکور کے وقت ہو۔ (هل تضارون) ضرر سے مفاعلہ ! اصلا (تُضَارَرُوْنَ) (اول) راء کی زیر اور زبر کے ساتھ ای (لا تَضُرُّوْن أحدا و لا یضرُّکم بِمُنَارَعَةٍ ولا مُجَادَلَةٍ ولا مُضَايَقَةٍ) (یعنی اللہ کے دیدار میں کوئی تنگی اور مشکل نہ ہوگی) تخفیفِ راء کے ساتھ بھی وارد ہے ضَیر سے، یہ ضر میں ایک لغت ہے یعنی (لا یُخَالِفُ بعضکم بعضا فیکذبه وینازعه فیُضِیْرُه بذلك) (یعنی اس ضمن میں کوئی کسی کی مخالفت یا تکذیب و منازعت نہ کرے گا کہ اس طرح اسے ضرر دے) کہا جاتا ہے: (ضاره) اور (یضیره) بعض نے یہ معنی کیا: (لا تضایقون) یعنی مزاحمت (دھکم پیل) نہ کرو گے جیسا کہ دوسری روایت میں : (لا تضامون) ہے، تشدیدِ میم اور فتحِ اول کے ساتھ، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ تمہارا بعض بعض کے لئے رؤیت سے حاجب نہ ہوگا کہ اس طرح (یضیره) جوہری نے: (ضَرَّنی فلان إذا دَنا مِنِی دُنُوّا شدیدا) نقل کیا (یعنی نہایت قریب قریب ہونا) بقول ابن اثیر مراد مضارت باز دحام (یعنی بوجہ ازدحام ضرر) ہے، نووی کہتے ہیں اس کا اول مضموم ہے مثقلا اور مخففا، تشدید اور فتحِ اول کے ساتھ بھی مروی ہے یہ ایک تاء کے حذف کے ساتھ ہے، ضیم سے ہے اسی طرح تخفیف اور ضمِ اول کے ساتھ، یہ بھی ضیم سے، مراد مشقت اور تھکاوٹ ہے، کہتے ہیں عیاض کے بقول بعض نے راء اور میم کے ساتھ جو ہے کی بابت کہا کہ یہ فتحِ اول اور تشدید کے ساتھ ہے اس سے اشارہ کیا کہ روایت اول کی پیش کے ساتھ ہے مثقلا اور مخففا دونوں طرح اور سب صحیح ظاہر المعنی ہیں، بخاری کی روایت میں ہے: (لا تضامون أو تضاهون) شک کے ساتھ جیسا کہ فضل صلاۃ الفجر میں گزرا، ہاء کے ساتھ معنی ہے تم پر اشتباہ نہ ہوگا اور تم مرتاب نہ بنو گے کہ تمہارا بعض بعض کے معارض ہو (یعنی کچھ کہیں یہی اللہ تعالیٰ ہے اور کچھ اس کی تردید کریں) ضیم کا معنی غلبہ علی الحق اور اس کے ساتھ استبداد ہے یعنی (لا یظلم بعضکم بعضاً) باب (فضل السجود) میں شعیب کی روایت سے (هل تمارون) گزرا تاء کی پیش اور تخفیفِ راء کے ساتھ ای (تجادلون فی ذلك أو یَدْخُلُکم فیه شك) (یعنی کہ اس بارے تمہارے مابین کوئی جدال ہو یا تمہیں کوئی شک ہو) یہ مریۃ سے جو شک کے معنی میں ہے، فتحِ اول اور فتحِ راء کے ساتھ بھی وارد ہے ایک تاء کے حذف پر، بیہقی کی روایت میں (تتمارون) ہے۔

(ترونه کذلك) مراد رؤیتِ باری تعالیٰ کی وضوح اور زوالِ شک اور رفعِ مشقت و اختلاف میں رؤیتِ قمر کے ساتھ تشبیہ ہے، بیہقی کہتے ہیں میں نے الشیخ ابو طیب صعلوکی کو کہتے سنا کہ (تضامون) تاء کی پیش اور تشدیدِ میم کے ساتھ ہے مراد یہ کہ اسے دیکھنے کیلئے کسی ایک جہت میں تمہیں جمع نہ ہونا پڑے گا اور نہ تم ایک دوسرے کے ساتھ لگے ہوئے ہو گے کہ ایسا نہیں کہ وہ صرف ایک جہت میں نظر آئے گا، فتحِ اول کے ساتھ اس کا معنی ہے کہ تم کسی ایک جہت میں مجتمع ہونے کے ساتھ بھیڑ نہ کرو گے، یہ بغیر تشدید کے ضیم

سے ہے اس کا معنی ہے: (لا تُظَلَمُون فيه برؤيةِ بعضكم دون بعض) (یعنی ایسا ظلم نہ ہوگا کہ کسی کو وہ دکھائی دے اور کسی کو نہیں) تو تم سب جہات میں اس کا دیدار کرسکو گے کہ وہ جہت سے متعال (یعنی بالاتر) ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ تعالی کی رؤیت میں نفیِ جہت اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مذہب ہے اسی طرح ان کا جو اللہ تعالی سے [صفتِ] علو کی نفی کرتے ہیں تو اللہ سبحانہ وتعالی آخرت میں دکھائی دے گا اور اہل ایمان اپنے اوپر [یعنی اوپر کی جہت جیسے چاند کو دیکھنے کیلئے اوپر نظر کرنا پڑتی ہے یہی اس تشبیہ کی حکمت ہے] نظر ڈالیں گے، اللہ تعالی اپنے علو ذاتی میں ہے جس کا اثبات اس نے اپنے لئے کیا اور نبی اکرم نے کثیر نصوص میں اس کا اثبات کیا ہے)۔

کہتے ہیں رؤیتِ قمر کے ساتھ تشبیہ تعینِ رؤیت کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ المرئی سبحانہ وتعالی، الزین بن المنیر کہتے ہیں سورج اور چاند کو خاص بالذکر حالانکہ آسمان کی رؤیت جب بادل نہ ہوں اکبر آیت اور مجرد شمس وقمر سے اعظم خلق ہے تو یہ اس لئے کہ دونوں عظیم نور اور ضیاء کے ساتھ موصوف ہیں اس طور کہ ان کے ساتھ جمال وکمال میں تشبیہ دینا عام اور مشہور ہے، ابن اثیر کے بقول بعض لوگ خیال کر سکتے ہیں کہ کاف مرئی کیلئے کافِ تشبیہ ہے مگر یہ غلط ہے یہ دراصل رؤیت کیلیے کافِ تشبیہ ہے جو فعلِ رائی ہے اس کا معنی یہ ہے کہ ایسی رؤیت ہے کہ کسی شک وشبہ کی اس میں گنجائش نہیں جیسے تمہارا چاند کو دیکھنا (ہر طرح کے شک وشبہ سے بالاتر ہے) الشیخ ابومحمد ابن ابو جمرہ کہتے ہیں شمس سے قبل قمر کے ذکر کے ساتھ ابتدا حضرت خلیل کی متابعت ہے تو جس طرح ملت میں ان کی اتباع کا حکم ہے دلیل میں بھی ان کی پیروی کی تو حضرت خلیل اللہ نے اثباتِ وحدانیت پر اس کے ساتھ استدلال کیا تھا تو حبیب اللہ (یعنی آنجناب) نے اثباتِ رؤیت پر اس کے ساتھ استدلال کیا تو ہر دو نے اپنے مقتضی حال کے لحاظ سے استدلال کیا کیونکہ خلت مجرد وجود کے ساتھ صحیح الوقوع ہے جبکہ محبت عموما وقوعِ رؤیت کے بعد ہی واقع ہوتی ہے اور شمس کے قمر پر عطف ڈالنے حالانکہ اس کے ذکر سے فقط تحصیلِ رؤیت کافی تھی تو یہ اس لئے کہ قمر کے وصف کا اندھا شخص حساً ادراک نہیں سکتا بلکہ تقلیدا کرے گا جبکہ سورج (کے وجود) کا ادراک اس کی حرارت کی وجہ سے اندھا بھی حسی طور پر کرسکتا ہے مثلا جب دوپہر کے وقت باہر نکلے لہذا اس کے (ذکر کے) ساتھ تاکید ایک عمدہ مثال ہے، کہتے ہیں یہ تمثیل تحقیقِ رؤیت کی ہے نہ کہ کیفیت کی کیونکہ شمس وقمر متحیز ہیں اور حق سبحانہ وتعالی اس سے منزہ ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ شمس کے قمر پر عطف میں اس قائل کا ابطال نہیں جس نے حدیثِ جریر کی شرح میں کہا کہ قمر کے ساتھ تمثیل میں حکمت یہ ہے کہ ناظر کیلئے اس کی رؤیت بآسانی میسر ہے بغیر تکلف کے اور ایسی تحدیق (یعنی آنکھوں پر زور ڈالا ناپڑے) کے جس سے بصر کو نقصان پہنچے بخلاف شمس کے تو یہ اس پر اقتصار کی حکمت ہے اس کے بعد کسی اور وقت میں ذکرِ شمس کا ورود اس سے مانع نہیں پس اگر ثابت ہو کہ مجلس واحد تھی تب یہ اس کے لئے خادش ہے، علاء بن عبدالرحمن کی روایت میں واقع ہے: (لا تمارون فی رؤیته تلك الساعة ثم يتوارىٰ) (یعنی اس ساعت اسکی رؤیت میں کوئی شک نہ ہوگا پھر وہ پردے میں ہو جائے گا) نووی لکھتے ہیں اہلِ سنت کا مذہب یہ ہے کہ اہلِ ایمان کیلئے اپنے رب کی رؤیت ممکن ہے معتزلہ اور خوارج کے مبتدعہ نے اس کا انکار کیا، یہ ان کا جہل ہے کہ کتاب وسنت کی ادلہ متضافر ہیں اور صحابہ اور سلف کا آخرت میں اس کے اثبات پر اجماع ہے، ائمہ نے ان مبتدعہ کو کئی مشہور جواب دیئے ہیں، رؤیت میں تقابل اشعۃ (یعنی نظروں کی شعاعیں ایک دوسری کے بالمقابل ہوں) شرط نہیں اور نہ مرئی کے

بالمقابل ہونا اگرچہ مخلوقین کی باہمی رؤیت میں یہی عادت وعرف ہے (لیکن چاند وسورج بھی تو مخلوق ہیں ان کی رؤیت میں تقابل اور آمنے سامنے ہونا کب شرط ہے؟) ابن عربی نے علاء کی روایت پر اعتراض کیا اور اس زیادت کا انکار کیا اور زعم کیا کہ حدیثِ باب میں مذکور مراجعت لوگوں اور واسطہ کے مابین ہوگی کیونکہ اللہ تعالی کفار سے کلام نہ کرے گا اور نہ وہ قطعا اسے دیکھیں گے، جہاں تک مومنین تو بالاجماع وہ دخولِ جنت کے بعد ہی اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے۔

(یجمع اللہ الناس) روایتِ شعیب میں (یحشر) ہے یہ بمعنی الجمع ہے روایتِ شعیب میں: (فی مکان) ہے اور علاء کی روایت میں (فی صعید واحد) کی زیادت ہے اس کا مثل ابوزرعہ عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے جہاں یہ الفاظ ذکر کئے: (یجمع اللہ یوم القیامۃ الأولین و الآخرین فی صعید واحد فَیُسْمِعُھم الداعی و ینفذھم البصر)، اس کی طرف سابقہ باب کی حدیث کی شرح میں اشارہ گزرا، نووی کہتے ہیں صعید وسیع اور مستوی (یعنی برابر) زمین کو کہتے ہیں اور (ینفذ) یاء کی زبر، سکونِ نون اور فاء کی پیش کے ساتھ ای (یخرقھم حتی یجوزھم) (یعنی ان پہ ہیبت طاری کرے گا حتی کہ انہیں گزار دے گا) بعض نے دال کے ساتھ کہا بمعنی: (یستوعبھم) (یعنی سب کا استیعاب کرے گا) ابوعبیدہ کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (ینفذھم بصر الرحمن حتی یأتی علیھم کُلِّھِمْ) (یعنی اللہ کی نظر سب کو اپنے احاطہ میں لے گی) ان کے غیر نے کہا مراد ناظرین کی بصر ہے اور یہ اولیٰ ہے، قرطبی کہتے ہیں معنی یہ کہ وہ ایک جگہ میں جمع کئے جائیں گے اس طور کہ ان میں سے کوئی مخفی نہ ہوگا اگر کوئی پکارنے والا انہیں پکارے تو (سبھی اس کی آواز) سنیں گے اور اگر کوئی ناظر ان پر نظر ڈالے تو ان کا ادراک کر سکے گا، کہتے ہیں محتمل ہے کہ داعی سے یہاں مراد جو انہیں عرض وحساب کی طرف آنے کا کہے گا جیسا کہ قرآن میں ہے: (یَوْمَ یَدْعُ الدَّاعِ) [القمر: ٦] علاء نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (فَیَطَّلِعُ علیھم ربُّ العالمین) ابن عربی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ تو اپنی خلق پر ہمیشہ سے مطلع ہے تو یہاں مراد اس کا اعلام (یعنی باور کرانا) کہ وہ ان پر مطلع ہے، بیہقی کی البعث کی حدیثِ ابن مسعود۔ اس کی اصل نسائی میں ہے، میں ہے کہ اٹھائے جانے کے بعد چالیس برس اس طرح رہیں گے کہ ان کی نظریں آسمان کی طرف اٹھی کی اٹھی ہیں کوئی ان سے ہمکلام نہیں سورج ان سے انتہائی قریب ہے حتی کہ ہر برّ وفاجر پسینہ میں نہایا ہوا ہے، احمد کی حدیثِ ابوسعید میں ہے مومن سے وقوف (یعنی میدانِ حشر میں ٹھہرنا) مخفف کر دیا جائے گا حتی کہ وہ فرض نماز کی مانند ہوگا، اس کی سند حسن ہے ابو یعلی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (کَتَدَلِّی الشمس لِلْغروب إلی أن تَغْرُبَ) (یعنی اتنا وقت جو سورج کے غروب ہونے کیلئے مائل ہو جانے کے بعد سے غروب تک ہوتا ہے) طبرانی کی عبد اللہ بن عمر سے روایت میں ہے روزِ قیامت مومن کو دن کی ایک ساعت سے بھی کم لگے گا۔ (فیتبع من کان یعبد الخ) ابن ابوجمرہ کہتے ہیں شمس وقمر کے ذکر کی تخصیص میں حالانکہ وہ معبود من دون اللہ میں شامل ہیں ان کے عظمِ خلقت کی وجہ سے ان کا تنویہہ بالذکر ہے، ابن مسعود کی روایت میں واقع ہوا پھر آسمان سے ایک منادی ندا دے گا اے لوگو کیا یہ تمہارے رب کا عدل نہ ہوگا جس نے تمہیں پیدا کیا تھا اور مصور کیا اور رزق دیا پھر تم نے اس کے غیر کا دم بھرا کہ ہر ایک کو تم میں سے اس کے سپرد کر دے جس کا اس نے (دنیا میں) دم بھرا؟ وہ کہیں گے کیوں نہیں؟ تو کہے گا تو ہر امت اس کی طرف ہو لے جس کی وہ عبادت کرتے تھے، علاء کی روایت میں ہے: (ألا لِیتبع کلُّ إنسان ما کان یعبد) مسندِ حمید اور صحیح ابن خزیمہ میں سہیل بن ابو

صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں۔ اس کی اصل مسلم میں ہے، قولہ (إلا كما تضارون) کے بعد ہے: (فيلقى العبد فيقول أ لم أكرمك و أزوجك و أسخر لك ؟) وہ کہے گا کیوں نہیں! تو پوچھے گا کیا تم سمجھتے تھے کہ ایک دن مجھ سے آن ملو گے؟ کہے گا نہیں تو کہے گا اب میں بھی تمہیں فراموش کرتا ہوں جیسے تم نے کیا، اس میں ہے ایک اور سے ملے گا تو وہ کہے گا میں تجھ پر، تیری کتاب اور تیرے رسول پر ایمان لایا تھا، نمازیں ادا کیں اور روزے رکھے تو وہ کہے گا: (ألا نبعث عليك شاهدا) تو اس کے منہ پر مہر لگا دی جائے گی اور اس کے اعضاء بولیں گے اور یہ منافق ہے پھر ایک منادی ندا دے گا: (ألا لِتتبع كُلُّ أمة ما كانت تعبد)۔

(و من كان يعبد الطواغيت) طواغیت طاغوت کی جمع ہے جو شیطان اور صنم ہے یہ جمع ومفرد اور مذکر ومؤنث ہے، تفسیر سورۃ النساء میں اس کی بابت بات گزری طبری کہتے ہیں میرے نزدیک درست یہ ہے کہ اس سے مراد طاغی ہے جس نے اللہ کی سرکشی کی اور اس کے سوا کو معبود بنایا ان کی طرف سے قہر و جبر کے نتیجے میں یا ان کی رضامندی سے، انسان ہو یا شیطان یا حیوان و جماد، کہتے ہیں تو اس وقت ان کی ان کیلئے اتباع (سے مراد) ان کا ان کی بابت اپنے اعتقاد پر استمرار ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اتباع سے مراد یہ ہو کہ قہراً آگ کی طرف ہانکے جائیں، التوحید میں آمدہ حدیثِ ابوسعید میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فيذهب أصحاب الصليب مع صليبهم و أصحاب كلِّ الأوثان مع أوثانهم و أصحاب كل آلهةٍ مع آلهتهم) (یعنی اہلِ صلیب اپنی صلیب کے ساتھ روانہ ہو جائیں گے اور سب بت پرست اپنے بتوں کے ساتھ اور دیگر باطل معبودوں والے انہی کے ساتھ) اس میں اشارہ ہے کہ ہر جو شیطان ونحوہ کا عابد ہے ان میں سے جن کی رضا و رغبت سے ایسا ہوا یا جماد وحیوان کا وہ سب اس میں داخل ہیں لیکن ایسے جو عبادت تو کئے گئے تھے مگر اس میں ان کی مرضی شامل نہ تھی جیسے فرشتے اور حضرت مسیح تو یہ اس میں شامل نہیں لیکن حدیثِ ابن مسعود میں ہے: (فيتمثل لهم ما كانوا يعبدون فينطلقون)(یعنی جن کی وہ عبادت کیا کرتے تھے وہ ان کیلئے متمثل ہو کر سامنے آ جائیں گے) علاء کی روایت میں ہے: (فيتمثل لِصَاحبِ الصليب صلبهُ و لصاحب التصاوير تصاويره)(یعنی صلیب والے کیلئے اسکی صلیب اور تصاویر والوں کیلئے ان کی تصاویر متمثل ہو جائیں گی) تو اس زیادت نے تعمیم کا فائدہ دیا ہر اس کی جو اللہ کے سوا عبادت کیا گیا مگر جس کا آگے ذکر آئے گا یہود ونصاریٰ میں سے تو یہ اس عموم سے مخصص ہے اس دلیل کے ساتھ جس کا ذکر آگے آئے گا، جہاں تک تعبیر بالتمثیل ہے تو ابن عربی نے کہا محتمل ہے کہ یہ تمثیل ان پر تلبیس ہو (یعنی ان پہ معاملہ ملتبس کرنا) یہ بھی احتمال ہے کہ تمثیل ان کیلئے جو مستحقِ تعذیب نہ ہوں گے اور جو ان کے ماسوا ہیں تو وہ حقیقۃً حاضر ہوں گے کیونکہ اللہ فرماتا ہے: (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ)[الأنبياء: ۹۸]۔

(و تبقى هذه الأمة) بقول ابن ابوجمرہ محتمل ہے کہ امت سے مرادامتِ محمدیہ ہو جیسا کہ اس سے اعم بھی محتمل ہے تو سب اہلِ توحید اس میں شامل ہوں حتی کہ جن بھی، اس پر حدیث کا بقیہ دال ہے کہ باقی رہے گا وہ جو اللہ کے سوا عبادت کیا گیا ہر برو فاجر، بقول ابن حجر اس کا اخذ بقیہِ حدیث میں آپ کے قول: (فأكون أول من يجيز) سے بھی ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ دیگر انبیاء آپ کے بعد اپنی امتوں کو (پل صراط سے) گزاریں گے۔

(فيها منافقوها) اکثر کے ہاں یہی ہے، ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (فيها شافعوها أو منافقوها ، شكَّ إبراهيم) اول معتمد ہے، ابوسعید کی حدیث میں یہ اضافہ کیا: (حتى يبقىٰ مَنُ كان يَعُبُدُ الله مِنُ بَرِّ و فاجرِ و غُبّراتُ أهل الكتاب) روایتِ مسلم میں (و غبر) ہے دونوں غابر کی جمع ہیں یا غبرات جمع غبر اور وہ غابر کی جمع ہے اغبار بھی بطورِ جمع مستعمل ہے، (غبر الشيء بقيته) (یعنی ہر شیٔ کا غبر اس کا بقیہ) باء کی جزم کے ساتھ بھی وارد ہے، یہاں مراد جوان میں سے اہلِ توحید تھے، مسلم میں بعض نے اس کی تصحیف کر لی اور باء کی بجائے یاء کے ساتھ کہا، عیاض وغیرہ نے جزم کیا کہ یہ وہم ہے ابن ابو جمرہ کہتے ہیں حدیث میں ان مذکورین کا مآل مذکور نہیں ہوا لیکن جب یہ امر معلوم ہے کہ طواغیت کا ٹھکانہ جہنم ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ بھی ان کے ساتھ وہیں ہوں گے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: (فَأَوُرَدَهُمُ النارَ)[هود: ۹۷] بقول ابن حجر سہیل کی مشار الیہ روایت میں ہے: (و تتبع الشياطينَ و الصليبَ أولياؤهم إلى جهنم)(یعنی شیاطین اور صلیب کے پیچھے پیچھے ان کے پیروکار دوزخ چلے جائیں گے) ابوسعید کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (ثم يؤتى بجهنم كأنها سراب فيقال لليهود ما كنتم تعبدون) اس میں نصاریٰ کا ذکر بھی ہے، یہ بھی کہا: (فيتساقطون فيجهنم حتى يبقى مَنُ كان يعبد الله مِنُ برِّ أو فاجر)

ابن خزیمہ اور ابن مندہ کے ہاں۔ اس کی اصل مسلم میں ہے، ہشام بن سعد کی زید بن اسلم سے روایت میں ہے: (فلا يبقى أحد كان يعبد صنما ولا وثنا و لا صورة إلا ذهبوا حتى يتساقطوا في النار) علاء بن عبدالرحمٰن کی روایت میں ہے کہ ان میں سے ایک فوج اس میں پھینکی جائے گی اور کہا جائے گا کیا بھر گئی؟ تو کہے گی: (هَلُ مِنُ مَزِيُدٍ) یہود اسی طرح نصاریٰ میں سے جو صلیب کی عبادت نہ کرتے تھے وہ مدعی ہوں گے کہ وہ اللہ کی عبادت کرتے تھے تو یہ مسلمانوں کے ساتھ ادھر ہی رہیں گے تو جب محقق کر دیا جائے گا کہ وہ مذکورین انبیاء کے عبادت گزار تھے تو وہ بھی اصحابِ اوثان کے ساتھ ملحق کر دیئے جائیں گے، اس کی تائید اللہ کا یہ فرمان کرتا ہے: (إِنَّ الَّذِيُنَ كَفَرُوُا مِنُ أَهُلِ الكِتَابِ وَ الْمُشُرِكِيُنَ فِيُ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِيُنَ فِيُهَا)[البينة: ٦] لیکن جو اپنے اصلی (یعنی غیر تحریف شدہ) دین پر متمسک ہوگا تو وہ قولہ (الذين كفروا) کے مفہوم کے ساتھ خارج ہوگا اور اس پر جو حدیثِ ابوسعید میں مذکور ہوا کہ وہ بھی باقی رہ جائیں گے جو ایمان کا اظہار کرتے تھے مخلص ہوں یا منافق۔

(فتدعى اليهود) ان کا ذکر پہلے کیا کیونکہ ملتِ نصاریٰ سے ان کی ملت متقدم ہے۔ (فيقال لهم) اس قائل کی تعیین سے مطلع نہ ہو سکا بظاہر یہ اس پر مقرر کوئی فرشتہ ہوگا۔ (كنا نعبد عزير ابن الله) اس میں اشکال ہے کیونکہ اس کے ساتھ متصف تو بعض یہودی تھے جبکہ ان کے اکثر اس امر کے منکر تھے، جواب یہ ممکن ہے کہ اس خطاب کا خصوص ان کیلئے ہوگا جو اس کے ساتھ متصف ہیں اور جو ان کے ماسوا ہیں ان کا جواب وہ جو پہلے ذکر ہوا کہ کہیں گے ہم ایسے نہ تھے جیسے نصاریٰ کی نسبت واقع ہوا تو ان میں سے وہ جنہوں نے حضرت مسیح کو اللہ کا بیٹا بنا دیا حالانکہ ان میں ایسے بھی ہیں جو اپنے زعم میں اکیلے اللہ کی عبادت کرتے ہیں یعنی اتحادیہ جنہوں نے کہا اللہ مسیح ابن مریم ہے (یعنی یہ تثلیث کے قائل نہ تھے بلکہ حضرت عیسیٰ کو ہی اللہ قرار دیتے تھے)۔

(فيقال لهم كذبتم) کرمانی کہتے ہیں تصدیق و تکذیب مشار الیہ حکم کی طرف غیر راجع ہے تو جب کہا جائے: (جاء

زید بن عمرو بکذا) تو جس نے تکذیب کی اس نے اس شئ کے ساتھ اس کے آنے کا انکار کیا اس امر کا نہیں کہ وہ ابن عمرو ہے اور یہاں ان پر یہ انکار نہیں کیا گیا کہ انہوں نے عبادت کی، دراصل انکار ان پر یہ ہوا کہ مسیح اللہ کے بیٹے ہیں، کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں نفیٔ لازم ہے اور وہ ان کے ابن اللہ ہونے کی تاکہ نفیٔ ملزوم اس سے لازم آئے اور وہ ابن اللہ کی عبادت کرنا، کہتے ہیں جائز ہے کہ اول حسبِ ظاہر ہو اور حسبِ مقام قرینہ کا تکفّل اکٹھے ان دونوں کی طرف رجوع کو مقتضی ہو یا فقط مشار الیہ کی طرف، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ منافقین مومنوں کے ساتھ باقی رہیں گے اس امید پر کہ یہ ان کے لئے نافع ثابت ہو دنیا میں ان کا جو طرز عمل تھا اس پر بناء کرتے ہوئے (کہ دنیا میں بھی بظاہر مسلمان بن کر ان کے ساتھ ساتھ رہے تھے) تو گمان کیا کہ یہ (پردۂ نفاق) مستمر رہے گا تو اللہ تعالیٰ نے غرۃ وتحجیل کے ساتھ اہلِ ایمان کو ممیّز کیا کیونکہ منافقین کو نہ غرۃ حاصل ہوگا اور نہ تحجیل، بقول ابن حجر ثابت ہے کہ غرۃ وتحجیل امتِ محمدیہ کے ساتھ خاص ہے تحقیق یہ ہے کہ اس مقام میں ان کی پہچان عدم سجود اور اطفائے نور کے ساتھ ہوگی، یہ بھی محتمل ہے کہ غرۃ وتحجیل ان کیلئے حاصل ہو پھر اطفائے نور کے ساتھ یہ سلب کر لئے جائیں، قرطبی کہتے ہیں منافقوں نے اپنے جہل کے سبب گمان کیا کہ مومنوں کے ساتھ ان کا تستّر آخرت میں ان کے لئے نفع مند ثابت ہوگا جیسے دنیا میں تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے ہمراہ اس لئے محشور کیے گئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتے تھے تو یہی معاملہ مستمر رہا حتی کہ اللہ نے ان کا تمیُّز فرما دیا، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ جب یہ نداء سنی کہ ہر امت اپنے معبود کے ہمراہ ہولے اور منافق چونکہ کسی کا عبادت گزار نہ تھا تو وہ حیرت میں گم وہیں رہا تا آنکہ اللہ نے ممیّز کر دیا بقول ابن حجر یہ ضعیف ہے کیونکہ یہ اس منافق کے تخصیص کو مقتضی ہے جو کسی شئ کا عبادت گزار نہیں تھا جبکہ اکثر منافق اوثان وغیرہ کے عبادت گزار تھے۔

(فيأتيهم الله الخ) التوحید میں آمدہ حدیثِ ابوسعید میں ہے: (في صورةٍ غيرِ صورته التي رَأوْهُ فيها أول مرة) (یعنی اس صورت سے دیگر صورت میں جس میں اسے اول مرتبہ دیکھا تھا) ہشام بن سعد کی روایت میں ہے: (ثم تَبَدّىٰ لنا الله في صورة غير صورته التي رأيناه فيها أول مرة) حدیثِ ابوسعید میں یہ زیادت بھی آئے گی: (فيقال لهم ما يُحْبِسُكم و قد ذهب الناس) (یعنی تمہیں کس چیز نے روک رکھا ہے جبکہ لوگ جا چکے ہیں) وہ کہیں گے ہم ان سے تب الگ ہو گئے تھے جبکہ آج کی نسبت اس کی زیادہ ضرورت تھی (یعنی دنیا میں) اور ہم نے ایک منادی سنا جو کہہ رہا تھا ہر قوم اس کے ساتھ ہو لے جس کی وہ عبادت کیا کرتی تھی اور ہم اپنے رب کے منتظر ہیں، روایتِ مسلم میں یہاں واقع ہے کہ ہم ان لوگوں سے دنیا میں علیحدہ رہے جب ہم ان کے نہایت ضرورت مند تھے اور ان کا ساتھ نہ دیا، عیاض نے بخاری کی روایت کو راجح قرار دیا ہے ان کے غیر نے کہا ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ (یعنی: إليه کی) اور معنی یہ ہے کہ ہم نے ان لوگوں کی مفارقت کی اور ان کے معبودات میں ان کے مصاحب نہ رہے اور آج ہم اپنے رب کے احوج یعنی محتاج ہیں، عیاض کہتے ہیں (أحوج) اپنے باب پر ہی ہے کیونکہ یہ دنیا میں بھی اس (یعنی اللہ) کے محتاج تھے تو آخرت میں تو زیادہ ہیں، نووی کہتے ہیں عیاض کا مسلم کی روایت کا انکار قابل اعتراض ہے، اس کا معنی اس سختی کے ان سے کشف میں اللہ کی طرف تضرُّع ہے اس امر کے ساتھ کہ انہوں نے اس کی طاعت لازم پکڑی تھی اور دنیا میں اپنے اعزہ و اقارب میں سے ہر اس سے الگ رہے جو اس کی طاعت سے زائغ ہوا حالانکہ اپنی معاش اور دنیوی مصالح میں وہ ان کے محتاج بھی تھے۔

جیسے صحابہ کرام کے ساتھ ہوا جب اپنے ان اقارب کا مقاطعہ کیا جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی حالانکہ انہیں ان کی ضرورت بھی رہتی تھی، یہ معنائے حدیث میں ظاہر ہے اس کے حسن میں شک نہیں،

جہاں تک اللہ تعالیٰ کی طرف اتیان کی نسبت تو کہا گیا یہ ان کی اسے رؤیت سے عبارت ہے کیونکہ جو کسی سے غائب ہو اس کی رؤیت نہیں ہوتی مگر اس صورت میں کہ وہ وہاں آئے تو مجازاً رؤیت کو اتیان کے ساتھ تعبیر کیا، بعض نے کہا اتیان اللہ کے افعال میں سے ایک فعل ہے جس کے ساتھ ایمان ضروری ہے سماتِ حدوث سے اس کی تنزیہہ (کا عقیدہ رکھنے) کے ساتھ، بعض نے کہا یہاں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (یأتِیھُمْ بعضُ ملائکة الله) (یعنی اللہ کے بعض فرشتے آئیں گے) عیاض نے اسے ترجیح دی (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ اللہ کی صفتِ اتیان کی تاویل ہے اور یہ فعلی صفت اور کتاب وسنت کی رو سے ثابت ہے اللہ کیلئے اس حقیقت پر جو اس کی ذات کے لائق ہو بغیر تعطیل۔۔۔۔ الخ یہی اللہ تعالیٰ کی نقائص اور مخلوقین سے مشابہت کی تنزیہہ ہے، یہ اس کے لئے ثابت صفاتِ کمال کی اس سے نفی نہیں کرتی جیسے صورت اللہ کیلئے ثابت ہے اس طور جو اس کے لئے لائق ہو اثباتاً بلا تمثیل اور تنزیہاً بلا تعطیل تو وہ اس ضمن میں اپنی خلق سے مشابہ نہیں نہ اپنی ذات میں اور نہ صفات وافعال میں جیسا کہ فرمایا: لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ) کہتے ہیں شائد یہ فرشتہ ایسی صورت میں آئے گا کہ وہ مستنکر خیال کریں گے اس وجہ سے جو اس میں سمتِ حدوث دیکھیں گے کیونکہ فرشتہ تو مخلوق ہے، کہتے ہیں چوتھی وجہ یہ بھی محتمل ہے کہ معنی یہ ہو کہ اللہ ان کے پاس ایسی صورت یعنی صفت میں آئے گا جو ان کیلئے صورِ مخلوقہ ظاہر کرے گی جو صفتِ الٰہ کے مشابہ نہ ہوں گی تا کہ اس کے ساتھ ان کا امتحان کرے تو جب یہ فرشتہ کہے گا میں تمہارا رب ہوں اور وہ اس پر ایسی کوئی علامتِ مخلوق دیکھیں گے جس سے جانیں گے کہ وہ ان کا رب نہیں ہے تو اس سے استعاذہ کریں گے

علاء بن عبدالرحمٰن کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے: (فيطلع عليهم رب العالمين) یہ احتمالِ اول کیلئے مقوی ہے، عیاض کہتے ہیں جہاں تک اس کے بعد آپ کا قول: (فيأتيهم الله في صورته التي يعرفونها) تو اس سے مراد صفت ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس صفت کے ساتھ ان کیلئے متجلی ہوگا جس کے ساتھ وہ اسے جانتے ہیں انہوں نے اس صفت کے ساتھ حالانکہ اس کی رؤیت قبل ازیں متحقق نہیں، اس لئے معرفت کر لی کیونکہ ایسی شیٔ دیکھیں گے جو مخلوقین سے مشابہ نہیں، اور وہ جانتے ہیں کہ وہ اپنی مخلوقات سے کسی شیٔ کا مشابہ نہیں ہے تو جان لیں گے کہ وہ ان کا رب ہے تو کہیں گے تو ہمارا رب ہے، صفت سے صورت کے ساتھ تعبیر کیا مجانستِ کلام کی غرض سے کہ صورت کا ذکر گزرا ہے (فاضل محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ یہ سدید نہیں کیونکہ صفت غیرِ صورت ہے اور دونوں اللہ کیلئے ثابت ہیں پس اس کے لئے ایسی صفات ہیں جو اس کے شایانِ شان ہیں جیسا کہ اس کی حقیقی صورت بھی ہے جو اس کے کمالِ ذات کی مانند کامل ہے)

کہتے ہیں جہاں تک قولہ: (نعوذ بالله منك) تو خطابی اس بابت کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ کلام منافقین سے صادر ہو، عیاض کے بقول یہ صحیح نہیں اور نہ کلام اس کے ساتھ مستقیم ٹھہرتی ہے بقول نووی قاضی عیاض کا کہنا درست ہے لفظِ حدیث اس کے ساتھ مصرح یا اس میں ظاہر ہیں، قرطبی نے تذکرہ میں اسے راجح قرار دیا اور لکھا یہ ان کا دوسرا امتحان ہوگا حدیثِ ابوسعید میں ہے: (حتى إن بعضهم ليكاد ينقلب) ابن عربی کہتے ہیں استعاذہ اس لئے کیا اولاً کیونکہ ان کا اعتقاد ہوگا کہ یہ کلام استدراج ہے کیونکہ

اللہ تو فحشاء اور باطل کا حکم نہیں دیتا اور اہلِ باطل کی اتباع بھی فحشاء ہے اسی لئے صحیح میں واقع ہوا: (فيأتيهم الله في صورة - أي بصورة - لا يعرفونها) اور یہ اہلِ باطل کی اتباع کا امر ہے اسی لئے کہیں گے جب ہمارا رب آئے گا تو ہم اسے پہچان لیں گے یعنی جو ہمارا اس سے ناتہ اور اس کا وطیرہ رہا ہے کہ ہمیشہ حق کہا، ابن جوزی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ اللہ روزِ قیامت کے اوہال کے ساتھ آئے گا اور ایسی صورِ ملائکہ کے ساتھ کہ اس کا مثل دنیا میں نہیں دیکھا تھا تو اس حال سے استعاذہ کریں گے اور کہیں گے جب ہمارا رب آئے گا تو ہم پہچان لیں گے یعنی جس لطف وکرم کے ہم خوگر ہیں وہ جب اس کے ساتھ آئے گا ہمیں پتہ لگ جائے گا کہ یہ ہمارا رب ہے اور یہ وہ صورت جسے ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ) أي عن شدةٍ ! قرطبی کہتے ہیں یہ مقامِ ہائل ہوگا جس کے ساتھ اللہ اپنے بندوں کی پرکھ کرے گا تاکہ خبیث کو طیب سے جدا کرے اور یہ اس لئے کہ وہاں منافقین بھی ہوں گے جو مومنوں کے ساتھ مختلط ہوں گے اور مدعی ہوں گے کہ انہی جیسے ہیں انہیں گمان ہوگا کہ دنیا کی طرح آج بھی دھوکے کا پردہ ڈالے رکھنے میں کامیاب رہیں گے تو بطورِ آزمائش اللہ ایک صورتِ ہائلہ کے ساتھ آئے گا جو سب سے مخاطب ہوکر کہے گی: (أنا ربكم) تو مومن تو اس کا انکار کریں گے اس وجہ سے جو ان کیلئے اس کی معرفتِ سابقہ ہوئی اور یہ کہ وہ اس صورت کی صفات سے منزہ تھے لہذا (نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا) کہیں گے (بہرحال معاملہ اتنا مشتبہ ہوگا کہ) ان میں سے بعض لغزش کا شکار ہوتے ہوتے بچیں گے یعنی منافقوں کی ہمنوائی سے۔۔۔

کہتے ہیں یہ ایسا طائفہ ہے جن کیلئے علماء کے درمیان رسوخ نہیں شائد انہوں نے اعتقادِ حق کیا اور بغیر بصیرت کے اس میں لگے رہے، کہتے ہیں پھر اس کے بعد مومنوں سے کہا جائے گا کیا تمہارے اور تمہارے رب کے مابین کوئی علامت ہے؟ بقول ابن حجر یہ زیادت بھی حدیثِ ابوسعید میں موجود ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (آية تعرفونها ؟ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجدُ له كُلُّ مؤمنٍ) (یعنی کوئی نشانی جس سے تم پہچان پاؤ؟ تو کہیں گے وہ اپنی ساق سے کشف فرمائے گا جسے دیکھ کر ہر مومن سجدہ میں ہو جائیگا) تو کشفِ ساق کا ذکر کریں گے تو کشفِ ساق ہوگا جسے دیکھ کر مخلص مومن سجدہ میں سر رکھ دیں گے اور جو دنیا میں ریاء و سُمعت سے نیکی کے کام کیا کرتے تھے وہ جب سجدہ میں پڑنے کی کوشش کریں گے تو ان کی کمر اکڑ جائے گی، مسلم کے الفاظ ہیں: (فلا يبقىٰ مَنْ كان يسجد مِنْ تِلْقَاءِ نفسه إلا أُذِنَ له في السجود) یعنی جو سجدوں کے اخلاص کے ساتھ شناور تھے ان کے لئے اس موقع پہ سجدہ کرنا آسان بنا دیا جائے گا اور جو ریاکار تھا ان کی کمر اللہ تعالیٰ اکڑا دے گا تو جب بھی سجدہ کرنے کا سوچے گا گدی کے بل گر پڑے گا، ابن مسعود سے روایت میں بھی اس کا مثل ہے البتہ یہ الفاظ ذکر کئے: (فيقولون إن اعترَفَ لنا عَرَفْنَاهُ قال فَيُكْشَفُ عَنْ ساقٍ فيَقَعُوْنَ سُجُوْدا و تَبْقىٰ أصلابُ المنافقين كأنها صياصي البقر) (کہیں گے جب ایسا ہوگا تو ہم پہچان جائیں گے تب کشفِ ساق ہوگا تو وہ سجدہ میں پڑ جائیں گے لیکن منافقوں کی پشت ایسی اکڑ جائیں گی جیسے گائے کے سینگ ہوں) حاکم کے ہاں ابوزعراء کی ان سے روایت میں ہے: (و تبقى ظهور المنافقين طبقا واحدا كأنما فيها السفافيد) یہ سفود کی جمع ہے یہ جب بکری کو بھوننے لگیں تو جو اس کے جسم میں داخل کی جاتی ہے (یعنی سلاخ) اعمش کی ابوصالح عن ابی ہریرہ سے ابن مندہ کی روایت میں ہے: (فيوضع الصراط و يتمثل لهم ربهم) تو ماتقدم کی مانند نقل کیا اس میں ہے: (إذا تَعَرَّفَ

لنا عَرَفْناه) علاء کی روایت میں ہے پھر عزوجل ان پر مطلع ہوگا: (فيُعَرِّفُهم نفسَه ثم يقول أنا ربكم فاتَّبِعُوْنِي فيَتَّبِعُه المسلمون) اس روایت میں قولہ: (فيعرفهم نفسه) یعنی ان کے دلوں میں ایک علم قطعی ڈال دے گا جس کے ساتھ وہ پہچان لیں گے کہ وہ ان کا رب ہے، کلا باذی معانی الاخبار میں لکھتے ہیں اس وجہ سے پہچان لیں گے کہ (أحدث لطائف عَرَّفَهُمْ بها نفسه) (یعنی لطائف کا اِحداث کیا جسن کے ساتھ اپنی انہیں پہچان کرائی)

کشفِ ساق سے مراد خوف و ہول کا زوال ہے (یہاں بھی محشی لکھتے ہیں یہ تاویل قبیح اور اللہ سے کشفِ ساق کی نفی ہے بلکہ اللہ کیلئے صفتِ ساق ثابت ہے جیسے صحیح حدیث میں وارد ہوا اور یہ اللہ کیلئے صفتِ ذاتیہ اور حقیقیہ ہے اور اس کے لائق ہے، صفاتِ خلق کے متماثل نہیں تو اس کی تاویل کرنا یا اللہ سے اس کی تعطیل جائز نہیں جیسے دیگر کتاب و سنت میں مذکور صفاتِ ثابتہ ہیں)

وہ خوف و ہول جس نے اس حد تک انہیں مُغیر کیا کہ اپنے جسم کے پوشیدہ اعضاء تک سے غافل ہو گئے ، ہشام بن سعد کی روایت میں ہے پھر ہم اپنے سر اٹھائیں گے اور وہ اس صورت میں ہو چکا ہوگا جب ہم نے پہلی مرتبہ اس کی رؤیت کی تھی تو کہے گا میں تمہارا رب ہوں، ہم کہیں گے ہاں تو ہمارا رب ہے ! اس میں اشعار ہے کہ آغازِ حشر میں اہلِ ایمان اللہ کی رؤیت سے بہرہ ور ہو چکے ہوں گے، خطابی کہتے ہیں یہ اس رؤیت سے دیگر ہے جو جنت میں ان کے لئے اکراماً واقع ہوگی تو یہ امتحان کیلئے جبکہ وہ زیادتِ اکرام کیلئے ہوگی جیسا کہ (قرآن میں مذکور) (الحسنى و زيادة) کو اس کے ساتھ مفسر کیا گیا ہے، کہتے ہیں حشر میں اس امتحان کے حصول میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ آثارِ تکالیف منقطع نہ ہوں گے مگر جنت یا جہنم میں استقرار کے بعد، کہتے ہیں یہ کہا جانا بھی مناسب ہے کہ اولا اس کی رؤیت کا تحقق اس لئے محجوب ہوا کہ ان کے ہمراہ منافقین بھی تھے جو دیدار باری تعالیٰ کے حقدار نہ تھے جب وہ الگ ہو گئے تو حجاب اٹھا لیا گیا تب مومن کہیں گے تو ہمارا رب ہے، بقول ابن حجر اگر ما تقدم آپ کا قول: (إذا تعرف لنا عرفناه) اور جو اس کی تاویل ذکر کی گئی، ملحوظ رکھیں تو اشکال مرتفع ہو جاتا ہے، طیبی کہتے ہیں دنیا کے دارِ بلاء (یعنی دار الامتحان) اور آخرت کے دارِ جزاء ہونے سے لازم نہیں کہ دونوں میں سے کسی میں کچھ وہ واقع نہ ہو جو دوسری کے ساتھ خاص ہے، جیسے قبر میں جو کہ آخرت کی پہلی منزل ہے کئی طرح کی آزمائش اور سوال وغیرہ کے ساتھ فتنہ ہے، تحقیق یہ ہے کہ تکلیف (یعنی اللہ و رسول کے احکامات بجالانا) دنیا کے ساتھ خاص ہے اور حشر میں یہ اس کے آثار ہیں، حدیثِ ابن مسعود میں یہ زیادت بھی ہے کہ پھر مسلمانوں سے کہا جائے گا: (اِرْفَعُوْا رؤوسكم إلى نور كم بقدرِ أعمالكم) (یعنی اپنے اعمال کے بقدر عطا کئے گئے اپنے نور کی طرف اپنے سر اٹھاؤ) ایک طریق میں ہے: (فيُعْطَوْنَ نورهم على قدر أعمالهم) (یعنی انہیں ان کے اعمال کے بقدر نور عطا ہوگا) تو بعض کا نور پہاڑ جتنا بعض کا اس سے کم اور بعض کا کھجور کے درخت جتنا اور بعض کا اس سے کم ہوگا حتی کہ وہ شخص جس کا نور سب سے کم ہوگا وہ اس کے پاؤں کے انگوٹھے کے برابر ہوگا، مسلم کی حضرت جابر سے روایت کے الفاظ ہیں : (و يُعْطىٰ كُلُّ إنسان منهم نورا ثم يُوَجَّهُوْنَ إلى الصراط فما كان مِنْ منافق طُفِئَ نُوْرُهُ) (یعنی ہر انسان اس نور کی روشنی میں پل کی طرف چلے گا وہاں پہنچ کر منافقوں کا نور بجھ جائے گا) ایک کے الفاظ ہیں جب سب پل پر پہنچیں گے تو منافقین کا نور اللہ تعالیٰ سلب کر لے گا وہ مومنوں سے کہیں گے: (أُنْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُوْرِكُمْ الآية) ابن ابو حاتم کی حدیثِ ابو امامہ میں ہے نبی اکرم نے فرمایا روزِ قیامت تم کئی طرح کے مواطن میں ہو گے حتی کہ

لوگوں کو اللہ کی طرف سے ایک امر ڈھانپ لے گا تو کچھ چہرے متبیض اور کچھ مسود ہوں گے پھر وہ ایک اور منزل کو منتقل ہوں گے تو لوگوں پر تاریکی چھا جائے گی اور وہاں نور تقسیم ہوگا جو صرف مومنوں کیلئے مختص ہوگا کافر اور منافق کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا تو منافق اہلِ ایمان سے کہیں گے: (انظرونا الخ) تو وہ اس جگہ لوٹیں گے جہاں نور تقسیم ہوا تھا مگر اب وہاں کچھ نہ ہوگا تو ان کے مابین دیوار حائل کر دی جائے گی۔

(فیتبعونه) بقول عیاض یعنی اس کے امر کی یا ان فرشتوں کی تبع کریں گے جو اس کیلئے مقرر ہوں گے۔(و یضرب جسر جهنم) شعیب کی روایت میں (أنت ربنا) کے بعد ہے: (فیدعوهم فیضرب جسر جهنم) بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس سیاق سے حدیثِ انس میں گزرا فصلِ قضاء کیلئے ذکرِ شفاعت محذوف ہے جیسا کہ حدیثِ انس سے یہاں مذکور کچھ امور حذف کئے گئے تو دونوں حدیثوں کو ساتھ ملا کر یہ بات سامنے آتی ہے کہ محشور ہونے کے بعد کفار تو فوراً جہنم کو روانہ کروئے جائیں گے (یعنی ان کا حساب نہیں ہونا جس کیلئے محشر میں ٹھہرنا پڑے) بقیہ سب کربِ محشر میں گرفتار ہوں گے جس سے خلاصی (اور فیصلوں کا عمل جاری کرانے) کی غرض سے وہ طالبِ شفاعت ہوں گے تو صراط نصب کرنے کا جب حکم جاری ہوگا تب سجدہ کے ساتھ امتحان واقع ہوگا جس سے منافقوں کی علیحدگی عمل میں آئے گی پھر پل سے گزریں گے، یہاں کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (ثم یضرب الجسر علی جهنم و تحل الشفاعة و یقولون اللهم سَلِّمْ سلم) (یعنی لوگ کہیں گے اے رب سلامت رکھنا)۔

(فأکون أنا الخ) روایتِ شعیب میں ہے: (یجوز بأمته) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (یجیزها) ضمیر جہنم کی طرف راجع ہے اصمعی کہتے ہیں: (جازَ الوادیَ) یعنی اس میں چلا اور (أجازه أی قطعه) اسے قطع کیا، دیگر نے کہا دونوں ہم معنی ہیں، نووی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ میں اور میری امت سب سے پہلے اسے عبور کریں گے، کہا جاتا ہے: (جاز الوادِیَ و أجازَہ أی قَطَعَہٗ و خَلَّفَہٗ) (یعنی اس کا قطع کرنا اور اسے پیچھے چھوڑ آنا) قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہاں ہمزہ برائے تعدی ہو کیونکہ جب آپ اور آپ کی امت اولین عبور کرنے والے ہیں تو بقیہ کی ان سے تاخیر لازم ہوئی تو گویا جب آپ نے عبور کیا تو دیگر کیلئے آپ (أجاز) (یعنی انہیں گزرنے کا موقع دیا) حاکم کی عبداللہ بن سلام سے روایت میں ہے پھر ایک منادی ندا دے گا کہ محمد اور ان کی امت کہاں ہیں؟ تو آپ اٹھ کھڑے ہوں گے اور آپ کی امت بھی آپ کی پیروی کرے گی نیک بھی اور بد بھی، یہ سب پل کی راہ لیں گے تو اللہ اپنے اعداء (یعنی نافرمانوں) کی نظر مٹا ڈالے گا تو وہ دائیں بائیں سے گرتے جائیں گے جبکہ نبی اکرم اور صالحین بحفاظت عبور کر لیں گے، ابن عباس کی مرفوع حدیث میں ہے: (نحن آخر الأمم و أول مَنْ یُحَاسَبُ) اس میں ہے تو امم ہمارے لئے راستہ چھوڑیں گی تو ہم وضوء کے اعضاء کی چمک لئے گزر جائیں گے اور دیگر امتوں کے لوگ کہیں گے: (کادَتْ هذه الأمة أن یکونوا أنبیاء) (یعنی قریب تھی کہ یہ امت انبیاء ہو)

(و دعاء الرسل یومئذ الخ) روایتِ شعیب میں ہے اس دن سوائے انبیاء کے کوئی بولتا نہ ہوگا، ابن سعد کی روایت میں ہے اس سے سوائے انبیاء کے کوئی کلام نہ کر سکے گا: (و دعوی الرسل یومئذ الخ) علاء کی روایت میں ہے: (و قولهم سَلِّمْ سَلِّمْ) ترمذی کی حدیثِ مغیرہ میں ہے کہ پل صراط پر اہلِ ایمان کا شعار یہ الفاظ ہوں گے: (ربِّ سَلِّمْ سَلِّمْ) اول میں ضمیر رسل کیلئے ہے اس کلام

کے اہلِ ایمان کا شعار ہونے سے لازم نہیں کہ وہ ان کا نطق کریں بلکہ رسل ان کا نطق کرتے ہوں گے اور اہلِ ایمان کی سلامتی کی دعا کریں گے تو اس طرح سے اسے ان کا شعار قرار دیا، اس سے روایات باہم منطبق ہو جاتی ہیں (ایک تطبیق یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جس مشار الیہ روایت میں مذکور ہوا کہ صرف رسل ہی کلام کریں گے اس سے مراد اللہ سے کلام کرنا جیسا کہ ابراہیم بن سعد کی روایت کے حوالے سے یہ الفاظ گزرے: و لا یکلمه إلا الأنبیاء) اس کی تائید روایتِ سہیل کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فعند ذلك حَلَّتِ الشفاعةُ اللهم سَلِّمْ سلم) حدیثِ ابوسعید میں یہ زیادت بھی ہے: (فیَمُرُّ المؤمنُ کَطَرْفِ العین و کالبرق و کالریح و کأجاوِیدِ الخیل و الرکاب) (یعنی کئی مومن ایسے گزری جائیں گے جیسے آنکھ کا جھپکنا اور کئی برق اور کئی ہوا کی مانند اور کئی تیز رفتار گھڑوں اور سواریوں کی مانند) حضرت حذیفہ وابو ہریرہ کی اکٹھی روایت میں ہے کہ اولین گزرنے والے برق کی مانند گزر جائیں گے پھر (کَمَرِّ الریح ثم کَمَرِّ الطیر و شدِّ الرحال تجری بهم أعمالهم)(سابقہ مفہوم مزید یہ کہ ان کے اعمال انہیں گزاریں گے) علاء کی روایت میں ہے: (و یوضَعُ الصراط فیَمُرُّ علیه مثل جیادِ الخیل و الرکاب) ابن مسعود کی روایت میں ہے: (ثم یقال لهم اُنْجُوْا علیٰ قَدْرِ نُورِکم فمنهم مَنْ یَمُرُّ کطرف العین ثم کالبرق ثم کالسحاب ثم کانقضاض الکوکب ثم کالریح ثم کشَدِّ الفرس ثم کشَدِّ الرحل حتی یمر الرجل الذی أُعْطِیَ نُورَه علیٰ إبهام قَدَمِهِ یَحْبُوْ علیٰ وجهه و یدیه و رجلیه یجُرُّ بیَدٍ و یعلق ید و یجُرُّ برجل و یعلق رجل و تضرب جوانبه النار حتی یخلص)(یعنی پھر انہیں کہا جائے گا اپنے اپنے نور کے بقدر نجات پا جاؤ، آگے سابقہ مفہوم بیان کر کے کہا کئی ایسے بھی ہوں گے جنہیں بس پاؤں کے انگوٹھے جتنا نور عطا ہوا ہوگا تو وہ اپنے چہرے، ہاتھوں اور پاؤں کے بل گھسٹتے ہوئے گزریں گے کوئی ایک ہاتھ جما کر ایک کی مدد سے اپنے آپ کو کھینچے گا اسی طرح ایک پاؤں جما کر دوسرے کی مدد سے اپنے آپکو کھینچے گا اور آگ اسکے پہلوؤں کو چھوتی ہوگی) ابن ابو حاتم کے ہاں التفسیر میں ابوزعراء عن ابن مسعود سے روایت میں برق پھر ہوا پھر طیر پھر عمدہ گھوڑے پھر عمدہ اونٹ پھر آدمی کے بھاگنے کی مانند مذکور ہے اور یہ کہ آخر میں ایک ایسا شخص جسے اس کے پاؤں کے انگوٹھے کے برابر نور دیا گیا ہوگا وہ اس کے ساتھ لڑکھڑاتا ہوا پل عبور کرے گا، ہناد بن سری کے ہاں ابن مسعود سے روایت میں ریح کے بعد ہے: (ثم کأسرع البهائم حتی یمُرَّ الرجل سعیاً ثم مَشْیاً ثم آخرهم یَتَلَبَّطُ علیٰ بطنِهِ فیقول یا ربِّ لِمَ أبْطأتَ؟ فیقول أبْطأَ بك عملُك)(مزید یہ کہ کئی دوڑ کر گزریں گے پھر آخری آدمی پیٹ کے بل گھسٹ رہا ہوگا کہے اے رب کیوں مجھے لیٹ کیا؟ وہ کہے گا تمہارے عمل نے تمہیں لیٹ کیا) ابن مبارک کی عبداللہ بن شقیق سے مرسل روایت میں ہے: (فیجوز الرجل کالطرف و کالسهم و کالطائر السریع و کالفرس الجواد المُضَمَّرِ و یجوز الرجل یَعْدُوْ عَدْواً و یمشی مشیا حتی یکون آخر مَنْ یَنْجُو یَحْبُوْ)(سابقہ مفہوم)۔

(و به کلالیب) ضمیر صراط کیلئے ہے، شعیب کی روایت میں ہے: (و فی جهنم کلالیب) حذیفہ وابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ جہنم کے دونوں کناروں پر کلالیب لٹکتے ہوں گے جنہیں حکم ہوگا کہ مامور بہ لوگوں کو اچک لیں، روایتِ سہیل میں ہے: (و علیه کلالیب النار) کلالیب کلوب کی جمع ہے، اس کا ضبط و بیان کتاب الجنائز کے آخر میں گزرا، ابو بکر بن عربی لکھتے ہیں یہ کلالیب وہ شہوات ہیں جن کی طرف ایک حدیثِ ماضی: (حُفَّتِ النارُ بالشهوات) میں گزرا، کہتے ہیں یہ شہوات جہنم کے

کناروں پر رکھ دی گئی ہیں تو جس نے اقتحامِ شہوات کیا وہ جہنم میں ساقط ہوا کیونکہ یہ جہنم کی خطاطیف (یعنی ایسے آلات جو اچک اور پھانس لیں) ہیں، حدیثِ حذیفہ میں ہے امانت اور رشتہ داری بھیجی جائیں گی تو دونوں جہنم کے دائیں بائیں دونوں کناروں پر کھڑی ہو جائیں گے، مفہوم یہ کہ دونوں اپنی عظمتِ شان اور فخامت کے سبب اور جو بندوں پر ان کے حق کی رعایت لازم ہے، کے مدنظر وہاں امین اور خائن اور مواصل (یعنی صلہ رحمی کرنے والے) مقاطع (یعنی قطع رحمی کرنے والے) کیلئے کھڑی ہوں گی تو محق (یعنی حق والے) کا دفاع کریں گی اور اور مبطِل کے خلاف گواہ ہوں گی، طیبی کہتے ہیں ممکن ہے کہ امانت سے مراد جو اللہ کے اس قول میں ہے: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ)[الأحزاب : ۷۲] اور صلہ رحمی وہ جو اس آیت میں مذکور ہوئی: (وَ اتَّقُو اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَائَلُوْنَ بِهِ وَ الْأَرْحَام) [النساء : ۱] تو اس میں اللہ کے امر کیلئے معنائے تعظیم اور اس کی خلق پر شفقت ہے تو گویا دونوں نے اسلام کے دونوں جوانب کی حفاظت کی جو کہ صراط مستقیم اور ایمان اور دین کی فطرت ہے۔

(مثل شوك السعدان) تثنیہ کے لفظ کے ساتھ، سعدان سَعْدانۃ کی جمع ہے جو ایک کانٹے دار پودا ہے، طیبِ مرعٰی (یعنی چراگاہ کی عمدگی) میں ضرب المثل ہے عربوں کے ہاں یہ مقولہ مشہور ہے: (مرعیٰ ولا كالسعدان)۔ (أما رأيتم الخ) استفہامِ تقریری ہے صورتِ مذکورہ کے استحضار کیلئے۔ (غير أنها الخ) ہاء ضمیرِ شان ہے، نسخہِ کشمیہنی میں: (غير أنه) ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (لا يعلم ما قدر عظمها إلا الله) قرطبی کہتے ہیں ہم نے اسے یعنی قدر کو بعض مشائخ سے رائے مضموم کے ساتھ ضبط کیا ہے اس طور کہ یہ استفہام ہو اور (قدر) مبتدا، اور اس کے نصب کے ساتھ بھی اس طور کہ ما زائدہ اور قدر یعلم کا مفعول ہو۔

(فتخطف الناس الخ) کسرِ طاء اور اس کی زبر کے ساتھ، ثعلب الفصیح میں لکھتے ہیں ماضی میں طاء مکسور اور مضارع میں مفتوح ہے، قزار نے اس کے برعکس نقل کیا، مضارع میں کسرا فصح ہے، ابن منیر کہتے ہیں کلالیب کی سعدان کے کانٹوں سے تشبیہ ان کے سرعت سے اچک لینے اور اس میں کثرتِ انتشاب کے سبب ہے تحرز وتصون کے ساتھ، ایسی چیز کے ساتھ تمثیل دیتے ہوئے جسے مخاطبین بخوبی جانتے تھے پھر استثناء کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ تشبیہ ان دونوں کی مقدار میں واقع نہیں، سدی کی روایت میں ہے کہ اس کے دونوں کناروں میں فرشتے ہوں گے جن کے پاس آگ کی کلالیب ہوں گی ان کے ساتھ وہ لوگوں کو اچکیں گے، حدیثِ ابوسعید میں ہے کہ ہم نے کہا: (و ما الجسر؟ قال مدحضة مزلة) أي زلقٌ تزلق فيه الأقدام (یعنی جہاں قدم پھسلتے ہوں گے) اس کا ضبط کتاب التوحید میں آئے گا، مسلم کے ہاں واقع ہے ابوسعید کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی کہ صراط تلوار سے تیز اور بال سے باریک ہے، ابن مندہ کی اسی طریق سے روایت میں ہے سعید بن ابو ہلال کہتے ہیں کہ مجھے یہ بات پہنچی الخ اسے بیہقی نے حضرت انس سے مرفوعا بالجزم روایت کیا ہے اس کی سند میں کمزوری ہے، ابن مبارک کی عبید بن عمیر سے مرسل روایت میں ہے صراط تلوار کی مثل ہے اور اس کے دونوں کناروں میں کلالیب ہیں ان میں سے ایک کلوب کے ساتھ ربیعہ ومضر کی مجموعی تعداد سے بھی زیادہ لوگ شکنجہ میں آئیں گے، اسے ابن ابو دنیا نے اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا اس میں ہے اس کے کناروں پر فرشتے ہوں گے، کہتے ہوں گے: (رَبِّ سَلِّمْ سلم) (بظاہر: يقولون رب سلم الخ کے قائل صراط سے گزرنے والے لوگ ہیں) فضیل بن عباس سے منقول ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ صراط (کاطول) پندرہ ہزار سال کی مسافت ہے پانچ ہزار برس چڑھائی، پانچ ہزار برس اترائی اور پانچ ہزار برس سیدھا

راستہ ہے، بال سے باریک ،تلوار سے تیز اور سطحِ جہنم پر ایستادہ ہے اسے وہی عبور کر سکے گا جو اللہ کی خشیت سے ضامر مہزول (یعنی عبادت نے اسے نحیف وزار بنا دیا ہے) ہے اسے ابن عساکر نے ان احوال میں نقل کیا، یہ معضل اور غیر ثابت ہے

سعید بن ابو ہلال سے منقول ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ صراط بعض لوگوں کے لئے بال سے باریک ہوگا جبکہ بعض کیلئے وسیع وادی کی مانند، اسے ابن مبارک اور ابن ابو دنیا نے نقل کیا اور یہ مرسل یا معضل ہے،طبری نے غنیم بن قیس جو ایک تابعی ہیں، سے نقل کیا کہ آگ لوگوں کیلئے مثل کی جائے گی پھر ایک منادی ندا دے گا : (اِمسِکِیْ أصحابك و دَعِیْ أصحابی) (یعنی اپنے اصحاب کو تھام لے اور میرے اصحاب کو چھوڑ دے) تو وہ اپنے ہر ولی (یعنی تابع و دوست یعنی گناہگار و کافر) کو خسف کر لے گی اسے لوگوں کی اس سے بھی زیادہ معرفت ہوگی جتنی باپ کو اولاد کی ہوتی ہے مومن اس حال میں نکل آئیں گے (یعنی پل صراط سے) کہ ان کے لباس بھیگے ہوئے ہوں گے، اس کے رواۃ ثقات ہیں حالانکہ مقطوع ہے۔(منهم الموبق بعمله) روایتِ شعیب میں ہے: (من یوبق) مسلم کے بعض رواۃ نے (الموثق) نقل کیا، وثاق (یعنی زنجیر) سے، ابو ذر کے ہاں ابراہیم بن سعد کی التوحید میں آمدہ روایت میں شک کے ساتھ ہے، اصیلی کے نسخہ میں ہے: (و منهم المؤمن یَقِی بعمله) یعنی اس کا عمل اس کے لئے ساتر (اور محافظ) ہوگا بعض رواۃِ مسلم کے ہاں (یقی) کی جگہ (یعنی) ہے یہ تصحیف ہے۔(و منهم المخردل) روایتِ شعیب میں: (و منهم من یُخَرْدِلُ) ہے اصیلی کے ہاں یہاں جیم کے ساتھ ہے اسی طرح جرجانی کی روایتِ شعیب میں بھی، عیاض نے اسے واہ (یعنی کمزور) قرار دیا، سب کے ہاں دال ہے، ابو عبید نے ذال نقل کیا، ابن قرقول نے خاء اور دال کے ساتھ راجح کہا ہے ہروی کہتے ہیں مطلب یہ کہ کلالیب اسے قطع کر لیں گے (یعنی صراط سے) تو وہ جہنم میں گر پڑے گا، کعب بن زہیر کے (مدحِ نبوی میں مشہور قصیدہ) بانت سعاد کا ایک شعر ہے: (یغدو فیلحم ضرغامین عیشهما لحم من القوم معفور خرادیل) معفور یعنی مٹی میں لت پت ،خرادیل یعنی قطع کرنا ، یہ بھی محتمل ہے کہ خردل سے ہو یعنی اس کے اعضاء کالخردل (یعنی اتنے چھوٹے جیسے ذرے ہوں) کر دئے جائیں گے، بعض نے کہا اس کا معنی ہے کہ یہ انہیں نجات پانے والوں کے ساتھ جا ملنے سے قطع کر دیں گے، بعض نے کہا مخردل مصروع (یعنی پچھاڑا ہوا) ہے، ابن تین نے اسے ترجیح دیتے ہوئے کہا یہ سیاقِ حدیث کے لحاظ سے انسب ہے، ابو ذر کے ہاں ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (فمنهم المخردل أو المجازی أو نحوة) مسلم کی ان سے روایت میں (المجازی) بغیر شک کے ہے، یہ ضمِ میم اور تخفیفِ جیم کے ساتھ، جزاء سے ہے۔

(ثم ینجو) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (ثم ینجلی) أی یتبین ،محتمل ہے کہ یہ خاء کے ساتھ ہو ای (یخلی عنه) تو ینجو کے معنی کی طرف ہی راجع ہے، ابوسعید کی حدیث میں ہے: (فناج مسلمٌ و مخدوشٌ و مکدوسٌ فی جهنم حتی یَمُرُّ أحدُهم فیسحب سحبا) (یعنی کئی نجات پا جائیں گے اور کئی لوگوں کو کچھ بھگتنا ہوگا اور کئی جہنم میں دھکیل دئے جائیں گے اور کئی ایسے گزریں گے کہ گھسٹتے ہوں گے) ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوگا کہ صراط سے گزرنے والے تین طرح کے ہیں: ایک ناج بلا خدش (یعنی صحیح و سالم نجات پانے والے) دوم ہالک اول وہلہ (یعنی دوزخ میں جانے والے) اور سوم متوسط جو اولا دوزخ میں جائیں گے پھر نجات پائیں گے، ان میں سے ہر قسم آگے کئی ذیلی اقسام پر مشتمل ہے جن کی طرف (بقدر أعمالهم)

کے ساتھ اشارہ کیا، مکدوس کے ضبط میں اختلاف ہے تو روایتِ مسلم میں یہ سین اور بعض نے شین کے ساتھ نقل کیا اور اس کا معنی ہے: (السوق الشدید) سین کے ساتھ معنی ہے: (الراکب بعضه علی بعض) (یعنی ایک دوسرے پہ سوار) بعض نے (مکروس) کہا، یہ کمر کے مہروں کو کہتے ہیں: (کَرْدَسَ الرجلُ خیله) أی جعلها کرادیس أی فرَّقَها (یعنی اپنے گھوڑوں کو مفرق کیا) مراد یہ کہ وہ اسکی تہہ میں چلا جائے گا، ابن ماجہ کے ہاں ایک اور طریق سے ابوسعید کی مرفوع روایت میں ہے: (یوضع الصراط بین ظهرانی جهنم علی حسك كحسك السعدان ثم یستجیز الناس فناجٍ مسلم و مخدوش به ثم ناج و محتَبَسٌ به و منکوس فیها) (سابقہ مفہوم)۔

(حتی إذا فرغ الله الخ) معمر کے ہاں یہاں یہی عبارت ہے دیگر کے ہاں (بعد هذا) ہے شعیب کی روایت میں ہے: (حتی إذا أراد رحمةَ مَنْ أراد مِنْ أهل النار) الزین کہتے ہیں فراغ کی اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کا معنی ہے: (القضاء و حلوله بالمقضِیِّ علیه) (یعنی فیصلوں کو خلق پر لاگو کرنا) مراد موحدین کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کرنا اور اہل جہنم کا جہنم میں استقرار، اس کا حاصلِ معنی یہ کہ اللہ فارغ ہوگا یعنی مستحقینِ عذاب کو عذاب دینے اور دیگر کی نجات کا فیصلہ صادر کرے گا، تو لفظِ فراغ کا یہ استعمال بطریق المقابلہ ہے اگر چہ (مقابل) لفظ مذکور نہیں، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اس کا معنی اس وقت کا حلول جو اللہ کے علمِ سابق میں ہے کہ ان پر رحم کرنا ہے، سابق الذکر باب کے اواخر کی حدیثِ عمران بن حصین میں گزرا کہ یہ اخراج آنجناب کی شفاعت سے ہوگا ابوعوانہ، بیہقی اور ابن حبان کی نقل کردہ حدیثِ حذیفہ میں ہے کہ حضرت ابراہیم کہیں گے اے رب تو نے میری اولاد کو جلا ڈالا تو وہ کہے گا : (اخرجوا) حاکم کی عبداللہ بن سلام سے روایت میں ہے کہ اس کے قائل حضرت آدم ہوں گے، ابوسعید کی حدیث میں ہے تم حق بات کی طلب کرنے میں (ان سے) اشد نہیں ہو، اس دن تمہارے لئے کئی مومن اللہ جبار کے سامنے متبین ہوں گے: (إذا رأوا أنهم قد نجوا فی إخوانهم المؤمنین یقولون ربنا إخوانُنا کانوا یصلون معنا) (یعنی جب دیکھیں کہ وہ نجات پا گئے ہیں تو اپنے جان پہچان والوں کی سفارش کریں گے کہ اے اللہ ہمارے بھائی جو ہمارے ساتھ نمازیں پڑھا کرتے تھے) یہی التوحید میں آمدہ روایتِ لیث میں ہے، مسلم کی حفص بن میسرہ سے روایت میں اس کے سیاق میں اختلاف مذکور ہے وہیں اس کی تبیین کروں گا، یہ اس امر پر محمول ہے کہ سبھی کی سفارش سنی جائے گی اور نبی اکرم ان سے قبل یہی شفاعت کر چکے ہوں گے، طبرانی کے حسن سند کے ساتھ ابن عمرو سے روایت میں ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے بے شمار لوگ جہنم میں جائیں گے اس وجہ سے کہ اللہ کی معصیت کی تو مجھے اذنِ شفاعت ملے گی تو میں سجدہ میں سر رکھ کر اللہ کی ثنا کروں گا جیسا کہ حالتِ قیام میں بھی تو مجھے کہا جائے گا سر اٹھایئے ......الخ اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ حدیثِ ابوسعید میں ہے کہ انبیاء، ملائکہ اور مومن شفاعت کریں گے، نسائی کی عمرو بن ابوعمرو عن انس سے روایت میں جہنم سے موحدین کے اخراج کا ایک اور سبب بھی مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (و فرغ مِنْ حساب الناس و أدخِل مَنْ بقی مِنْ أمتی النار مع أهل النار)

اس میں ہے کہ اہلِ نار کہیں گے کہ بلاشرک اللہ ہی کی عبادت کرنا تمہارے کام نہ آیا تو جبار کہے گا مجھے اپنی عزت کی قسم میں انہیں آگ سے ضرور آزادی دوں گا تو ان کی نسبت نجات کا حکم صادر کرے گا، ابن ابوعاصم اور بزار کی حدیثِ مرفوع میں ہے کہ کئی اہلِ

قبلہ بھی اہلِ نار کے ساتھ دوزخ میں جائیں گے وہ کہیں گے کیا تم مسلمان نہ تھے؟ وہ کہیں گے کیوں نہیں! کہیں گے تمہارا اسلام تمہارے کام نہ آیا اب تم ہمارے ہمراہ آگ میں پڑے ہو، وہ کہیں گے ہمارے کچھ گناہ تھے جن کی پاداش میں یہ پکڑ ہوئی تو اللہ تعالیٰ حکم دے گا کہ جو بھی اہلِ قبلہ ہے اسے جہنم سے نکال لیا جائے تو کفار کہیں گے کاش ہم بھی مسلمان ہوتے، اس باب میں حضرت جابر سے روایت بھی ہے جو سابقہ باب میں گزری اسی طرح ابن مردویہ کے ہاں ابوسعید خدری سے بھی، جناب صدیقِ اکبر سے روایت میں ہے پھر کہا جائے گا انبیاء کو بلاؤ تو وہ سفارش کریں گے پھر صدیقین پھر شہداء سے سفارش کرانے کا کہا جائے گا، ابن ابو عاصم اور بیہقی کے ہاں ابوبکرہ سے مرفوع روایت میں ہے: (يحمل الناس على الصراط فينجي الله من شاء برحمته) پھر فرشتوں، انبیاء، شہداء اور صدیقین کو اذنِ شفاعت ملے گی۔

(من كان يشهد الخ) قرطبی کہتے ہیں رسل کا ذکر نہیں کیا یا تو اس سبب کہ جب عموماً وشرطاً دونوں (یعنی انبیاء اور رسل) متلازم فی النطق ہیں تو اول کے ذکر کے ساتھ اکتفاء کیا یا اس لئے کہ کلامِ مذکور اس امت اور دیگر امم کے سب اہلِ ایمان کے حق میں ہو رہی ہے اگر رسالت کا بھی ذکر ہوتا تو رسل کی تعداد کثیر ہوتی بقول ابن حجر اول (توجیہہ) اولیٰ ہے ثانی کے لئے معکر یہ امر ہے کہ جامع لفظ پر اکتفاء کیا ہے جیسے مثلاً کہے: (و نؤمن من برسله) اس کے ظاہر سے بعض مبتدعہ نے تمسک کیا ان لوگوں میں سے جن کا زعم ہے کہ اہلِ کتاب کے موحدین بھی جہنم سے نکال لئے جائیں گے اگرچہ وہ دیگر انبیاء پر ایمان نہ بھی رکھتے تھے، یہ باطل قول ہے کیونکہ جس نے (کسی کی) رسالت کا انکار کیا اس نے اللہ کی تکذیب کی اور اللہ کی تکذیب کرنے والا موحد نہیں ہو سکتا۔

(أمر الملائكة أن يخرجوهم) ابوسعید کی حدیث میں ہے: (اِذْهَبُوا فَمَنْ وجدتم في قلبه مثقالَ دينارٍ فأخرجوه) (یعنی جا کر دیکھو جس کے دل میں دینار برابر ایمان بھی ہے اسے نکال دو) سابقہ باب کی حدیثِ انس میں تھا کہ میرے لئے اللہ ایک حد مقرر کرے گا، تطبیق یہ ہوگی کہ فرشتوں کو یہ حکم رسل کی زبانی پر ہوگا اور مباشرِ اخراج (یعنی انکالنے کا عمل انجام دینے والے) فرشتے ہوں گے سابقہ باب کی حدیث نمبر تیرہ میں اس کی تفصیل گزری ہے، حدیثِ ابوسعید میں (ذرة) کے بعد یہ بھی ہے: (فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نَذَرْ فيها خيرا) (یعنی خلقِ کثیر نکال کر کہیں گے اے رب اب وہاں ہم نے کوئی خیر نہیں چھوڑی) اس میں ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ فرمائے گا فرشتوں، نبیوں اور مومنوں نے شفاعت کر لی اب ارحم الراحمین باقی رہا تو ایک قبضہ (یعنی کف بھر کر) آگ سے نکالے گا جن میں وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے کبھی کوئی عملِ خیر نہ کیا ہوگا معبد عن حسن بصری عن انس کی روایت میں ہے کہ میں (یعنی آنجناب) کہوں گا اے رب مجھے ان لوگوں کی بابت بھی اجازت دے جنہوں نے (صرف) کلمہ پڑھا، وہ کہے گا یہ آپ کے لئے نہیں لیکن مجھے اپنی عزت، جلال، کبریائی، عظمت اور جبریائی کی قسم میں لا إله إلا الله پڑھنے والوں کو ضرور نکال لوں گا، یہ بطولہ کتاب التوحید میں آئے گی مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے پھر اللہ کہے گا اب میں اپنے علم و رحمت کے ساتھ نکالوں گا، حدیثِ صدیق اکبر میں ہے (کہ اللہ تعالیٰ کہے گا) میں ارحم الراحمین ہوں میری جنت میں داخل کر دو (ہر) اسے جس نے لا إله إلا الله کہا تھا، طیبی لکھتے ہیں یہ اس امر کا موذن ہے کہ قبل ازیں جو شعیرہ برابر اہلِ ایمان پھر حبہ پھر خردلہ پھر ذرہ کی حد مقرر کی گئی یہ اس ایمان کا غیر ہے جسے تصدیق و اقرار کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد جو مومنین کے قلوب میں ثمرۂ ایمان ہو، یہ دو وجہ پر

ہے : ایک از دیادِ یقین اور طمانیتِ نفس کیونکہ تضافرِ ادلہ (یعنی دلائل کی کثرت) اس کے مدلول علیہ کیلئے اقوی اور اس کے عدم کیلئے اثبت ہیں، دوم یہ کہ عمل مراد ہو اور یہ کہ ایمان میں عمل کے سبب زیادت و نقص ہے، اس توجیہہ کی تقویب حدیثِ ابوسعید کے جملہ : (لم یعملوا خیرا قطُّ) سے ہوتی ہے، بیضاوی کہتے ہیں قولہ (لیس ذلك لك) کا مطلب ہے کہ اپنے نام کی تعظیم اور اپنی توحید کے اجلال کے پیشِ نظر یہ کام خود میں کروں گا، یہ حضرت ابو ہریرہ کی ایک آمدہ روایت: (أسعَدُ الناسِ بشفاعتی مَنْ قال لا إله إلا الله مُخْلِصا) کے عموم کے لئے مخصص ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اپنے عموم پر ہی ہو اور ایک دیگر حال و مقام پر محمول ہو، طیبی کہتے ہیں اگر ہم اللہ کے ساتھ جو مختص ہے کی تفسیر مجرد عن ثمرہ تصدیق کے ساتھ اور جو نبی اکرم کے ساتھ مختص ہے اس کی تفسیر ایمان مع الثمرۃ کے ساتھ کریں جو از دیادِ یقین اور عمل صالح ہے تو دونوں کے مابین تطبیق ہو جائے گی بقول ابن حجر ایک توجیہہ اور بھی ممکن ہے وہ یہ کہ (لیس ذلك لك) سے مراد مباشرتِ اخراج ہو نہ کہ اصلِ شفاعت اور یہ آخری شفاعت ان مذکورین کے اخراج میں واقع ہوئی تو اصلِ اخراج (کی شفارت و دعا) مقبول ہوئی لیکن مباشرتِ اخراج سے منع کئے گئے تو حدیث (أسعد الناس) میں یہ آپ کی شفاعت کی طرف منسوب مذکور ہوئی کیونکہ اس کی طلب کی ابتدا آپ نے کی۔

(فیعرفونهم الخ) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (فیعرفونهم فی النار بأثر السجود) الزین بن منیر کہتے ہیں اس اثر کی صفت معروف ہے اس کے ساتھ جو اس آیت میں وارد ہوا : (سِیمَاهُمْ فِیْ وُجُوْهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُوْدِ)[الفتح : ۲۹] کیونکہ ان کے چہرے آگ سے متاثر نہ ہوں گے تو ان کی یہ صفت باقی رہے گی، دیگر نے کہا بلکہ یہ پہچان غرۃ (یعنی وضو کے اعضاء کے چمکنے) کے ساتھ ہوگی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ تو صرف امتِ محمدیہ کا خاصہ ہے جب کہ نکالے جانے والے دیگر امم میں سے بھی ہوں گے۔ (و حرم الله علی النار الخ) یہ اس سوالِ مقدر کا جواب ہے کہ اثرِ سجود کی پہچان کیونکر ہوگی حالانکہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فأمَاتَهم الله إماتةً حتی إذا کانوا فحما أذانَ اللهُ بالشفاعة) (یعنی جب کوئلہ بن چکے ہونگے تو اللہ تعالی انہیں شفاعت کا فیض پہنچائے گا) تو جب کوئلہ بن جائیں گے تو محلِ سجدہ کیسے متمیز ہوگا؟ حاصلِ جواب اعضائے سجود کا دیگر سے استثناء ہے جس پر یہ حدیث دال ہے اور یہ کہ اللہ نے آگ کو منع کیا ہے کہ اہلِ ایمان کے اثرِ سجود کو جلائے، کیا اثرِ سجود سے مراد بعضِ عضو ہے جو سجدہ کرتا ہے یا مراد ساجد ہے؟ ثانی اظہر ہے!

قاضی عیاض کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ مومنین مذنبین کا عذاب کفار کے عذاب سے مختلف ہے اور کہ یہ ان کے سب اعضاء کو نہ ہوگا یا تو موضعِ سجود کے لئے اکراما اور اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع سے ان کے عظمِ مرتبہ کے سبب یا اس صورت کی کرامت کے لئے جس پر حضرت آدم اور بنی نوعِ انسان کو تخلیق کیا اور دیگر سب مخلوق پر اس کے ساتھ انہیں فضیلت عطا کی گئی، بقول ابن حجر اول منصوص اور ثانی محتمل ہے لیکن اس کے لئے باعثِ اشکال یہ امر ہے کہ یہ صورت تو مومن و کافر سبھی کی ہے تو اگر یہ اکرام اس کی وجہ سے ہوتا تو کفار بھی اس میں ان کے مشارک ہوتے اور ایسا نہیں، نووی لکھتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ آگ سجدہ کے تمام ساتوں اعضاء کو نہیں کھائے گی جو یہ ہیں: پیشانی، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں، اسی پر بعض علماء نے جزم کیا بقول عیاض صورت اور دارات الوجوہ (یعنی چہرے کے نین نقش) کا ذکر دال ہے کہ اثرِ سجود سے مراد فقط چہرہ ہے برخلاف اول قول کے، اختصاصِ چہرہ کی تائید

بقیہ حدیث کی یہ عبارت کرتی ہے: (إن منهم مَنْ غابَ في النار إلى نصف ساقَيْهِ) (یعنی کئی اہلِ جہنم ایسے جو نصف ساق تک جہنم میں ڈوبے ہونگے) مسلم کی حدیث میں ہے: (و إلى ركبته) (یعنی گھٹنے تک) ہشام بن سعد کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (و إلى حقوه) (یعنی کمر کس تک) نووی کہتے ہیں جس امر کا انہوں نے انکار کیا وہی مختار ہے مسلم کی ایک اور حدیث میں آپ کا یہ قول اس کے لئے مانع نہیں: (إن قوما يخرجون من النار يحترقون فيها إلا داراتُ وجوههم) (یعنی کئی ایسے دوزخ سے نکالے جائیں گے کہ سوائے چہرے کے نین نقش کے سب کچھ جل چکا ہوگا) کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ جہنم سے نکلنے والے لوگوں میں سے یہ بعض مخصوص لوگ ہیں تو یہ حدیث ان کے ساتھ خاص جب کہ دیگر عام ہے تو عموم پر محمول ہے مگر جو اس سے مخصوص کیا گیا، بقول ابن حجر اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس امر کے ساتھ مخصوص ہیں کہ آگ ان کے مکمل چہروں کو نہ کھائے گی جبکہ ان کے غیر اس امر کے ساتھ کہ آگ صرف ان کے محلِ سجود نہ کھائے گی یعنی پیشانی تو اعتراض ختم ہو جاتا ہے وگرنہ انہیں قاضی کی کہی بات تسلیم کرنا لازم ہے سب کے حق میں ماسوائے ان کے اگر چہ ان کی علامت غُرة ہے جیسے بعض سے منقول گزرا اور جو ان کا تعاقب کیا کہ یہ اس امت کے ساتھ خاص ہے تو اس کی طرف تحجیل کا بھی اضافہ کیا جائے گا جو ہاتھوں اور پاؤں کے ان حصوں میں ہوگا جو وضوء میں دھوئے جاتے ہیں تو یہ نووی کے قول سے اشمل ہے کہ اس میں پورے ہاتھ اور پورے پاؤں داخل ہیں نہ کہ صرف ہتھیلیوں اور قدمین کی تخصیص البتہ گھٹنے اس سے ناقص ہیں، قاضی کا بقیہ حدیث سے استدلال ان اعضاء کی سلامتی سے مانع نہیں اس لئے کہ یہ اخروی احوال اہلِ دنیا کے احوال پر قیاس سے خارج ہیں، دارات الوجہ پر تنصیص اس امر پر دال ہے کہ پورا چہرا آگ سے متاثر نہ ہوگا اور یہ محل سجود کے اکرام کیلئے، اس پر اقتصار اس کے شرف کے مدنظر اس کی تنویہہ (یعنی شان و اہتمام) پر محمول ہے،

ابن ابی جمرہ نے اس سے استنباط کیا کہ جو مسلمان ہے مگر بے نماز ہے وہ نکلنے والوں میں سے نہ ہوگا کیونکہ اس کی تو کوئی علامت نہ ہوگی لیکن یہ محمول ہے کہ ایسے لوگ (اللہ تعالی کی) مٹھی میں شامل ہو کر نکل آئیں گے، یہ آپ کے قول: (لم يعملوا خيرا قط) کے پیش نظر، یہ التوحید میں آمدہ حدیثِ ابوسعید میں مذکور ہے، کیا احراق سے سالم سے مراد جو سجدہ کرتا تھا؟ (یعنی نماز پڑھتا تھا) یا یہ اس امر سے اعم ہے کہ بالفعل ہو یا بالقوۃ؟ ثانی اظہر ہے تا کہ اس میں وہ بھی داخل ہو جو مثلاً مخلص مسلمان ہے مگر اچانک موت نے آلیا اور ابھی نماز پڑھنے کا موقع نہ ملا تھا، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اپنے والد مرحوم کی تحریر میں ان کے یہ اشعار پڑھے انہیں ان سے سنا نہ تھا اس سے نووی کے مختار کی موافقت کا اظہار ہوتا ہے، کہتے ہیں:

(يا رب أعضاء السجود عتقتها ... من عبدك الجاني و أنت الواقي

والعتق يسرى بالغنى يا ذا الغنى ... فامْنُنْ على الفاني بعتق الباقي)

(یعنی اے اللہ تو نے میرے اعضائے وضو جہنم کی آگ سے بچالئے ہیں اب مجھ پہ مزید احسان کر کہ میرے بقیہ اعضا کو بھی اس سے نجات دیدے)۔

(فيخرجونهم قد امتحشوا) یہاں یہی واقع ہوا التوحید کی یحی بن بکیر عن لیث کے حوالے سے اسی اسناد کے ساتھ حدیثِ ابوسعید میں بھی یہی ہے، ابونعیم کی احمد بن ابراہیم بن ملحان عن یحی بن بکیر سے روایت میں ہے: (فيخرجون من عرفوا)

اس میں امتحاش کا ذکر موجود نہیں، اس کا ذکر ان کے ہاں قبضہ کے ذکر کے بعد ہے، اسی طرح بیہقی اور ابن مندہ نے بھی روح بن خرج اور یحی بن ایوب علاف کلاہما عن یحی سے یہی نقل کیا، بقول عیاض بعید نہیں کہ امتحاش اہلِ قبضہ کے ساتھ خاص ہو اور آگ پر تحریم کہ نکلنے والوں کی صورت (یعنی چہرہ) کھائے ان سے قبل والوں کے ساتھ، ان میں سے جنہوں نے سابق الذکر تفصیل کے مطابق عملِ خیر کیا، (امتحشوا) کا ضبط گزر چکا یہ بطور صیغۂ معلوم ہے (احترقوا) کے ہم وزن وہم معنی ہے، محش جلد کا اس طرح جلنا کہ ہڈی ظاہر ہو جائے، بقول عیاض ہم نے اپنے متقن شیوخ سے اس کا یہی ضبط کیا اور یہ وجہ الکلام ہے، بعض کے ہاں تاء کی پیش اور حائے مکسور کے ساتھ ہے، لغت میں امتحش بطورِ متعدی معروف نہیں صرف لازم سنا گیا ہے، مطاوع محش ہے، کہا جاتا ہے: (مَحَشْتُہ و أمحشتہ) یعقوب بن سکیت نے ثلاثی کا انکار کیا، ان کے غیر نے کہا: (أمْحَشْتُه فَامْتَحَش و أمحَشَهُ الحَرُّ أحْرَقَهُ و النارُ أي أحرقته) اور (امتحش غضبا) (یعنی غصہ سے سیاہ پڑ گیا) ابونصر فارابی کہتے ہیں امتحاش احتراق ہے۔

(فيصب عليهم ماء الخ) ابوسعید کی حدیث میں ہے تو جنت کے سامنے ایک نہر میں ڈالے جائیں گے جسے آبِ حیات کہا جاتا ہے، کتاب الایمان میں یحی بن عمارہ عن ابوسعید سے روایت میں: (فی نهر الحياة أو الحياء) تھا مسلم کی ابونضرہ سے روایت میں ہے: (على نهر يقال له الحيوان أو الحياة) ایک ان کی اور میں ہے: (فيُلْقِيْهم في نهرٍ في أفواه الجنة يقال له نهرُ الحياة) اس تسمیہ میں اشارہ ہے کہ اس کے بعد انہیں فناء لاحق نہ ہوگا۔

(فينبتون نبات الخ) حبہ حاء کی زیر اور بائے مشدد کے ساتھ ہے، کتاب الایمان میں گزرا کہ یہ صحراء کے بزور (یعنی بیج) ہیں ، حِبَب کی جمع! اور جو حَبّۃ ہے تو یہ جو لوگ کاشت کرتے ہیں، اس کی جمع حبوب ہے (گویا خودرو دانوں اور بیجوں کو حِبَّۃ کہتے ہیں اور جو لوگ زمین میں ڈالیں اسے حَبّۃ) حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فينبتون في حافتَيْهِ) مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے: (كما تنبت الغُثاء ة) ہائے تانیث کے ساتھ، یہ جو سیلاب کے پانی میں لکڑیاں، پتے اور بزور وغیرہ پھیلے ہوتے ہیں یہاں خاص طور سے بزور ہی مراد ہیں

(في حميل السيل) حاء اور میم کی زیر کے ساتھ، جو سیلابی پانی کی سطح پر اشیاء بہتی آتی ہیں، یحی بن عمارہ کی مشار الیہ روایت میں ہے: (إلى جانب السيل) مراد یہ کہ سیلاب کی سطح پر منجملہ اشیاء کے دانے بھی ہوتے ہیں جو وادی میں کسی جگہ رک جاتے اور اسی دن اگ آتے ہیں، مسلم کی روایت میں: (في حمئة السيل) ہے اس کی میم کا اِشباع کر کے (عظيمة) کے وزن پر بھی پڑھا جاتا ہے، یہ رنگ بدلی مٹی کو کہتے ہیں، اسے خاص بالذکر اس لئے کیا کہ عام طور پر اسی میں پودے اگتے ہیں، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس میں ان کی سرعتِ نبات کی طرف اشارہ ہے (یعنی بہت جلد صحیح جون میں آ جائیں گے) کیونکہ اگنے میں دانہ دیگر سے اسرع ہے پھر سیلابی پانی میں اور زیادہ سریع ہے کہ اس میں نرم اور زرخیز مٹی بھی شامل ہوتی ہے جس کے ساتھ اس کے ساتھ آنے والے مفید اجزاء کی حرارت بھی مخلوط ہوتی ہے، کہتے ہیں اس سے مستفاد یہ ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کی تعلیم کی وجہ سے تمام امورِ دنیا کے عارف تھے اگر چہ (منصبِ نبوت کی ذمہ داریوں کی پیشِ نظر) انہیں اختیار نہیں کیا، قرطبی کہتے ہیں مازری نے صرف اسی پر اقتصار کیا کہ وجہ تشبیہ سرعت ہے اس پر ایک اور نوع باقی ہے جس پر دوسرے طریق کی یہ عبارت دال ہے: (ألا ترونها تكون إلى الحجر ما يكون منها إلى الشمس أصفر و أخضر و ما يكون منها إلى الظِّلِّ يكون أبيض) (یعنی جو اسکا حصہ سورج کی طرف ہوتا

ہے وہ زرد اور سبز اور جو سائے کی طرف ہو وہ سفید ہوتا ہے) اس میں اشارہ ہے کہ جو حصہ اس جانب ہوگا جس طرف جنت ہے اس میں بیاض پہلے طاری ہوگا اور جو جہتِ نار میں تھا اس میں یہ متاخر ہوگا تو وہ اصفر اخضر باقی رہے گا تا آنکہ بیاض متلاحق ہو اور حسن ونور اور ان پر نضارتِ نعمت ایک برابر ہو جائے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس کے ساتھ اشارہ اس امر کی طرف ہو کہ جو مباشرِ ماء ہوگا یعنی جن پر پانی (یعنی آبِ حیات) چھڑکا جائے گا ان کا نصوع (یعنی روشن ہونا) مسرع ہوگا اور دیگر کا متاخر۔

(و يبقى رجل) کشمیہنی کے نسخہ میں یہ زیادت بھی ہے: (منهم مُقبِلٌ بوجهه على النار هو آخر أهل النار دخولا الجنة) (یعنی وہ منہ کے بل آگ پر ہوگا، یہ اہلِ نار میں سے آخری آدمی ہے جو جنت میں داخل ہوگا) سابقہ باب کی حدیث نمبر بائیس کی شرح کے اثناء اس بارے بحث گزر چکی ہے، اس شخص کی بابت مذکور ہے کہ نباش تھا (یعنی کفن چور) جیسا کہ اخبارِ بنی اسرائیل کی حدیثِ حذیفہ میں گزرا، احمد اور ابوعوانہ وغیرہما کی حذیفہ عن ابوبکر صدیق سے روایت میں ہے پھر اللہ تعالیٰ کہے گا دیکھو کیا جہنم میں کوئی ایسا باقی رہا ہے جس نے کبھی کوئی عملِ خیر کیا ہو؟ تو ایک شخص پائیں گے، اسے کہا جائے گا کبھی (دنیا میں) کوئی خیر کا کام کیا تھا؟ کہے گا نہیں؟ البتہ یہ ہے کہ میں تجارت میں لوگوں سے تسامح (یعنی درگزر) کیا کرتا تھا اس میں ہے پھر ایک اور شخص کو نکالیں گے اسے کہا جائے گا کیا کبھی عملِ خیر کیا تھا؟ کہے گا نہیں البتہ مرتے وقت اپنی اولاد کو وصیت کی تھی کہ میری نعش جلا دینا (یعنی اللہ کے خوف سے یہ وصیت کی تھی) اس کے ایک دیگر طریق میں ہے کہ وہ اللہ سے دعا کیا کرتا تھا کہ اے اللہ مجھے آگ سے بچالینا البتہ جنت میں داخل کرنے کی دعا نہ کرتا تھا (کیونکہ جانتا تھا کہ جنت والوں کے اعمال نہیں رکھتا) اسے حسین مروزی نے زیادات الزہد لابن مبارک میں عوف اشجعی سے مرفوعاً نقل کیا، اس میں ہے کہ آخری جنت میں داخل ہونے والے شخص کو جانتا ہوں یہ ایک شخص جو اللہ سے دعائیں کرتا رہتا تھا کہ اسے آگ سے محفوظ رکھ، یہ نہیں کہتا تھا کہ مجھے جنت میں داخل کرنا تو جب اہلِ جنت جنت اور اہلِ جہنم اس میں چلے جائیں گے تو وہ کہے گا اے اللہ مجھے بابِ جنت سے قریب کر دے تا کہ (کم از کم) اس کا نظارہ ہی کر سکوں اور اس کی خوشبو پا سکوں! تو وہ اسے قریب کر دے گا تو وہ ایک درخت دیکھے گا......الحدیث، اسے ابن ابوشیبہ نے بھی نقل کیا،

یہ تعدد کی مقوی ہے لیکن ضعیف الاسناد ہے، حدیث نمبر سترہ کی اثنائے شرح عیاض کے حوالے سے ذکر کیا تھا کہ آیا آگ سے نکلنے والا یہ آخری شخص وہ آخری جو صراط پر باقی رہ جائے گا یا اس کا غیر ہے؟ اگرچہ دنوں میں اشتراک یہ ہے کہ جنت میں داخل ہونے والا آخری فرد ہے، ترمذی حکیم کی نوادر الاصول میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں مذکور ہے کہ جہنم میں سب سے طویل مدت رہنے والے کی مدت سات ہزار برس ہے، اس کی سند کمزور ہے ابن ابوجمرہ نے مغایرت کی طرف اشارہ کیا ہے اس کے جو آگ سے آخری نکلنے والا فرد ہے اور یہی سابقہ باب میں مذکور ہے اور یہ جہنم میں داخل کئے جانے کے بعد وہاں سے نکالا جائے گا اور اس کے مابین جو صراط کو عبور کر کے آگے آنے والا آخری فرد ہوگا (یعنی یہ جہنم میں داخل نہیں ہوا تھا) تو اس کی بابت یہ تعبیر کہ یہ آگ سے نکلنے والا آخری شخص ہے، مجاز کے طریق سے ہے کیونکہ اسے اس کی حر وکرب سے کچھ وہ ملے گا جس کے ساتھ وہ اس کے بعض داخلین کا مشارک ہوگا، دارقطنی کی غرائبِ مالک میں عبدالملک بن حکیم، اور یہ ضعیف ہیں عن مالک عن نافع عن ابن عمر سے مرفوعاً منقول ہے کہ جنت میں آخری داخل ہونے والا شخص جہینہ کا ہے اسے جہینہ کہا جائے گا تو اہلِ جنت کہیں گے: (عند جهينة الخبر اليقين) (یعنی جہینہ

کے پاس یقینی خبر ہے) سہیلی نے نقل کیا کہ اس کا نام ہناد وارد ہے ان کے غیر نے مجوز کیا کہ مذکورہ دو میں سے ایک نام ان میں سے ایک کا اور دوسرا دوسرے کا ہو۔

(قشبني ريحها) شین پر تخفیف وتشدید دونوں منقول ہیں، خطابی کہتے ہیں (قَشَبَهُ الدخانُ) جب اس کے نتھنوں میں بھر جائے اور دم گھٹنے لگے، اصلِ قشب کھانے میں زہر کا ملا ہونا ہے، کہا جاتا ہے: (قَشَبَهُ إذا سَمَّهُ) یعنی زہر آلود کیا پھر دھواں پہنچنے اور نہایت زیادہ خوشبو محسوس ہونے میں استعمال ہوا بقول نووی فشبنی کا معنی ہے: (سَمَّنِي و آذاني و أَهْلَكَنِي) (یعنی اسکی ریح نے مجھے جھلسا دیا اور ایذاء دی اور ہلاک کر ڈالا) یہی جماہیر اہل لغت نے کہا، داؤدی کہتے ہیں اس کا معنی ہے میری جلد اور شکل بدل دی ہے بقول ابن حجر خطابی کے قول کا حسن مخفی نہیں داؤدی کثیر اوقات غریب الفاظ کو ان کے لوازم کے ساتھ مفسر کر دیتے اور ان کے اصول معانی پر محافظت نہ کرتے تھے ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اگر ہم قشب کو نتن اور مستقذر (یعنی بدبودار اور گندہ) کے ساتھ مفسر کریں تو اس میں جنت کی پاکیزہ خوشبو کی طرف اشارہ ہے جو اس کی اعظم نعمت ہے اور اس سب میں دوزخ اس کے برعکس ہے، ابن قطاع کہتے ہیں (قشب الشيء) اس میں زہر وغیرہ ملا کر فاسد کر دینا اور (قشب الإنسان) (یعنی اسے تکلیف پہنچانا) جیسے عیب جوئی کرنا وغیرہ، اس کا اصل سم ہے تو (أصابَه المكروهُ، إذا أهْلَكه أو أفسده أو غَيَّرَه أو أزالَ عقلَهُ أو تقذَّرَهُ هو) کے معنی میں استعمال ہوا (یعنی حالت خراب تر اور بدتر کر دینا اس طور کہ عقل ماؤف ہو جائے)۔

(و أحرقني ذكاؤها) اصیلی اور کریمہ کے ہاں مد کے ساتھ ہی ہے اسی طرح ابراہیم بن سعد کی روایت میں بھی جبکہ ابوذر وغیرہ کے نسخوں میں قصر کے ساتھ ہے اور یہی لغت میں اشہر ہے بقول ابن قطاع کہا جاتا ہے: (ذَكَتِ النارُ تَذْكُو ذَكاً) قصر کے ساتھ اور (ذُكُوّاً) أي كَثُرَ لَهَبُها و اشْتَدَّ اشتعالها و وهجها) (یعنی اس کے شعلے زیادہ، شدید اور بلند ہوئے اور خوب بھڑکے) جہاں تک: (ذَكَا الغلام ذكاءً) ہے تو اس کا معنی ہے: (أسْرَعَتْ فِطْنَتُها) (یعنی بسرعت ذہین وفطین ہوا) نووی کہتے ہیں مد وقصر دونوں لغت ہیں ایک جماعت نے یہی ذکر کیا، مغلطائی نے ان کا تعاقب کیا اور کہا کسی لغت میں مصنف سے اور نہ دواین العرب کے شارحین سے ماسوائے ابوحنیفہ دینوری کی کتاب النبات میں مد منقول ہے، اس کے کئی مواضع میں یہ مذکور ہے، مثلاً لکھتے عرب (جمر الغضا) کے ساتھ (لِذَكائِهِ) مثال دیتے ہیں، کہتے ہیں علی بن حمزہ اصفہانی نے ان کا تعقب کیا اور کہا: (ذكا النار) مقصور ہے اور الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے کیونکہ یہ واوی ہے، کہا جاتا ہے: (ذكت النار تذكو ذكواً) اور (ذكاء النار و ذكوُّ النار) ہم معنی ہیں، مصدر ذکاء، ذکو اور ذُکُو ہے تخفیف وتثقیل کے ساتھ، جہاں تک ذکاء بالمد ہے تو یہ آگ بارے ان سے مستعمل منقول نہیں صرف فہم میں ہے (جیسے فہم وذکاء) المطالع میں ابن قرقول لکھتے ہیں اور اسی پر شیخ اعتماد کرتے ہیں کہ مسلم میں واقع ہوا: (فقد أحرقني ذكاؤها) لیکن حرِ نار کی شدت میں قصر معروف ہے البتہ دینوری نے اس میں شد نقل کی، علی بن حمزہ نے اسے ان کی غلطی قرار دیا اور کہا: (ذكت النار ذكا و ذكواً) ہے اسی سے: (طيبٌ ذَكِيٌّ) ہے جب خوشبو پھیلی ہوئی ہو، اور جو بالمد ذکاء ہے تو اس کا معنی ہے: (تمام الشيء) اسی سے (ذكاء القلب) ہے، صاحب الافعال کہتے ہیں: (ذكا الغلامُ و العقلُ) أي أسرع في الفطنة (یعنی تیزی سے فطانت آئی) اور (ذكاالرجل ذكاء من حِدَّةِ فِكْرِه) (یعنی حدتِ فکر

سے متصف ہوا) اور (ذكت النار ذكاً) أي توَقّدَتْ (یعنی بھڑکی)۔

(فاصرف وجهي الخ) جہتِ نار اس کا چہرہ ہونا محل اشکال ہے حالانکہ وہ تو صراط عبور کرنے والوں میں سے تھا جو جنت کی طرف چہرے کئے اس کے طالب ہو کر عبور کریں گے تو اس کا چہرہ جہتِ جنت میں ہونا چاہئے تھا لیکن مشار الیہ حدیثِ ابو امامہ میں ہے کہ وہ صراط پر پیٹ کے بل گرا ہوگا (یعنی رینگ رینگ کر اسے عبور کرتا ہوگا) تو گویا اسی حالت میں وہ آخری کنارے تک پہنچا لہذا اس کا چہرہ دوزخ کی آگ کے بالمقابل ہی تھا اپنے اختیار سے اسے پھیرنے پر قادر نہ تھا تو اللہ سے دعا کی کہ اس کا چہرہ آگ سے پھیر دے۔

(فيصرف وجهه الخ) مجہول کے بطور، شعیب کی روایت میں ہے: (فيصرف الله) مسلم کے ہاں انس عن ابن مسعود کی روایت میں اور احمد و بزار کی حدیثِ ابوسعید میں ہے کہ ایک درخت اس کے لئے ظاہر ہوگا تو عرض کرے گا اے رب مجھے اس کے قریب کر دے تاکہ اس کا سایہ ملے اور اس کا پانی پیوں تو اللہ کہے گا شائد اگر تمہیں یہ عطا کر دوں تو کچھ اور کے طلب گار بنو؟ کہے گا نہیں اے رب اور عہد کرے گا کہ کچھ اور نہ مانگے گا تو اس کا رب اس کا عذر قبول کرتا رہے گا کیونکہ وہ دیکھے گا وہ کچھ جس پہ صبر نہ کر سکے گا، اس میں ہے اس کے قریب پہنچے گا تو جنت کے دروازے کے پاس اس سے بھی اچھا ایک اور درخت دکھائی دے گا، تیسری دفعہ میں کہے گا مجھے دخولِ جنت کی اذن دے، یہی التوحید کی آمدہ حدیثِ انس میں حمید عنہ کے طریق سے واقع ہے اسی طرح مسلم کی نعمان بن ابوعیاش عن ابوسعید کی حدیث میں واقع ہوا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ یہاں کی حدیثِ ابو ہریرہ میں اشجار کا ذکر ساقط ہوا جیسے ابن مسعود کی حدیث سے وہ جو حدیثِ باب میں ثابت ہے، ساقط ہوا بابِ جنت سے قرب کی اس کی طلب کی بابت۔

(قال يا رب قربني الخ) روایتِ شعیب میں (قَدِّمْنی) ہے۔ (قد زعمت) شعیب کی روایت میں ہے: (أ ليس قد أعطيت العهد و الميثاق)۔ (إن أعطيتك الخ) التوحید کی روایت میں ہے: (فهل عسيت إن فعلت بك ذلك أنْ تسألني غيره) عسيت کی سین پہ زبر اور زیر دونوں جائز ہیں اور (أن تسألني) عسیٰ کی خبر ہے، معنی ہے کیا تجھ سے اس کے سوا کے سوال کی توقع ہو؟ یہ استفہامِ تقریری ہے کیونکہ یہی بنی آدم کی عادت ہے اور ترجی مخاطب کی طرف راجع ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف، یہ مخاصم کی طرف اِرخائے عنان کے باب سے ہے تاکہ یہ اپنے معاملہ میں تفکر اور اپنے آپ سے اس کے انصاف کرنے کا باعث بنے۔

(فيعطى الله ما شاء الخ) محتمل ہے کہ شاء کا فاعل یہ مذکورہ شخص ہو یا پھر اللہ تعالیٰ کی ذات، بقول ابن ابو جمرہ بغیر استحلاف (یعنی کسی کی طرف سے قسم کھانے کے مطالبہ کے بغیر) کے اس لئے حلف اٹھانے میں مبادرت کی کہ اس کی حاجت پوری ہونے کے ساتھ اسے بڑی فرحت حاصل ہوئی تو عزم کیا کہ مزید کچھ طلب نہ کرے گا اور اسے حلف کے ساتھ موکد کیا۔ (فإذا رأى الخ) روایتِ شعیب میں ہے: (فإذا بلغ بابها و رأى زهرتها و ما فيها من النضرة) ابراہیم بن سعد کی روایت میں (من الحُبْرَةِ) ہے مسلم کے ہاں (الخير) ہے، مراد یہ کہ جنت کے باہر سے یہ سب کچھ ملاحظہ کرے گا کیونکہ اس کی دیوار شفاف ہے یا اس لئے کہ باہر سے اندر کا حال نظر آتا ہے جیسے (الغرف) (یعنی بالا خانے) کے وصف میں گزرا یا رؤیت سے مراد علم ہے جو اسے جنت سے محسوس ہونے والی پاکیزہ خوشبوؤں (اور سنائی دینے والی پُر رونق آوازوں) اور اس کے انوار سے ملا جیسے قبل ازیں اس کے لئے

لفح النار حاصل ہوا حالانکہ وہ اس کے باہر تھا۔ (ثم قال) ابن سعد کی روایت میں ہے (ثم یقول)۔ (و یللك) شعیب کے ہاں (ویحك) ہے۔ (یا رب لا تجعلنی الخ) خلق سے یہاں مراد جو جنت میں داخل ہو چکے، یہ عام مراد بہ الخاص ہے مراد یہ کہ اگر وہ یونہی باہر رہا تو اہلِ جنت کا بد بخت ترین شخص ہوگا اور یہ ظاہر امر ہے، طیبی کہتے ہیں اس کا معنی ہے اے رب میں نے قول وقرار تو دیا ہے مگر (اب) تیرے کرم و رحمت کا خیال کر کے تجھ سے دخولِ جنت کا طالب ہوں، کتاب الصلاۃ کی روایت میں گزرا: (لا أکون أشقیٰ خَلقِك) قابسی کے نسخہ میں (لأکونن) ہے ابن تین کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ اگر تو نے مجھے اسی حالت پر باقی رکھا اور جنت میں داخل نہ کیا تو میں بد بخت ترین رہوں گا پہلی روایت میں الف زائد ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ کافر نہ ہو جاؤں بقول ابن حجر یہ ابن تین کے قول سے قریب ہے اگر انہیں یہاں کی روایت کا استحضار ہوتا تو اس تکلف کی ضرورت نہ پڑتی جسے ظاہر کیا، (لا أکون) بلفظ الخبر ہے لیکن معنائے طلب میں ہے اس پر (لا تجعلنی) دال ہے، اس کے اشقی ہونے کی وجہ جنت کی نعمتوں کا اس کا مشاہدہ کرنا تھا کہ جان کر بھی ان تک رسائی نہ پا سکا تو اس کی حسرت اس سے اشد وزائد ہوگی جس نے ان کا مشاہدہ نہ کیا۔ (فیتمنی) احمد کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (فیسأل و یتمنیٰ مقدارَ ثلاثةِ أیامٍ مِنْ أیام الدنیا) (یعنی دنیا کے حساب سے تین دن تک اپنی خواہشات بیان کرے گا) التوحید کی روایت میں ہے کہ اللہ بھی اسے کئی چیزیں یاد کراتا رہے گا، حدیثِ ابوسعید میں ہے اللہ اسے کئی چیزیں ملہم کرے گا جن کا اسے علم تک نہ ہوگا۔

(قال أبو هريرة الخ) یہ اسی سند سے متصل ہے۔ (و ذلك الرجل آخر الخ) یہ روایتِ شعیب سے ساقط ہے، ابن سعد کی یہاں کی روایت میں یہ ثابت ہے مسلم کی روایت میں یہ دو مرتبہ واقع ہوا ایک دفعہ یہاں اور اس کے آغاز میں بھی اس جملہ کے پاس: (و یبقیٰ رجل مُقبِلٌ بوجهه علی النار)۔ (قال عطاء الخ) ابوسعید سے مراد خدری ہیں! قائل عطاء بن یزید ہیں اسے ابراہیم بن سعد نے اپنی روایت میں زہری کے حوالے سے بیان کیا اس میں ہے: (قال قال عطاء بن یزید و أبو سعید الخدری)۔ (لا یغیر) ابن سعد کی روایت میں (لا یرد علیه) ہے۔ (هذا لك و مثله معه قال الخ) ابن سعد کی روایت میں ہے کہ ابوسعید نے کہا: (و عشرة أمثاله یا أبا هريرة فقال) اس میں ہے ابوسعید نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ نبی اکرم سے میں نے یہی یاد کیا، ابن مسعود کے ہاں حدیثِ انس میں ہے (شائد یہ ابن سعد ہو) کیا تمہیں یہ بات خوش کر دے گی کہ تجھے دنیا اور اس کے ساتھ اس کا مثل عطا کر دوں؟ حذیفہ عن ابوبکر صدیق کی روایت میں ہے: (انظر إلی مُلُكِ أعظم منك فإنَّ لك مثله و عشرة أمثاله فیقول أ تسخر منی و أنت الملك) (یعنی جو تم نے مانگا اسکا دس گنا تیرے لئے ہے وہ کہے گا تو اتنا بڑا بادشاہ ہو کر مجھ سے مذاق کرتا ہے؟) احمد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ اور ابوسعید کی اس اکٹھی روایت میں ہے کہ ابو سعید نے کہا: (و مثله معه) ابو ہریرہ کہنے لگے: (و عشرة أمثاله) تو ایک نے دوسرے سے کہا آپ وہ بیان کریں جو آپ نے سنا اور میں وہ بیان کرتا ہوں جو میں نے سنا، یہ روایت مقلوب ہوگئی ہے صحیح میں جو ہے وہی معتمد ہے، بزار کی اسی طریق جسے احمد نے تخریج کیا، سے روایت میں بخاری کے موافق ہے ہاں ابوسعید کی التوحید میں آمدہ طویل حدیث میں ایک اور طریق کے حوالے سے عاصی موحدین کے اخراج کے ذکر کے بعد آخر میں ہے: (فیقال لهم لکم ما رأیتم و مثله معه) تو یہ اقتصار علی المثل میں

حدیثِ ابو ہریرہ کے موافق ہے! تطبیق یہ ممکن ہے کہ دس گنا والی بات ابو سعید نے جنت میں آخری داخل ہونے والے شخص کے بارہ میں سنی جبکہ یہاں مذکور بات ان سب کے حق میں ہے جو مٹھی میں لے کر نکالے جائیں گے، عیاض نے دونوں کے مابین اس احتمال کے ساتھ تطبیق دی کہ ابو ہریرہ نے اولا (و مثله معه) سنا ہو تو اس کی تحدیث کی پھر نبی اکرم نے زیادت کی تحدیث کی ہوگی جسے ابو سعید نے سنا اس پر کہا جائے گا کہ ابو سعید اور ابو ہریرہ نے اکٹھے سماع کیا پھر فقط ابو سعید نے (بعد ازاں کسی موقع پر) زیادت کی بابت سنا (ظاہر بابت ہے نبی اکرم اپنی احادیث کا تکرار کیا کرتے تھے اور لازم نہیں کہ ہر مجلس میں وہی سامعین ہوں، اولا و مثلہ معہ والی بات فرمائی ہوگی بعد ازاں اللہ تعالیٰ نے علم مزید دیا تو دس گنا کی زیادت ذکر کی گریا اللہ تعالیٰ نے شروع میں اس شخص کو مثلہ اور بعد میں کسی وقت دس گنا عطا فرمادیں گے) حدیثِ ابو سعید میں کثیر اشیاء ایسی ہیں جو حدیثِ ابو ہریرہ سے زائد ہیں جن کا ذکر گزرا، آپ کے قول: (هذا لك و عشرة أمثاله) کا ظاہر یہ ہے کہ عشرہ زائد علی الاصل ہے، انس عن ابن مسعود کی روایت میں ہے: (لك الذى تَمَنَّيتَ و عشرة أضعاف الدنيا) یہ اس امر پر محمول ہے کہ اس نے مثلِ دنیا کی تمنا کی اس سے حدیثِ ابو سعید سے مطابقت ہوئی، مسلم کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (لك مثل الدنيا و عشرة أمثالها)

کلاباذی لکھتے ہیں اولا اس کا سوال سے امساک اللہ تعالیٰ سے حیاء کے باعث تھا اور اللہ کو پسند ہے کہ اس سے سوال کیا جائے کیونکہ وہ بندۂ مومن کی آواز کو پسند کرتا ہے تو اولا اپنے قول: (لعلك إن أعطيت الخ) کے ساتھ اس سے مباسطتِ قول کیا (یعنی بات کو پھیلایا) اور یہ حالتِ مقصر ہے تو حالتِ مطیع کا کیا کہنا! اس شخص کا نقضِ عہد اور قسم کی خلاف ورزی اس کا جہل اور قلتِ مبالات نہ تھی بلکہ اس کا یہ علم کہ اس عہد کا نقض اسے برقرار رکھنے سے اولیٰ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سامنے دامن پھیلانا اس کے ترک اور مراعاتِ قسم سے اولیٰ ہے، نبی اکرم کا ارشاد ہے جس نے کوئی قسم اٹھائی پھر اس سے بہتر دیکھا تو چاہئے کہ قسم کا کفارہ دے لے اور جو بہتر ہے اسے اختیار کرے تو اس بندے کا طرزِ عمل اس حدیث کے مطابق تھا اور کفارہ تو آخرت میں مرتفع ہے،

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوئے، کسی سے ایسے امر کے ساتھ مخاطبت کا جواز جس کی حقیقت سے وہ واقف نہیں اور اس بارے اس کی فہم کے مطابق تعبیر کرنے کا جواز، اور یہ کہ امورِ آخرت امورِ دنیا سے مشابہ نہیں ماسوائے اسماء کے، تفاوتِ صفت میں اصل مع المبالغہ اور علمِ ضروری پر علمِ نظری کے ساتھ استدلال کے اور یہ کہ اگر کلام دو امور کو محتمل ہو تو متکلم کو چاہئے کہ کوئی ایسی شئ لائے جو سامع کے ہاں اس کی مراد کو مخصص کرے، اور یہ کہ تکلیف (یعنی فرائض کی بجا آوری) اس وقت ہی منقطع ہوگی جب جنت یا دوزخ میں لوگوں کو استقرار حاصل ہوگا اور یہ کہ میدانِ حشر میں امتثالِ امر بالاضطرار (یعنی حالتِ مجبوری میں) واقع ہوگا، اس سے فضیلتِ ایمان بھی ظاہر ہوئی کیونکہ جب منافق ظاہراً اس کے ساتھ متلبس ہوا تو اس کی حرمت باقی رہی تا آنکہ (حشر کے ایک مرحلہ میں) اہلِ ایمانِ خالص سے اطفائے نور وغیرہ کے ساتھ اس کی تمیز واقع ہوئی اور یہ کہ صراط اپنی دقت وحدت کے باوجود تمام بنی بشر حضرت آدم سے لے کر آخری شخص تک کیلئے (بیک وقت اس میں سما جانا) کافی ہوگا اور یہ کہ آگ اپنی عظم و شدت کے باوجود اس حد سے متجاوز نہ ہو سکے گی جو احراق کے ضمن میں اس کے لئے مقرر کی گئی ہے اور انسان اپنے حقارتِ جرم کے ساتھ مخالفت پر مقدم ہے تو اس میں شدید توبیخ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے وصفِ ملائکہ میں اس فرمان کی نظیر ہے: (غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ

يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ)[التحریم:٦]، اس میں طغاۃ وعصاۃ کی توبیخ کا بھی اشارہ ہے، دعاء کی فضیلت اور قبولیت کی امید کی قوت بھی آشکارا ہوئی اگرچہ داعی بظاہر اس کا اہل نہ بھی ہو لیکن کریم کا فضل واسع ہے، اس کے بعض طرق میں آخرِ حدیث میں مذکور: (ما أغدرك) اشارہ ہے کہ انسان فعلِ ذمیم کے ساتھ موصوف نہ ٹھہرایا جائے گا مگر اس صورت کہ بار بار اس کا ارتکاب کرے، یوم کے لفظ کے جزو پر اطلاق کا جواز بھی ملا کیونکہ یومِ قیامت اصل میں ایک یوم ہے مگر اس کے کثیر اجزاء پر اس کا اطلاق ہوا ہے، اس سے سوالِ شفاعت کا جواز بھی ملا مانعین کے برخلاف جنہوں نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ صرف مذنب کیلئے ہی ہے،

عیاض کہتے ہیں اس قائل کے ذہن سے یہ بات محورہ گئی کہ اس کا وقوع تو جنت میں بلاحساب لے جانے کیلئے بھی ہوگا اور اس کے علاوہ بھی (یعنی غیر مذنبین کیلئے بھی مثلا رفعِ درجات کیلئے) جیسا کہ تفصیل گزری البتہ ہر عاقل تقصیر کا معترف ہے جس پر وہ طلبِ عفو کا محتاج ہے اسی طرح ہر عامل کو خدشہ اور ڈر ہوتا ہے کہ کہیں اس کا عمل شرفِ قبولیت سے محروم نہ رہے تو اس کی قبولیت کیلئے شفاعت کا محتاج ہے، کہتے ہیں اس قائل کو یہ بھی لازم آتا ہے کہ دعائے مغفرت و رحمت نہ کرے اور یہ سلف کی منقولہ ادعیہ کے برخلاف ہے، حدیث سے تکلیف مالا یطاق بھی ثابت ہوا (یعنی ایسے امر کا مکلف بنانا جس کی طاقت نہیں) کیونکہ منافقین سجود کا حکم دئے جائیں گے حالانکہ وہ اس سے منع کئے گئے، یہی کہا گیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس وقت کا یہ امر امرِ تعجیز وتبکیت ہوگا، آخرت میں رؤیتِ باری تعالی کا اثبات بھی ہوا، طیبی کہتے ہیں اثباتِ رؤیت اور اس کی حقیقت کا علم اللہ کی طرف موکل کرنے والوں کا قول ہی برحق ہے اسی طرح ان حضرات کا قول جنہوں نے حق تعالی کی آمد کو تجلی کے ساتھ مفسر کیا کیونکہ اس سے قبل آپ نے فرمایا: (هل تضارون في رؤية الشمس و القمر) اور اس کی تقریر وتاکید میں زیادت کی گئی اور یہ سب اس سے مجاز کا دافع ہے، بعض سالمیہ وغیرہم نے اس سے استدلال کیا کہ منافقین اور بعض اہلِ کتاب بھی مومنوں کے ساتھ اللہ تعالی کی رؤیت سے بہرہ ورہ ہونگے، یہ غلط ہے کیونکہ حدیثِ ابو سعید کے سیاق میں ہے کہ اہلِ ایمان سجدہ سے جب سر اٹھائیں گے تو اللہ کا دیدار عطا ہوگا اور تب کہیں گے تو ہی ہمارا رب ہے اور منافق وغیرہ کو تو سجدہ کی توفیق ہی نہ ملے گی، جہاں تک وہ رؤیت جس میں سبھی مشترک ہیں تو گزرا کہ یہ کسی فرشتہ وغیرہ کی صورت ہوگی، بقول ابن حجر اس میں بعض اہلِ کتاب کیلئے بھی کوئی مدخل نہیں کیونکہ بقیہ حدیث میں ہے کہ وہ مومنین اور جو ان کے ہمراہ ایمان ظاہر کرنے والے (یعنی منافق) ہونگے، کی جماعت سے نکال دئے جائیں گے اور ان سے کہا جائے تم کس کی عبادت کرتے تھے؟ اور وہ تو آگ میں متساقط ہوں گے اور یہ سب معاملہ سجدہ کے حکم سے قبل تمام پذیر ہوگا

اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس امت کے گناہگاروں کی ایک جماعت معذب بالنار ہوگی پھر شفاعت ورحمت کے ذریعہ وہاں سے نکالے جائیں گے برخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اس امت سے اس (عذاب) کی نفی کی اور پرتکلف تاویلات کیں جبکہ واضح اور متضافر نصوص اس کا اثبات کرتی ہیں، موحدین کی تعذیب کفار کی تعذیب سے مختلف ہوگی ان کے اختلاف مراتب کے سبب تو بعض کو پنڈلیوں تک ہی عذاب ہوگا پھر اثرِ سجود کو آگ نہ کھائے گی اور ان کی موت بھی واقع ہوگی تو اس طرح ان کا عذاب، ان کا احراق اور دخولِ جنت سے ان کا حبس سریعاً ہے قیدیوں کی طرح بخلاف کفار کے جو اصلاً ہی (جہنم میں) نہ مریں گے تاکہ عذاب چکھتے رہیں اور نہ ان کیلئے ایسی حیات ہوگی کہ مستریح ہوں، بعض اہلِ علم نے حدیثِ ابو ہریرہ میں واقع: (يموتون فيها إماتةً) کی تاویل کی ہے کہ مراد

حقیقۃً وقوعِ موت نہیں یہ دراصل فقدانِ احساس سے کنایہ ہے اور یہ ان کے ساتھ نرمی ہے یا یہ نیند سے موت کے ساتھ کنایہ ہے، اللہ نے (قرآن میں) نیند پر وفات کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے کہ آگ میں جب داخل ہوں گے مر جائیں گے تو اللہ تعالیٰ جب ان کے دہاں سے اخراج کا فیصلہ کرے گا تو اسی ساعت ہی انہیں الم عذاب پہنچائے گا، کہتے ہیں اس سے انسانی طبیعت میں جو طمع اور تحصیلِ مطلوب کیلئے جودتِ تخیّل ودیع ہوا ہے، اس کا اظہار بھی ہے تو اس شخص نے اولاً آگ سے بُعد طلب کیا کہ اہل جنت کے ساتھ اسے ایک لطیف نسبت حاصل ہو پھر ان سے قرب کا متلاشی ہوا، اس کے بعض طرق میں ہے کہ یکے بعد دیگرے ایک سے اگلے درخت کے قرب کا طلب گار بنتا رہا حتی کہ آخرکار جنت میں داخل ہونے کا مطالبہ کر دیا، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ جن صفات کی وجہ سے انسان حیوان سے اشرف بنا وہ سب بعثت کے بعد اسے لوٹا دی جائیں گی مثلاً فکر و عقل وغیرہما، اھ ملخصاً مع بعض الزیادات۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فیأتیهم الله فی الصورة التی یعرفون) کی بابت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ رؤیت فقط صورت ہی کی ہوگی اور اللہ تعالیٰ کی ہمارے ہاں وہی صورت ہے جس کے بارہ میں اس نے خبر دی اور جو اللہ کی صورت اس کے ہاں اور عالمِ فوقانی میں ہے تو ہمیں اس کا علم نہیں دیا گیا (آگے اردو میں یہ جملہ لکھا: صورت بتلانا ایسے ہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ مکان کا نقشہ دے دیا"

(و حرم الله علی النار أن تأكل --- أثر السجود) کے تحت لکھتے ہیں اس میں نووی اور حافظ کی ایک بحث ہے کہ اس سے مراد فقط چہرہ ہے یا تمام اعضائے سجود؟ یہ وہی جو ابھی میں نے کہا کہ آگ انسان کا عمل ہے! دیکھتے نہیں یہ اعضاء آگ سے کیسے محفوظ رہے حالانکہ وہ سرتاپا اس میں غرق ہے، بالجملہ جب ہم عذابِ جہنم میں ایک آدمی کا دوسرے آدمی سے فرق دیکھتے ہیں ایک ہی جگہ پھر ایک ہی شخص کے ایک عضو کا دوسرے عضو سے بھی تو ہم نے جانا کہ تعذیب نہیں مگر اس (یعنی اللہ) کی جانب سے امر کے ساتھ لیکن وہ اس فہمِ بدیعی کو سمجھنے کی توفیق نہ دیئے گئے تو تردد کرنے لگے۔

اسے مسلم نے (الإیمان) اور نسائی نے (الصلاۃ) اور (التفسیر) میں نقل کیا۔

53 - باب فِی الْحَوْضِ (حوضِ کوثر)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ

(صحابی کہتے ہیں نبی پاک نے نصیحت کی اور فرمایا صبر کرنا حتی کہ حوض پہ مجھ سے آن ملو)

نسخہ ص میں یہاں (کتاب الحوض) ہے یعنی نبی اکرم کا حوض، اس کی جمع حیاض اور احواض ہے، مجمع الماء (یعنی پانی جمع اور ذخیرہ کرنے کی جگہ) احادیثِ شفاعت کے بعد بخاری کا حوض بارے اور صراط کے نصب بارے احادیث نقل کرنا اس امر کا اشارہ ہے کہ حوض پر آمد صراط کے نصب کئے جانے اور اس پر سے گزرنے کے بعد ہوگی احمد اور ترمذی نے نضر بن انس عن ابیہ سے بیان کیا کہ میں نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ میرے لئے بھی شفاعت کریں، فرمایا میں کروں گا میں نے عرض کی آپ کو کہاں تلاش کروں؟ فرمایا پہلے صراط پر ڈھونڈھنا، میں نے کہا اگر وہاں آپ سے نہ مل پایا تو؟ فرمایا پھر میں میزان کے پاس ہوں گا، کہا اگر وہاں بھی نہ مل سکا تو؟ فرمایا پھر میں حوض کے پاس ہوں گا،

حوض کا صراط کے بعد ہونا اس باب کی بعض احادیث میں اس مذکور کے سبب باعثِ اشکال ہے کہ کچھ لوگوں کو وہاں سے دور ہٹا دیا جائے گا اور آگ کی طرف دھکیل دیا جائے گا، وجہِ اشکال یہ ہے کہ صراط کو وہی عبور کریں گے اور حوض تک رسائی پائیں گے جو ناجی ہیں پھر یہ لوگ کیونکر حوض پر وارد ہوں گے؟ اسے اس امر پر محمول کرنا ممکن ہے کہ حوض کے قریب ہونے کی کوشش کریں گے اور ابھی پل صراط کے آخری حصہ پر ہی تھے تو انہیں وہیں سے آگ کی طرف دھکیل دیا جائے گا، ابو عبد اللہ قرطبی التذکرہ میں لکھتے ہیں صاحب (القوت) وغیرہ نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ حوض صراط کے بعد ہے دیگر نے اس کے برعکس کہا، صحیح یہ ہے کہ آنحضرت کے دو حوض ہیں ایک محشر میں صراط سے قبل اور دوسرا جنت کے اندر اور دونوں کا نام کوثر ہے، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ کوثر جنت کے اندر ایک نہر ہے جیسا کہ گزرا، آگے بھی ذکر ہوگا اور اس کا پانی حوض میں ڈالا جائے گا، حوض پر کوثر کا اطلاق اس لئے ہوا کہ وہ اس سے نکلتا ہے تو کلامِ قرطبی سے ماخوذ کی غایت یہ ہے کہ حوض قبل از صراط ہو کیونکہ لوگ حوض پر پیاسے وارد ہوں گے مومن وہاں تک پہنچ پائیں گے جبکہ کفار آگ میں گر جائیں گے اور قبل ازیں پیاس کی شکایت کریں گے تو جہنم ان کیلئے نمودار کیا جائے گا جو انہیں سراب کی طرح لگے گا اور کہا جائے گا: (ألا تَرِدُونَ؟) (کیا اس پہ وارد نہیں ہوتے؟) تو اسے پانی خیال کریں گے اور اس میں گر جائیں گے، مسلم نے حضرت ابو ذر سے نقل کیا کہ حوض میں جنت سے دو میزاب (یعنی پرنالے) بہیں گے، حدیثِ ثوبان سے اس کا شاہد بھی ہے اور یہ قرطبی کے خلاف حجت ہے نہ کہ ان کیلئے کیونکہ پہلے گزرا کہ صراط جہنم کا پل ہے اور وہ محشر اور جنت کے درمیان ہے اور اہلِ جنت دخولِ جنت کیلئے اس پر سے گزریں گے تو اگر حوض اس سے پہلے ہو تو اس کے اور جنت کے نہر کوثر سے اس میں پانی کی آمد کے مابین جہنم حائل ہو اور ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ حوض جنت کی جانب میں ہے تا کہ اس نہر سے اس میں پانی گرے جو اس کے اندر ہے، احمد کی حدیثِ ابن مسعود میں ہے: (و يفتح نهر الكوثر إلى الحوض) (یعنی حوض کی جانب نہرِ کوثر کھولی جائیگی)

قاضی عیاض نے کہا آنجناب کے حدیث الحوض میں قول: (مَنْ شَرِبَ منه لم يَظْمَأْ بعدها أبدا) کا ظاہر دال ہے کہ اس سے شرب حساب اور جہنم سے نجات کے بعد واقع ہوگا کیونکہ جسے کبھی پیاس نہ لگے اسکا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ کبھی معذب بالنار نہ ہو لیکن محتمل ہے کہ ان میں سے جس کے لئے تعذیب مقدر ہو وہ جہنم میں پیاس کے عذاب میں مبتلا نہ کیا جائے، بقول ابن حجر اس احتمال کو یہ امر دور کرتا ہے کہ ابن ابی عاصم کے ہاں ابی بن کعب کی ذکرِ حوض پر مشتمل حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (و مَنْ لم يشرب منه لم يَرْوِ أبداً) (اور جس نے اس سے نہ پیا وہ کبھی سیراب نہ ہوگا) عبد اللہ بن امام احمد کے ہاں زیادات المسند کی لقیط بن عامر سے مروی طویل حدیث میں ہے کہ وہ اور نہیک بن عاصم ایک وفد کے ہمراہ مدینہ آئے کہتے ہیں رجب کے آخر میں ہم پہنچے اور صبح کی نماز کے بعد خدمت میں حاضری ہوئی، آگے صفتِ جنت اور بعث وغیرہ کے ذکر کے بعد ہے: (تعرضون عليه بادية له صفاحُكم لا تَخْفىٰ عليه منكم خافية فيأخذ غرفةً مِنْ ماءٍ فيَنْضَحُ بها قبلكم فلعَمْرُ إلٰهك ما يُخْطِئُ وجهَ أحدِكم قطرة فأما المسلم فتَدَعُ وجهَهُ مثل الربطة البيضاء و أما الكافر فتخطمه مثل الخطام الأسود ثم يَنْصَرِفُ نبيُّكم و ينصرف على أثره الصالحون فيسلكون جسرا من النار يَطَأُ أحدُكم الجمرةَ فيقول حس فيقول ربك أوانه إلا فيطلعون على حوض الرسول على أظماءٍ والله ناهلة رأيتها أبدا [حاشیہ میں یہاں لکھا ہے

اصل مسودہ میں یہی ہے شائد بعض الفاظ میں تصحیف ہوگئی ہے] ما يبسط أحدٌ منكم يده إلا وقع على قدح) (یعنی تم اس پہ پیش کئے جاؤ گے تمہارے چہرے اس کیلئے عیاں ہونگے کوئی تمہاری چیز اس سے چھپی نہ ہوگی تو وہ پانی کا ایک چلو لے کر تمہاری طرف چھینکے گا تو واللہ ہر ایک کے چہرے پہ اسکا ایک قطرہ پڑے گا مسلمان جو ہے اس کا چہرہ کفن کی طرح سفید ہو جائے گا جبکہ کافر کا چہرہ سیاہ مہار[لگام، کمان] کی مانند ہو جائیگا پھر تمہارا نبی واپس ہوگا اور ان کے پیچھے صالحین بھی تو آگ کے ایک پل کو عبور کریں گے تم میں کسی کا پاؤں انگارے پر آ جائے تو وہ سی سی کرے گا پھر وہ نبی کے حوض پہ پیاسے وارد ہونگے وہاں اتنے برتن ہونگے کہ کوئی ہاتھ بڑھائے گا تو برتن پہ پڑے گا) اسے ابن ابو عاصم نے السنۃ میں اور طبرانی اور حاکم نے بھی تخریج کیا یہ اس امر میں صریح ہے کہ حوض صراط سے قبل ہے (بظاہر جسر یعنی صراط کے بعد حوض کا ذکر ہے واللہ اعلم)

(و قول الله تعالى إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكوثر) اشارہ کیا کہ کوثر سے مراد وہ نہر جو حوض میں ڈالی جائے گی تو یہ مادۂ حوض ہے جیسا کہ باب کی ساتویں حدیث میں اس کی تصریح ہے، تفسیر سورۃ الکوثر میں حضرت عائشہ سے اس کا نحو گزرا مع کچھ زیادتِ بیان کے، ابن عباس کی حدیث پر کلام گزری کہ کوثر سے مراد خیر کثیر ہے، مختار بن فلفل کی حضرت انس سے ذکرِ کوثر کی روایت میں حوض پر کوثر کا اطلاق مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (هو حوض تَرِدُ عليه أمتي) ہمارے نبی کا حوض کے ساتھ اختصاص مشہور ہے لیکن ترمذی نے حضرت سمرہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ (إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حوضا) انہوں نے اس کے وصل وارسال کی بابت اختلاف کا اشارہ دیا ہے اور یہ کہ مرسل اصح ہے، بقول ابن حجر مرسل کو ابن ابوالدنیا نے صحیح سند کے ساتھ حسن سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا ہر نبی کا حوض ہے اور وہ اپنے حوض پر لاٹھی ہاتھ میں لئے کھڑے ہوں گے اپنی امت کے لوگوں کو پکاریں گے، آگے ہے: (ألا أنهم يتباهُونَ أَيُّهم أكثرُ تبعاً و إني لأرجو أَنْ أَكُونَ أكثرَهُمْ تبعا) اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت سمرہ سے موصولاً مرفوعاً اس کا مثل نقل کیا اس کی سند میں لین ہے، ابن ابو دنیا نے حضرت ابوسعید سے بھی مرفوعاً روایت کیا: (و كل نبي يدعو أمته و لكل نبيٍّ حوضٌ فَمِنهُمْ مَنْ يأتيهم الفئام) (یعنی ہر نبی اپنی امت کو بلائیں گے اور ہر نبی کا حوض ہے کئی ایسے ہونگے کہ ان کے پاس لوگوں کی جماعتیں آئیں گی) اور فرمایا کسی کے پاس ایک جماعت کسی کے پاس ایک ہی شخص کسی کے پاس دو اور ایسے بھی ہوں گے جن کے پاس کوئی نہ ہوگا اور میں روزِ قیامت سب سے زیادہ پیروکاروں والا ہوں گا اس کی سند بھی کمزور ہے اگر ثابت ہے تو ہمارے نبی کے ساتھ مختص جو ہے وہ حوضِ کوثر ہے اور آپ کے حوض میں (جنت کا) پانی ڈالا جائے گا دیگر کسی نبی کیلئے ایسا ہونا منقول نہیں اور سورت مذکورہ میں اسی کے ساتھ امتنان کا وقوع ہوا،

قرطبی المفہم میں عیاض کی تبع میں رقمطراز ہیں کہ ان امور میں سے جن کا علم وتصدیق ہر مکلف کیلئے ضروری ہے یہ کہ اللہ نے ہمارے نبی اکرم کو ایک ایسے حوض کے ساتھ مختص کیا ہے جس کا نام، صفت اور اس کے پانی کا وصف صحیح وشہیر احادیث میں موجود ہے جن کے مجموع کے ساتھ علمِ قطعی کا حصول ہوتا ہے، نبی اکرم سے تیس سے زائد صحابہ نے اسے روایت کیا ہے صرف صحیحین میں اس ضمن کی بیس سے زائد روایات ہیں باقی دیگر کتب حدیث میں صحیح اسانید اور مشہور رواۃ کے ساتھ ہیں پھر صحابہ سے بھی مشہور وثقہ تابعین نے انہیں روایت کیا جن سے ایک جم غفیر نے ان کا اخذ ونقل کیا

اس کے اثبات پر سلف اور خلف کے اہلِ سنت کا اجماع ہے، بدعتیوں کے ایک گروہ نے اس کا انکار کیا اور اسے اس کے ظاہر پر محال کیا اور بغیر کسی عقلی و عادی استحالہ کے جو اسے ظاہر وحقیقت پر محمول کرنے سے لازم آتا ہو، اس کی تاویل میں غلو سے کام لیا لہذا تاویل کی کوئی ضرورت نہ تھی، انہوں نے اس کے ساتھ اجماع کا خرق کیا (یعنی مخالفت کی) اور ائمہِ خلف کے مذہب سے جدا رہے بقول ابن حجر خوارج اور بعض معتزلہ اس کے منکر ہیں، حضرت معاویہ اور ان کے بیٹے (یزید) کی طرف سے یکے از امرائے عراق عبید اللہ بن زیاد (قاتلِ سیدنا حسینؓ) بھی اس کا منکر تھا چنانچہ ابو داؤد کے ہاں عبد السلام بن ابو حازم کے طریق سے ہے کہتے ہیں ابو برزہ اسلمی عبید اللہ بن زیاد کے ہاں داخل ہوئے تو ایک قصہ ذکر کیا جس میں یہ بھی بیان کیا کہ ابن زیاد نے حوض کا ذکر کیا اور کہا کیا رسول اللہ سے اس بارے کچھ سنا ہے؟ ابو برزہ نے کہا ہاں ایک دو تین چار اور پانچ مرتبہ نہیں (بلکہ بار ہا) تو جو اسے جھٹلائے اللہ اسے اس سے نہ پلائے، بیہقی نے البعث میں ابو جمرہ عن ابو برزہ سے اس کا نحو نقل کیا، یزید بن حبان تیمی سے نقل کیا کہ میں زید بن ارقم کے پاس تھا کہ ابن زیاد نے پیغام بھیجا وہ کون سی احادیث ہیں مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ کا دعوی ہے کہ نبی اکرم کا جنت میں ایک حوض ہے؟ کہا ہاں ہمیں نبی اکرم نے یہ بیان کیا ہے! احمد کے ہاں عبد اللہ بن بریدہ عن ابو سَبُرہ ہذلی سے روایت میں ہے کہ عبید اللہ بن زیاد نے کہا میں حوض کو نہیں مانتا اور یہ بات اس نے حضرات ابو ہریرہ، براء اور عائذ بن عمرو کی تحدیث کے بعد کہی، ابو سبرہ نے اسے کہا مجھے آپ کے والد نے کچھ مال کے ہمراہ حضرت معاویہ کے پاس بھیجا تو مجھے عبد اللہ بن عمرو ملے اور ایک حدیث بیان کی جسے میں نے بقلم خود لکھا کہ انہوں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (مَوْعِدُکُمْ حوضی) تب ابن زیاد نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ حوض برحق ہے، ابو یعلی کے ہاں سلیمان بن مغیرہ عن ثابت عن انس سے روایت میں ہے کہ میں ابن زیاد کے ہاں داخل ہوا تو وہاں حوض کا ذکر چھڑا ہوا تھا، کہنے لگا لو یہ انس آ گئے (ان سے پوچھتے ہیں) میں نے کہا مدینہ کی بوڑھیاں اکثر اپنی دعاؤں میں یہ بھی کہا کرتی تھیں کہ اے اللہ ہمیں ہمارے نبی کے حوض سے سیراب فرما، اس کی سند صحیح ہے

فوائدِ عیسوی میں اور جو بیہقی کی البعث میں بھی ان کے طریق سے ہے صحیح سند کے ساتھ حمید عن انس سے اس کا نحو ہے اس میں ہے انس کہتے ہیں میرا نہیں خیال تھا کہ میری زندگی میں کوئی حوض کا منکر ملے گا، بیہقی نے یزید رقاش عن انس سے حوض کی صفت میں نقل کیا: (و سیأتِیہِ قومٌ ذابلۃٌ شِفاھُھم لا یطعمون منه قطرۃً مَنْ کَذب به الیوم لم یُصِبُ الشرب منه یومئذ) (یعنی خشک ہونٹ لئے ایک قوم آئے گی وہ اس سے ایک قطرہ نہ پی سکیں گے جو آج اسکا منکر ہے وہ اس سے پانی نہ پی سکے گا) یزید ضعیف ہیں لیکن ماسبق اس کا مقوی ہے، مشبہ ہے کہ آخری کلام حضرت انس کے قول سے ہو، عیاض لکھتے ہیں مسلم نے احادیثِ حوض حضرات ابن عمر، ابو سعید، سہل بن سعد، جندب، عبد اللہ بن عمرو، عقبہ بن عامر، ابن مسعود، حذیفہ، حارثہ بن وہب، مستورد، ابو ذر، ثوبان، انس، جابر بن سمرہ اور حضرت عائشہ و ام سلمہ سے تخریج کی ہیں، کہتے ہیں غیرِ مسلم نے بھی اسے حضرات ابو بکر صدیق، زید بن ارقم، ابو امامہ، اسماء بنت ابو بکر، خولہ بنت قیس، عبد اللہ بن زید، سوید بن جبلہ، عبد اللہ صنابحی اور براء بن عازب سے نقل کیا، نووی ان کی کلام ذکر کر کے استدراک کرتے ہوئے لکھتے ہیں بخاری و مسلم نے اس ضمن میں حضرات ابو ہریرہ اور دیگر نے حضرات عمر، عائذ بن عمرو اور دوسروں سے بھی نقل کیا، بیہقی نے ان سب کو البعث میں کثیر طرق و اسانید کے ساتھ جمع کیا ہے بقول ابن حجر بخاری نے اس باب

میں اسے ان صحابہ سے نقل کیا ہے جنہیں عیاض نے مسلم کی طرف منسوب کر دیا ماسوائے حضرات ام سلمہ، ثوبان، جابر بن سمرہ اور ابوذر کے، اسے انہوں نے عبد اللہ بن زید اور اسماء بنت ابوبکر سے بھی تخریج کیا مسلم نے بھی ان سے نقل کیا ہے، عیاض دونوں سے غافل رہے، شیخین نے اسید بن حضیر سے بھی اس کی تخریج کی، عیاض نسبتِ احادیث سے بھی غافل رہے، حضرت ابوبکر کی حدیث احمد اور ابو عوانہ و دیگر کے ہاں مخرج ہے زید بن ارقم کی حدیث کو بیہقی وغیرہ نے نقل کیا خولہ بنت قیس کی حدیث طبرانی، ابوامامہ کی ابن حبان وغیرہ، سوید بن غفلہ کی ابو زرعہ دمشقی نے مسند الشامیین میں اسی طرح ابن مندہ نے الصحابہ میں نقل کیا ابن ابو حاتم نے جزم کیا کہ ان کی روایت مرسل ہے، جہاں تک عبد اللہ صنابحی تو عیاض سے نام میں غلطی ہوئی یہ دراصل صنابح بن اعسر ہیں ان کی حدیث احمد اور ابن ماجہ نے بسند صحیح نقل کی اس کے الفاظ ہیں: (إني فَرَطُكم على الحوض و إني مُكَاثِرٌ بكم)

تو اگر ایسا ہی ہے جو میرا ظن اور اسم صحابی کا ضبط عبد اللہ ہے تو تعداد میں ایک اور کا اضافہ ہوا لیکن میں کسی کو نہیں جانتا جس نے عبد اللہ صنابحی سے اس کی تخریج کی ہو، یہ ایک دیگر صحابی ہیں اور عبد الرحمن بن عسیلہ صنابحی سے مختلف ہیں جو مشہور تابعی تھے. نووی کا قول کہ بیہقی نے اس کے طرق کا استیعاب کیا اس امر کا موہم ہے کہ انہوں نے ان کے ذکر کردہ صحابہ میں سے اکثر ... اس کی تخریج کی ہے کیونکہ لکھا: (و آخرین) مگر ایسا نہیں انہوں نے صدیق اکبر سے اس کی تخریج نہیں کی نہ سوید، خولہ اور نہ براء سے اس کا ذکر صرف حضرات عمر، عائذ اور ابو برزہ سے کیا ان کے ہاں کوئی زیادت بھی نہیں دیکھی ماسوائے یزید بن رومان کی مرسل روایت کے جہاں یہ مذکور ہوا: (في نزول قوله تعالى: إنا أعطيناك الكوثر) جن صحابہ کرام کا انہوں نے ذکر نہیں کیا ان میں ابن عباس ہیں جن کی روایت بخاری کی تفسیر سورۃ الکوثر میں گزری اور کعب بن عجرہ ان کی روایت ترمذی اور نسائی نے نقل کی اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اور جابر بن عبد اللہ احمد اور بزار کے ہاں بسند صحیح اور ابو یعلی کے ہاں بریدہ احمد کے ہاں زید بن ارقم کے بھائی کی روایت، کہا جاتا ہے ان کا نام ثابت ہے، ابن ابی عاصم کے ہاں السنۃ میں ابو درداء سے روایت ہے اسے بیہقی نے بھی الدلائل میں نقل کیا اسی طرح یہ حضرات بھی: ابی بن کعب، اسامہ بن زید، حذیفہ بن اسید، حمزہ بن عبد المطلب، لقیط بن عامر، زید بن ثابت اور حسن بن علی ان کی حدیث ابو یعلی نے نقل کی اسی طرح ابوبکرہ اور خولہ بنت حکیم سے بھی روایات ہیں یہ سب ابن ابو عاصم نے تخریج کیں، صحیح ابن حبان میں عرباض بن ساریہ طبرانی میں ابو مسعود بدری، سلمان فارسی، سمرہ بن جندب، عقبہ بن عبد اور زید بن اوفی کی روایات، حاکم کے ہاں خباب بن ارت، ابن ابو دنیا کے ہاں نواس بن سمعان اور طبرانی کی اوسط میں ام المومنین میمونہ سے روایت منقول ہے اس کے الفاظ ہیں: (يَرِدُ علَيَّ الحوضَ أطوَلُكُنَّ يداً) مسند احمد بن منیع میں سعد بن ابو وقاص کی روایت ہے، اسے ابن مندہ نے بھی اپنی مستخرج میں ابن عوف سے نقل کیا ابن کثیر نے نہایہ میں عثمان بن مظعون سے اس کی تخریج کی، ابن قیم نے الحاوی میں معاذ بن جبل اور لقیط بن حبرہ سے اسے نقل کیا میرا خیال ہے یہ لقیط بن عامر ہوں گے جن کا ذکر گزرا تو عیاض کے ذکر کردہ صحابہ کی تعداد پچیس ہے نووی نے تین کا اضافہ کیا میں نے تقریباً اتنے ہی صحابہ کا اضافہ کیا ہے تو میرے ہاں تعداد پچاس سے زائد ہوگئی ہے ان میں سے کثیر کی روایات میں حوض کے علاوہ بھی کچھ مذکور ہے جبکہ بعض کی احادیث مطلق ذکرِ حوض میں ہیں بعض میں اس کی صفت مذکور ہوئی اور ان کی جو اس پر وارد ہوں گے اور جو اس سے دور کر دئے جائیں گے مجھے پتہ چلا کہ بعض متاخرین کی تلاش کے مطابق اس کے رواۃ صحابہ کی تعداد اسی ہے۔

(و قال عبد الله الخ) ابن زید بن عاصم مازنی، یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے غزوہ حنین میں موصولا نقل کیا وہیں اس کی شرح گزری۔

- 6575حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ

طرفاه 6576، - 7049

ترجمہ: فرمایا میں حوض پر تمہارا منتظر ہوں گا۔

- 6576 وَحَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ وَلَيُرْفَعَنَّ رِجَالٌ مِنْكُمْ ثُمَّ لَيُخْتَلَجُنَّ دُونِي فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيُقَالُ إِنَّكَ لاَ تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ ـ تَابَعَهُ عَاصِمٌ عَنْ أَبِي وَائِلٍ وَقَالَ حُصَيْنٌ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفاه 6575، - 7049

ترجمہ: فرمایا میں حوض پر تمہارا منتظر ہوں گا اور کئی لوگ میرے سامنے آئیں گے پھر وہ مجھ سے دور کر دئے جائیں گے میں کہوں گا اے رب میرے ساتھی، کہا جائے گا آپ نہیں جانتے انہوں نے آپ کے بعد کیا کیا بدعتیں ایجاد کی تھیں۔

یہ ابن مسعود سے موصولا اور حذیفہ سے معلقا ہے۔ (عن سلیمان) یہ اعمش ہیں جبکہ شقیق، ابو وائل جو دوسرے طریق میں بھی مذکور ہیں اسماعیلی کے ہاں دونوں طرق میں اور مسلم کے ہاں اول میں صریحاً مذکور ہیں عبد اللہ سے مراد ابن مسعود اور دوسرے طریق میں مغیرہ سے مراد ابن مقسم ضبی کوفی ہیں۔ (تابعه عاصم) یہ ابن ابو النجو د قاری کوفہ ہیں ضمیر (یعنیؔ) اعمش کی طرف راجع ہے اسے حارث بن ابو اسامہ نے اپنی مسند میں ثوری عن عاصم سے موصول کیا۔ (و قال حصین) یعنی ابن عبد الرحمٰن واسطی۔ (عن أبي وائل عن حذيفة) یعنی انہوں نے اعمش اور عاصم کی مخالفت کی اور ابو وائل عن حذیفہ ذکر کیا، اسے مسلم نے حصین کے طریق سے موصول کیا ان کی صنیع ابو وائل عن عبد اللہ سے نقل کرنے والوں کی روایت کی ترجیح کو مقتضی ہے کیونکہ اسے موصولا اور دوسرے کو معلقا وارد کیا ہے۔

- 6577حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَمَامَكُمْ حَوْضٌ كَمَا بَيْنَ جَرْبَاءَ وَأَذْرُحَ

ترجمہ: فرمایا تمہارے آگے (روزِ قیامت میں) ایک حوض ہے جو (اتنا بڑا ہے جیسے) جرباء اور اذرح کی باہمی مسافت۔

یحیی سے قطان اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (حوض) سرخسی کے نسخہ میں (حوضی) ہے اول ان سب کے ہاں جنہوں نے اس کی تخریج کی جیسے مسلم۔ (بين جرباء و أذرح) جرباء أجرب کی تانیث ہے بقول عیاض بخاری میں یہ ممدود ہے، نووی شرحِ مسلم میں کہتے ہیں درست اس کا قصر ہے حازمی اور جمہور نے بھی یہی ذکر کیا کہتے ہیں مد خطا ہے صاحب التحریر نے مد کا اثبات کیا اور قصر کو جائز قرار دیا، مد کی تائید ابو عبید بکری کا قول کہ یہ اجرب کی تانیث ہے، کرتا ہے، اذرح کی بابت عیاض لکھتے ہیں جمہور

کا یہی ضبط ہے عذری کے نسخہِ مسلم میں جیم کے ساتھ ہے اور یہ وہم ہے بقول ابن حجر چھٹی حدیث کی شرح کے آخر میں ان دونوں جگہوں کی تعیین بارے اختلافِ اقوال کا ذکر کروں گا۔

اسے مسلم نے (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 6578حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ وَعَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الْكَوْثَرُ الْخَيْرُ الْكَثِيرُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ قَالَ أَبُو بِشْرٍ قُلْتُ لِسَعِيدٍ إِنَّ أُنَاسًا يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَهَرٌ فِي الْجَنَّةِ فَقَالَ سَعِيدٌ النَّهَرُ الَّذِي فِي الْجَنَّةِ مِنَ الْخَيْرِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ

طرفه - 4966 (ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص ۷۵۱)

ابن عباس کی حدیث جو تفسیر الکوثر میں مشروحا گزری ہے، ابو بشر سے مراد جعفر بن ابو وحشیہ ہیں ان کا نام ایاس تھا۔ (و عطاء بن السائب) یہ مشہور کوفی محدث صغار تابعین میں سے تھے صدوق ہیں آخری عمر میں حافظہ مختلط ہو گیا تھا ہشیم کا ان سے سماع اس تغیرِ حافظہ کے بعد ہے اسی لئے بخاری نے ابو بشر کے ساتھ مقرون کر کے ذکر کیا ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے، تفسیر الکوثر میں یہ ہشیم عن ابو بشر وحدہ سے گزری ہے عطاء بن سائب کی ذکرِ کوثر میں ایک اور سند بھی ہے ایک دیگر شیخ سے اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ اور صحت کا حکم لگایا، محمد بن فضیل عن عطاء عن محارب بن دثار عن ابن عمر سے نقل کیا ابو داود طیالسی نے اپنی مسند میں ابو عوانہ عن عطاء سے اس کی تخریج کی ہے، کہتے ہیں مجھ سے محارب بن دثار نے پوچھا سعید بن جبیر الکوثر کی بابت کیا کہتے ہیں؟ میں نے کہا ابن عباس سے بیان کرتے تھے کہ یہ خیرِ کثیر ہے تو محارب نے کہا ہمیں ابن عمر نے بیان کیا تو یہی حدیث ذکر کی اسے بیہقی نے البعث میں حماد بن زید عن عطاء بن سائب سے نقل کرتے ہوئے یہ زیادت بھی کی: (فقال محارب سبحان الله ما أقلَّ ما يسقط لابن عباس) تو ابن عباس کی حدیث ذکر کی پھر کہا: (هذا والله هو الخير الكثير)۔

- 6579حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو قَالَ النَّبِيُّ ﷺ حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيزَانُهُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ مَنْ شَرِبَ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ أَبَدًا

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا: میرا حوض (کوثر، طول وعرض میں) مہینے کی مسافت کا ہے اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے اور آبخورے (پینے کے برتن جیسے جام، پیالہ وغیرہ) اس کے ایسے ہیں جیسے آسمان کے ستارے، جس نے اس میں سے پی لیا وہ پھر کبھی پیاسا نہ ہوگا۔

نافع سے مراد ابن عمر جمحی مکی ہیں۔(قال عبد الله بن عمرو) مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ نافع بن عمر سے ان کی سند کے ساتھ ابن عمرو سے یہ مروی ہے اس کے صحابی بارے نافع کی عبداللہ بن عثمان بن خثیم نے مخالفت کی اور کہا: (عن ابن أبي مليكة عن عائشة) اسے احمد اور طبرانی نے نقل کیا، نافع بن عمر ابن خثیم سے احفظ ہیں۔

(حوضی مسيرة شهر) مسلم، اسماعیلی اور ابن حبان نے اپنی روایات میں اسی طریق سے (و زواياه سواء) بھی مزاد کیا (یعنی چاروں کونے ایک جیسے گویا مربع شکل کا) یہ زیادت ان حضرات کی تاویل کا رد کرتی ہے جنہوں نے حوض کے طول وعرض بارے وارد مختلف روایات کے مابین تطبیق دینے کی کوشش کی، اس بارے کثیر اختلاف ہے تو آمدہ حدیثِ انس میں ہے: (كما بين أيلة و صنعاء) ایلہ ایک پر رونق شہر تھا جو بحر قلزم کے ساحل پر شام کی طرف واقع ہے اب یہ کھنڈر بن چکا ہے مصر سے جانے والے حجاج کا اس سے گزر ہوتا ہے یہ ان کے راستہ کے شمال میں ہے غزہ (جو آجکل فلسطین میں ہے) وغیرہ سے آنے والے حجاج بھی یہاں سے گزرتے ہیں یہ ان کے سامنے پڑتا ہے مصریوں کے ہاں مشہور (خلیج) عقبہ اسی کی طرف منسوب ہے مدینہ منورہ اور اس کے درمیان بوجھ لدی سواریوں کی ایک ماہ کی مسافت ہے اگر ہر روز ایک مرحلہ کے قطع پر اقتصار کریں، یہ مصر سے اس سے نصف سے کچھ زائد ہے بعض متقدمین کا یہ کہنا درست نہیں کہ مصر اور مکہ کی درمیانی مسافت سے مصر اور ایلہ کی درمیانی مسافت نصف ہے بلکہ ثلث سے بھی کم ہے کیونکہ مصر سے اقرب ہے، عیاض نے بعض اہلِ علم سے نقل کیا کہ ایلہ ینبع کے پہاڑ رَضویٰ کی ایک گھاٹی ہے، تعاقب کیا گیا کہ صرف نام کا اتفاق ہے، حدیث میں ایلہ سے مرادِ ایلہ نامی شہر ہی تھا اس کا ذکر صحیح مسلم کی غزوہ تبوک بارے حدیث میں موجود ہے جس میں ہے: (إن صاحب أيلة جاء إلى رسول الله ﷺ و صالَحَهُ) (یعنی ایلہ کا حاکم نبی اکرم کے پاس آیا اور صلح کر لی) کتاب الجمعہ میں بھی اس کا ذکر گزرا جہاں تک صنعاء ہے تو یہ اس روایت میں یمن کے ساتھ مقید ذکر ہوا صنعائے شام سے احتراز کیلئے، شام کا صنعاء بھی صنعائے یمن سے نقل مکانی کرنے والوں نے بسایا تھا حضرت عمر کے زمانہ میں فتوحاتِ شام کے وقت یہ دمشق کے قریب ایک علاقہ تھا جہاں انہوں (یعنی یمن سے نقل مکانی کرنے والوں) نے بسیرا کیا تو اس نام سے معروف ہوا اس پر (من اليمن) کا مِن اگر ابتدائیہ ہے تو یہ لفظ مرفوع ہوگا اور اگر بیانیہ ہے تب یہ بعض رواۃ کا ادراج ہے، بظاہر یہ قولِ زہری ہے جابر بن سمرہ کی روایت میں بھی یہ ہے: (كما بين صنعاء و أيلة) حدیثِ حذیفہ میں بھی اس کا مثل ہے مگر بجائے صنعاء کے عدن کہا، حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (أبعَدُ مِنْ أيلة إلى عدن) عدن یمن کا مشہور ساحلی شہر ہے جو سواحلِ ہند کے اوائل میں واقع ہے اور صنعاء کی سیدھ میں ہے، صنعاء پہاڑوں کی جہت ہے، ابو ذر کی حدیث میں ہے: (ما بين عمان إلى أيلة) عمان عینِ مضموم اور میم کی تخفیف کے ساتھ بحرین کی جہت ساحلِ سمندر پر واقع ہے (اب یہ سلطنتِ عمان کے نام سے مشہور ہے جو بلوچستان کی بندرگاہ گوادر کے عین بالمقابل ہے) ابن حبان کی حدیثِ ابو بردہ میں ہے. (ما بين ناحيتَيْ حوضي كما بين أيلة و صنعاء مسيرة شهر) یہ روایات متقارب ہیں کیونکہ سب کی درمیانی مسافت کم وبیش ایک ماہ کی ہے

کئی دیگر روایات میں اس سے کم مدت کی تحدید بھی واقع ہوئی ہے چنانچہ احمد کے ہاں عقبہ بن عامر کی حدیث میں ہے: (كما بين أيلة و جحفة) (جحفہ مصر کا سرحدی شہر ہے) حدیثِ جابر میں ہے: (كما بين صنعاء إلى المدينة) حدیثِ ثوبان میں ہے: (ما بين عدن و عمان البلقاء) اس کا نحو ابن حبان کی ابوامامہ سے روایت میں ہے اکثر کے نزدیک یہ عمان عین کی زبر اور میم کی تشدید کے ساتھ ہے اس کی تخفیف بھی منقول ہے بلقاء سے قرب کی وجہ سے اس کی طرف منسوب کیا گیا جو فلسطین کا معروف شہر ہے عبد الرزاق کے ہاں ثوبان کی روایت میں ہے: (ما بين بصرى إلى صنعاء أو ما بين أيلة إلى مكة) بصری شام کا حجاز

کی جہت معروف شہر ہے اس کا ضبط بدء الوحی میں گزرا احمد کی ابن عمرو سے روایت میں ہے: (بُعْدُ ما بين مكة و أيلة) ایک طریق میں ہے: (ما بين مكة و عمان) حدیثِ حذیفہ بن اسید میں ہے: (ما بين صنعاء إلى بصرى) اس کا مثل ابن حبان کی عتبہ بن عبد سے روایت میں ہے، حسن عن انس کی احمد کے ہاں روایت میں: (كما بين مكة إلى أيلة أو بين صنعاء و مكة) ہے ابن ابوشیبہ اور ابن ماجہ کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (ما بين الكعبة و بيت المقدس) طبرانی کی عتبہ بن عبد سے روایت میں (كما بين البيضاء إلى بصرىٰ) ہے بیضاء ربذہ کے قریب ایک جگہ تھی جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک معروف شہر تھا، یہ سب مسافات متقارب ہیں اور کم وبیش نصف ماہ کی طرف راجع ہیں اس ضمن میں سب سے قلیل مسافت کا ورود مسلم کی محمد بن بشر عن عبیداللہ بن عمر کے طریق سے ابن عمر کی روایت میں ہوا اس میں بیضاء اور بصری کا ذکر ہے! عبیداللہ کہتے ہیں میں نے اس بارے پوچھا تو کہا دونوں شام کے شہر ہیں جن کی باہمی مسافت تین ایام کی ہے اس کا نحوان کی عبداللہ بن نمیر عن عبیداللہ سے روایت میں بھی ہے لیکن کہا: (ثلاث ليال)

کئی علماء نے اس اختلاف کی تطبیق دی، عیاض لکھتے ہیں یہ اختلافِ تقدیر سے ہے اس لئے کہ ایک حدیث میں اس کا وقوع نہیں ہوا کہ رواۃ کے اضطراب سے شمار ہو، یہ دراصل مختلف احادیث میں متعدد صحابہ سے مروی ہے جنہوں نے مختلف مواقع پہ اس کا سماع کیا نبی پاک ہر ایک میں حوض کے اقطار کے بُعد کی مثال ذکر کرتے ہوئے اس وقت جو آپ کے ذہن میں دو جگہوں کے نام ہوتے ان کا ذکر فرما دیتے، یہ دراصل مسافتِ محققہ کے ارادہ سے نہ تھا بلکہ ان دور و دراز کے شہروں کی باہمی مسافت کی سامعین کے ذہنوں میں موجودی سے تقریبِ فہم کی غرض سے تھا، کہتے ہیں اس سے من جہت المعنی مختلف الفاظِ مذکورہ کے مابین جمع وتطبیق ہو جاتی ہے اھ ملخصا، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے اس جہت سے کہ ضرب المثل اور تقدیر صرف اس میں ہوتی ہے جو متقارب ہو جہاں تک یہ متباعد اختلاف جو کبھی تیس ایام سے زائد اور کبھی تین ایام تک محدود ہے تو یہ اس میں سے نہیں، قرطبی لکھتے ہیں بعض قاصرین (یعنی کوتاہ نظروں) نے گمان کیا کہ قدرِ حوض میں یہ مذکورہ اختلاف اضطراب ہے مگر ایسا نہیں پھر عیاض کی کلام نقل کی اور یہ اضافہ کیا کہ یہ اختلاف نہیں بلکہ سب اس امر کا افادہ دیتا ہے کہ وہ (یعنی حوض) بہت وسیع بڑا اور متباعد الجوانب (یعنی دور دور کناروں والا) ہے پھر کہا شائد آپ کا مختلف جہات کا ذکر اس وقت حاضرین کے حسبِ حال ہوتا ہو جو ان جہات سے واقف تھے تو ہر قوم کو اس جہت کے ذکر سے مخاطب کیا جسے وہ جانتے ہوتے تھے، نووی نے اس کا یہ حل پیش کیا کہ قلیل مسافت کا ذکر کثیر مسافت کیلئے دافع نہیں تو اکثر حدیثِ صحیح کے ساتھ ثابت ہے لہذا کوئی معارضہ نہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اولا آپ نے قلیل مسافت ذکر کی پھر طویل مسافت کا ذکر کیا تو گویا اللہ تعالیٰ آپ کو موقع بموقع حوض کے اتساع کی خبر دیتا رہا تو آپ اس کی تحدید میں بعد ازاں ایسے دو شہروں کا ذکر کرتے جن کی باہمی مسافت بعید ہوتی، پہلے بعض ان حضرات کا قول گزرا جنہوں نے اس اختلاف کا حل طول وعرض کے تفاوت سے کیا مگر اس کا رد ابن عمرو کی حدیث کے ان الفاظ سے ہوا کہ اس کے زاویئے برابر ہیں

حضرات نواس بن سمعان، جابر، ابوہریرہ اور ابوذر کی روایات میں یہ بھی واقع ہوا (طوله و عرضه سواء) (کہ ان کا طول وعرض برابر ہے) ان کے غیر نے اول دو اختلاف کے مابین سیرِ بطی جو کہ سیرِ اثقال ہے (یعنی بوجھ لاد کر) اور سیرِ سریع جو راکب

مخف (یعنی بغیر بوجھ لادے) کی سیر ہے، کے ساتھ تطبیق دی اور اقل مسافت کے ذکر والی روایت جو علی سیر البرید (یعنی ڈاک کے گھوڑے جو مسافت طے کرتے ہیں) تین ایام ہے، کو اس امر پر محمول کر کے کہ بعض دفعہ یہ حضرات ایک ماہ کی مسافت تین ایام میں کر لیتے تھے اگرچہ یہ بہت نادر ہے، آخری مسافت کی بابت یہ جواب محل نظر ہے البتہ ماقبل کی نسبت مسلم ہے اور یہی اولی ترین تطبیق ہے، جہاں تک تین (ایام) کی مسافت تو حافظ ضیاء الدین مقدسی نے حوض بارے اپنے رسالہ میں ذکر کیا کہ اس کی روایت کے سیاق میں کچھ غلطی ہے اس کا سبب اختصار ہے جو اس کے بعض رواۃ نے کیا انہوں نے اسے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے نقل کیا اور اسے فوائدِ عبدالکریم بن ہیثم الدیر عاقولی سے ابو ہریرہ تک حسن سند کے ساتھ ذکرِ حوض میں مرفوعا تخریج کیا اس میں کہا: (عرضه مثل ما بينكم و بين جرباء و أذرح) حافظ ضیاء لکھتے ہیں تو اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عمر کی حدیث میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (كما بين مقامي و بين جرباء و أذرح) تو (مقامی) اور (بین) ساقط ہوا، حافظ صلاح الدین علائی نہایہ میں ابن اثیر کا قول کہ دونوں شام کے شہر ہیں، کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں انہوں نے اس میں غلطی کی ہے کہتے ہیں بلکہ ان کے مابین (غلوة سهم) ہے (یعنی جتنی دور ایک تیر پھینکا جائے تو مار کرتا ہے) اور دونوں قدس اور کرک کے درمیان معروف بستیاں ہیں، کہتے ہیں قدرِ محذوف دار قطنی وغیرہ کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ثابت ہے: (ما بين المدينه و جرباء و أذرح) بقول ابن حجر یہ ابن ماجہ کی حدیثِ ابو سعید کے موافق ہے جس میں ہے: (كما بين الكعبة و بيت المقدس) جرباء اور اذرح کا ذکر مسلم کی ایک اور حدیث میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (وانى أهل حرباء و أذرح بحرسهم إلى رسول الله ﷺ) اس کا ذکر غزوہ تبوک کے ضمن میں کیا، یہ علائی کے قول کہ دونوں متقارب ہیں کا مؤید ہے جب یہ سب متقرر ہے تو یہ سب اختلاف اس امر کی طرف راجع ہوا کہ یہ سیرِ بطئ اور سیرِ سریع کے اختلاف پر مبنی ہے، آگے سولہویں حدیث کی شرح کے اثناء جرباء اور اذرح کی درمیانی مسافت کی تحدید بارے ابن تین کا قول ذکر کروں گا۔

(ماؤه أبيض من اللبن) مازری کہتے ہیں کلامِ نحاۃ کا مقتضا ہے کہ (أشدُّ بياضا) کہا جاتا ہے نہ کہ (أبيضُ مِنَ كذا) بعض نے شعروں میں اس کا جواز قرار دیا جبکہ بعض کے ہاں قلت کے ساتھ جائز ہے، اس کے لئے یہ اور دیگر کئی احادیث شاہد ہیں، ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ یہ تصرفِ رواۃ سے ہو مسلم کی ابو ذر سے روایت میں: (أشد بياضاً مِن اللبن) ہے یہی احمد کی ابن مسعود اور ابن ابو عاصم کی ابو امامہ سے روایت میں ہے۔

(و ريحه أطيب الخ) ترمذی کی ابن عمر سے روایت میں ہے: (أطيب ريحا من المسك) اس کا مثل ابن حبان کی ابو امامہ سے روایت میں ہے جس میں (رائحة) ہے، ابن ابو عاصم اور ابن ابو دنیا نے حدیثِ بریدہ میں (و ألينُ مِنَ الزبد) (یعنی جھاگ سے نرم) ہے، مسلم نے حضرات ابو ذر اور ثوبان کی روایتوں میں: (و أحلىٰ من العسل) کا اضافہ کیا اس کا مثل احمد کی ابی بن کعب سے روایت میں ہے، ان کی ابو امامہ سے روایت میں ہے: (و أحلى مَذاقاً مِن العسل) احمد نے ابن عمر اور ابن مسعود کی روایتوں میں (و أبرَدُ من الثلج) کا اضافہ کیا، یہی ابو برزہ کی روایت میں ہے بزار کے ہاں عدی بن ثابت عن انس، ابو یعلی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس اور ترمذی کی ابن عمر سے روایتوں میں ہے: (و ماؤه أشدُّ بَرْداً من الثلج)

(و كيزانه الخ) آمده حديثِ انس ميں ہے: (و فيه من الأباريق كَعدة نجوم السماء) احمد کی حسن عن انس سے روایت میں ہے: (أكثر مِنْ عَدَدِ نجوم السماء) آخرِ باب کی حدیثِ مستورد میں ہے: (فيه الآنية مثل الكواكب) مسلم کی موسیٰ بن عقبہ بن نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (فيه أباريق كنجوم السماء)۔ (مَن شرب منها) ضمیر کا مرجع کیزان ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (منه) ہے تب حوض مراد ہے۔ (فلا يظمأ أبدا) سہل کی آمدہ حدیث میں ہے: (مَنْ مَرَّ علَيَّ شَرِبَ و مَنْ شَرِبَ لم يظمأ أبدا) موسیٰ بن عقبہ کی روایت میں ہے: (مَنْ وَرَدَهُ فشرب لم يظمأ بعدها أبدا) یہ آپ کے سابق الذکر قول: (من مَرَّ به شرب) کی تفسیر مراد کرتا ہے یعنی جس کا اس سے گزر ہوا اور اس کا شرب اس کے لئے ممکن بنایا گیا اور اس نے پی لیا تو کبھی پھر پیاس نہ لگے گی یا جس کیلئے اس پر ورود ممکن بنایا گیا تو وہ پیئے گا، ابو امامہ کی حدیث میں ہے: (و لم يسود وجهه أبدا) (یعنی کبھی اسکا چہرہ سیاہ نہ ہوگا) ابن ابی عاصم نے ابی بن کعب کی حدیث میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (من صُرِفَ عنه لم يرو أبداً) (یعنی جو اس سے پھیر دیا گیا وہ کبھی سیراب نہ ہوگا) ابن ابو الدنیا کے ہاں نواس بن سمعان کی حدیث میں یہ واقع ہوا: (أولُ مَنْ يَرِدُ عليه مَنْ يَسْقِي كُلَّ عَطْشَان) (یعنی سب سے پہلے حوض پہ ایسے لوگ وارد ہوں گے جو تمام پیاسوں کو پانی پلاتے تھے)۔

اسے مسلم نے (الحوض) میں نقل کیا۔

- 6580حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ قَدْرَ حَوْضِي كَمَا بَيْنَ أَيْلَةَ وَصَنْعَاءَ مِنَ الْيَمَنِ وَإِنَّ فِيهِ مِنَ الأَبَارِيقِ كَعَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ

ترجمہ: انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا میرے حوض کی مقدار اتنی ہے جتنی ایلہ سے صنعاء تک کی مسافت ہے اور اس کے کوزے (پینے پلانے کے برتن) اس قدر ہیں جتنے آسمان کے ستارے۔

یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (حدثني أنس) یہ بعض کی بیان کردہ اس تعلیل کا دافع ہے کہ ابن شہاب نے حضرت انس سے سماع نہیں کیا کیونکہ ابو اویس نے اسے ابن شہاب سے ان کے بھائی عبداللہ بن مسلم کے حوالے سے حضرت انس سے روایت کیا ہے اسے ابن ابو عاصم نے نقل کیا اسے ترمذی نے محمد بن عبد اللہ بن مسلم ابن اخی زہری عن ابیہ سے بھی اسی طرح نقل کیا، بظاہر ابن شہاب نے اولا اپنے بھائی سے پھر حضرت انس سے بھی اس کا اخذ کیا دونوں سیاق کے مابین کچھ فرق ہے، ابن ابو عاصم نے ابن شہاب عن انس سے اسے روایت کرنے والوں کے اسماء ذکر کیے ہیں جو دس سے زائد ہیں۔

اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 6581حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا أَسِيرُ فِي الْجَنَّةِ إِذَا أَنَا بِنَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ الدُّرِّ الْمُجَوَّفِ قُلْتُ مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ قَالَ هَذَا الْكَوْثَرُ

الَّذِي أَعْطَاكَ رَبُّكَ فَإِذَا طِينُهُ أَوْ طِيبُهُ مِسْكٌ أَذْفَرُ ۔ شَكَّ هُدْبَةُ

أطرافه 3570، 4964، 5610، - 7517

(أسیر فی الجنة) تفسیر سورۃ الکوثر میں گزرا کہ یہ شبِ معراج کا واقعہ ہے، الترجمہ النبویہ کے اوائل میں حدیثِ اسراء کی شرح کے اواخر میں بھی یہ بات ذکر کی تھی داؤدی سمجھے کہ یہ روزِ قیامت میں ہوگا چنانچہ لکھتے ہیں اگر یہ محفوظ ہے تو دلالت کناں ہے کہ وہ حوض جس سے کئی لوگ ہٹا دئے جائیں گے اس نہر سے دیگر ہے جو جنت میں ہے یا آپ جنت میں سے انہیں دیکھیں گے اور وہ اس کے باہر ہوں گے ، یہ عجیب قسم کا تکلف ہے جس سے یہ امر مغنی ہے کہ وہ حوض جو خارجِ جنت ہے داخلِ جنت ایک نہر سے اسے پانی مہیا کیا جائے گا تو اصلاً یہ کوئی اشکال ہی نہیں، آخر میں: (طیبه أو طینه) یہ ہدبہ کا شک ہے اس سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ابوولید نے اپنی روایت میں شک نہیں کیا اور اسے نون کے ساتھ نقل کیا، یہی معتمد ہے تفسیر سورۃ کوثر میں شیبان عن قتادہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (فأهوى الملك بيده فاستخرج مِنْ طينه مِسْكا أذفر) بیہقی نے البعث میں عبد اللہ بن مسلم سے (ترابه مسك) نقل کیا۔

- 6582حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِي الْحَوْضَ حَتَّى عَرَفْتُهُمُ اخْتُلِجُوا دُونِي فَأَقُولُ أَصْحَابِي فَيَقُولُ لاَ تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ (سابقه سے پیوسته)

عبد العزیز سے مراد ابن صہیب ہیں۔(أصيحابي) کشمیہنی کے ہاں (أصحابي) ہے۔(فيقول) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (فيقال)۔

اسے مسلم نے (المناقب) میں نقل کیا۔

- 6583حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُطَرِّفٍ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ مَنْ مَرَّ عَلَيَّ شَرِبَ وَمَنْ شَرِبَ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ

طرفه - 7050 (سابقہ احادیث کے ہم معنی)

- 6584 قَالَ أَبُو حَازِمٍ فَسَمِعَنِي النُّعْمَانُ بْنُ أَبِي عَيَّاشٍ فَقَالَ هَكَذَا سَمِعْتَ مِنْ سَهْلٍ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ أَشْهَدُ عَلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ لَسَمِعْتُهُ وَهُوَ يَزِيدُ فِيهَا فَأَقُولُ إِنَّهُمْ مِنِّي فَيُقَالُ إِنَّكَ لاَ تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ سُحْقًا سُحْقًا لِمَنْ غَيَّرَ بَعْدِي وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ سُحْقًا بُعْدًا يُقَالُ سَحِيقٌ بَعِيدٌ وَأَسْحَقَهُ أَبْعَدَهُ

طرفه - 7051 (اس میں مزید یہ کہ میں کہوں گا یہ تو مجھ سے ہی ہیں؟ تو کہا جائے گا آپ نہیں جانتے انہوں نے بعد میں کیا کیا بدعتیں کیں تو میں کہوں گا ان کیلئے دوری ہو)

- 6585وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبِ بْنِ سَعِيدٍ الْحَبَطِيُّ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَرِدُ عَلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِي فَيُحَلَّئُونَ عَنِ الْحَوْضِ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيَقُولُ إِنَّكَ لَا عِلْمَ لَكَ بِمَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى

طرفه - 6586 (سابقه)

- 6586حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَرِدُ عَلَى الْحَوْضِ رِجَالٌ مِنْ أَصْحَابِي فَيُحَلَّئُونَ عَنْهُ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيَقُولُ إِنَّكَ لَا عِلْمَ لَكَ بِمَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى وَقَالَ شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَيُجْلَوْنَ وَقَالَ عُقَيْلٌ فَيُحَلَّئُونَ وَقَالَ الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفه - 6585 (ایضا)

(فأقول سحقا سحقا) حاء کے سکون کے ساتھ سین پر پیش ہے اس کا معنی ہے: (بُعْداً بعداً) بتقدیر: (ألزَمَهُم الله ذلك) منصوب ہے۔ (و قال ابن عباس الخ) اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عنہ سے موصول کیا۔ (یقال سحیق الخ) یہ ابوعبیدہ کی کلام ہے آیت: (أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ) کی تفسیر میں یہ بھی کہا: (النخلة السحوق : الطويلة)۔ (سحقه و أسْحَقَه الخ) یہ صرف نسخہِ کشمیہنی میں ثابت ہے یہ بھی ابوعبیدہ کی کلام ہے کہتے ہیں کہا جاتا ہے: (بُعْدَ و سحق) جب بد دعا کرنا مقصود ہو اور (سَحقَتْهُ الريحُ أي طَرَدَتْه)(یعنی ہوا نے دور پھینک مارا) بقول اسماعیلی کہا جاتا ہے: (سحقه ، إذا اعتمَدَ عليه بِشيءٍ ففَتَّتُهُ) (یعنی کسی چیز کو پرزے پرزے کر دینا) ابن عباس کی اس حدیث کی شرح باب (کیف الحشر) میں گزری ہے۔

(و قال أحمد بن شبيب الخ) اسے ابوعوانہ نے ابوزرعہ رازی اور ابوالحسن میمونی سے موصول کیا دونوں نے احمد مذکور سے نقل کیا، یونس سے مراد ابن یزید ہیں ابوعوانہ نے اپنی روایت میں نسبت ذکر کی اسی طرح اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی کئی طرق کے ساتھ احمد سے۔ (فيجلون) أي يُصْرَفُون ، کشمیہنی کے ہاں (يُحَلَّئُوْنَ) ہے اکثر نے یہی نقل کیا اس کا معنی ہے (يطردون)(دور ہٹادئے جائیں گے) ابن تین نے ذکر کیا کہ بعض نے ہمزہ کے بغیر ذکر کیا، کہتے ہیں اصل میں مہموز ہے شائد انہوں نے ہمزہ کی تسہیل کر دی۔ (إنهم ارتدوا) یہ باب (كيف الحشر) میں مذکور تفسیر قبیصہ کے موافق ہے۔

(على أعقابهم) اسماعیلی کی روایت میں (أدبارهم) ہے۔ (و قال شعيب) یہ ابن ابوحمزہ ہیں اسے ذہلی نے زہریات میں موصول کیا یہ بھی سکونِ جیم کے ساتھ ہے بعض نے (يخلّون) کہا ، یہ تصحیف ہے۔ (و قال عقيل) یہ ابن خالد ہیں

انہوں نے بھی زہری سے اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا۔(و قال الزبیدی) یہ محمد بن ولید ہیں اس میں شیخ زہری محمد بن علی سے مراد ابو جعفر باقل ہیں ان کے شیخ عبید اللہ، ابن ابو رافع ہیں ابو رافع آنجناب کے آزاد کردہ غلام تھے، جیانی نے ذکر کیا کہ قابسی اور اصیلی کی مروزی سے نقلِ صحیح میں عبد اللہ بن ابی رافع ہے، یہ خطا ہے سند میں تین مدنی تابعین ہیں زہری اور باقر تو قرین (یعنی ہم عمر) ہیں عبید اللہ دونوں سے بڑے تھے، زبیدی کا یہ طریق دار قطنی نے الافراد میں عبد اللہ بن سالم عنہ سے موصول کیا، پھر مصنف نے حدیث کو ابن وہب عن یونس سے شبیب عن یونس کی روایت کے مثل نقل کیا لیکن ابو ہریرہ کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ کہا: (عن أصحاب النبی) حاصلِ اختلاف یہ ہے کہ ابن وہب اور شبیب بن سعید اپنی روایتوں میں (یونس عن ابن شهاب عن سعید بن مسیب) پر متفق ہیں پھر باہم مختلف ہوئے تو ابن سعید نے (عن أبی هريرة) ذکر کیا جبکہ ابن وہب نے (عن أصحاب النبی) ، یہ ضار نہیں کیونکہ ابن وہب کی روایت میں ابن سعید کی روایت کے مقتضا سے کچھ زائد ہے، جہاں تک عقیل اور شعیب کی روایتیں ہیں تو وہ کچھ الفاظ میں باہم متخالف ہیں، زبیدی نے سند میں سب کی مخالفت کی، یہ اس امر پر محمول ہے کہ زہری کے ہاں یہ دونوں سندوں کے ساتھ ہے کیونکہ وہ حافظ اور صاحبِ حدیث ہیں، زبیدی کی روایت دال ہے کہ شبیب بن سعید نے اس میں ابو ہریرہ کو محفوظ رکھا ہے، مسلم نے ان سب طرق سے اعراض کیا اور اسے محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنی لأَذُودُ عن حوضی رجالا كما تُزَادُ الغريبة عن الإبل) (جیسے اجنبی اونٹ ہٹا دئے جاتے ہیں) اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابو ہریرہ سے ایک اور حدیث کے اثناء نقل کیا، یہ مفہوم بخاری نے نقل نہیں کیا حالانکہ ذکرِ حوض میں کثرت سے روایات نقل کی ہیں، ذودِ مذکور میں حکمت یہ ہے کہ آپ چاہیں گے کہ ہر کوئی (یعنی دیگر امم میں سے) اپنے نبی کے حوض پر جائے کہ پہلے گزرا ہر نبی کا ایک حوض ہوگا اور انبیاء کرام کثرتِ اتباع کے ساتھ متباہی ہوں گے تو یہ آنجناب کے جملہ انصاف سے اور اپنے برادر انبیاء کی رعایت کا ایک مظہر ہوگا یہ نہیں کہ بخل علی ماء کی وجہ سے انہیں ہٹائیں کریں گے، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ ایسے لوگوں کا طرد مراد ہو جو حوض سے شرب کے مستحق نہ ہوں۔

- 6587 حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي هِلاَلٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا قَائِمٌ إِذَا زُمْرَةٌ حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ فَقَالَ هَلُمَّ فَقُلْتُ أَيْنَ قَالَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ .قُلْتُ وَمَا شَأْنُهُمْ قَالَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَكَ عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى ثُمَّ إِذَا زُمْرَةٌ حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ فَقَالَ هَلُمَّ قُلْتُ أَيْنَ قَالَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ قُلْتُ مَا شَأْنُهُمْ قَالَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَكَ عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى فَلاَ أُرَاهُ يَخْلُصُ مِنْهُمْ إِلاَّ مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ

(ایضاً)

سند کے سب رواۃ مدنی ہیں اسماعیلی، ابو نعیم اور تمام مستخرجینِ بخاری پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو اسے کئی طرق کے ساتھ بخاری عن ابراہیم بن المنذر عن محمد بن فلیح عن ابیہ ہی سے تخریج کیا۔(بینا أنا نائم) کشمیہنی کے ہاں (قائم) ہے، یہ اوجہ ہے اس سے مراد آپ کا حوض پر قیام ہے، اول کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ آپ نے دنیا میں خواب کے عالم میں وہ کچھ دیکھا جو روزِ قیامت آپ کیلئے واقع

ہوگا۔ (خرج رجل من بيني الخ) اس رجل سے مراد مقرر کردہ فرشتہ، ان کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (ارتدوا القهقرىٰ) أى رجعوا إلى الخلف (یعنی الٹے پاؤں واپس ہوئے) (رجع القهقرىٰ) کا معنی ہے اس اسم کے ساتھ مسمّیٰ رجوع والا رجع ، یہ مخصوص رجوع ہے، بعض نے (العَدْو الشديد) (یعنی تیز دوڑنا) کا معنی کیا۔ (يخلص منهم إلا الخ) یعنی ان لوگوں میں سے جو حوض کے قریب آئیں گے اور اس پر وارد ہونا چاہیں گے مگر روک دیے جائیں گے، ہَمَل بلا راعی اونٹوں کو کہتے ہیں، خطابی کے بقول ہمل ایسے اونٹ جو نہ چرائے جاتے اور نہ انہیں استعمال کیا جاتا، ضَوّال (یعنی گم شدہ) پر بھی اس کا اطلاق ہے مطلب یہ کہ ان میں سے قلیل ہی وارد ہو سکیں گے کیونکہ ہمل بنسبت دیگر کے قلیل ہی ہوتے ہیں (کیونکہ صرف اہلِ جنت ہی اس سے سیراب ہوں گے اور وہ قلیل ہی ہیں)۔

- 6588حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ خُبَيْبِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَمِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي

أطرافه 1196، 1888، - 7335

یہ اواخر الحج میں مشروحا گزری ، اس موضع کی روضہ کے ساتھ تسمیہ سے مراد یہ کہ یہ جگہ جنت منتقل کی جائے گی اور اس کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ بنے گی یا یہ مجاز ہے کہ اس جگہ کی جانے والی عبادت اپنے عابدوں کے روضہ جنت میں دخول کا سبب بنے گی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ اس موضع کا اختصاص تو نہیں اور حدیث کا مقصد دیگر اماکن ومواضع سے اس کے شرف کو اجاگر کرنا ہے، بعض نے کہا یہ محذوف الاداۃ تشبیہ ہے اصل میں (كروضة الخ) ہے کیونکہ اس میں بیٹھنے والے ملائکہ اور انس وجن کے مومنین کثرت سے ذکر اور سب انواعِ عبادات بجالاتے ہیں ، بقول خطابی اس حدیث کی غرض مدینہ رہائش اختیار کرنے کی ترغیب ہے اور یہ کہ جو اس کی مسجد (یعنی مسجد نبوی) میں ملازمِ ذکر وعبادت ہوگا اس کا نتیجہ روضہ جنت میں دخول اور حوضِ کوثر سے شرب کی صورت میں برآمد ہوگا۔

اسے مسلم نے آخر (الحج) میں نقل کیا۔

- 6589حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ سَمِعْتُ جُنْدَبًا قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ (اسی میں گزری)

عبد الملک سے مراد ابن عمیر کوفی ہیں، اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 6590حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ ثُمَّ انْصَرَفَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ إِنِّي فَرَطٌ لَكُمْ وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَنْظُرُ إِلَى حَوْضِي الْآنَ وَإِنِّي أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الْأَرْضِ أَوْ مَفَاتِيحَ الْأَرْضِ وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي وَلَكِنْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا

أطرافه 1344، 3596، 4042، 4085، - 6426

یزید سے ابن ابوحبیب اور ابوالخیر سے مراد مرثد بن عبداللہ یزنی ہیں عقبہ بن عامر، جہنی ہیں، اس کی شرح کتاب الجنائز میں گزری منافست پر کلام کتابِ ہذا کے اوائل میں حدیثِ ابوسعید کی شرح کے اثناء گزری۔ (و الله إني لأنظر الخ) محتمل ہے کہ اثنائے خطبہ آپ کیلئے مُنکشف کر دیا گیا ہو، یہی ظاہر ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ رؤیتِ قلب مراد ہو بقول ابن تین سابق الذکر تحذیر کے عقب میں اس کے ذکر کا نکتہ ایسے افعال سے تحذیر کا اشارہ ہے جو حوض سے دوری کا سبب بنے۔

- 6591حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا حَرَمِيُّ بْنُ عُمَارَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّهُ سَمِعَ حَارِثَةَ بْنَ وَهْبٍ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَذَكَرَ الْحَوْضَ فَقَالَ كَمَا بَيْنَ الْمَدِينَةِ وَ صَنْعَاءَ

(یعنی حوض کی لمبائی اتنی جیسے مدینہ اور صنعاء کی درمیانی مسافت)

- 6592 وَزَادَ ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ حَارِثَةَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ قَوْلَهُ حَوْضُهُ مَا بَيْنَ صَنْعَاءَ وَالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهُ الْمُسْتَوْرِدُ أَلَمْ تَسْمَعْهُ قَالَ الْأَوَانِي قَالَ لَا قَالَ الْمُسْتَوْرِدُ تُرَى فِيهِ الآنِيَةُ مِثْلَ الْكَوَاكِبِ

(یعنی اسکے برتن ستاروں کی مانند ہیں)

(معبد بن خالد) یہ جَدَلی ہیں جو ثقات کوفیوں میں سے ہیں، دو اور شخص بھی اسی نام و نسبت کے ہیں: ایک صحابی اور جہنی ہیں دوسرے ایک انصاری مجہول ہیں، حارثہ بن وہب خزاعی صحابی ہیں کوفہ سکونت پذیر ہوئے ان سے کئی احادیث مروی ہیں یہ عبیداللہ بن عمر بن خطاب کے ماں جائے بھائی تھے۔ (کما بین المدینة و صنعاء) ابن تین لکھتے ہیں یہاں صنعائے شام مراد ہے، بقول ابن حجر متبادر یعنی صنعائے یمن پر محمول کرنا بھی بعید نہیں اس توجیہہ کے مدنظر جو گزری، پانچویں حدیث میں یمن کی تقیید مذکور ہوئی ہے لہذا اس مطلق کو اسی پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے، پھر لکھا محتمل ہے کہ مدینہ اور صنعائے شام کے مابین وہی مسافت ہو جو اس کے اور یمن کے صنعاء کے درمیان ہے اسی طرح جو مدینہ اور ایلہ اور جو جرباء اور اذرح کے درمیان ہے اھ، یہ مردود احتمال ہے یہ متفاوت ہیں البتہ صنعائے شام اور صنعائے یمن کی مدینہ سے مسافت ایک جیسی ہے۔

(و زاد ابن عدی) یہ محمد بن ابراہیم ہیں ابوعدی ان کے دادا ہیں ان کا نام معلوم نہ ہو سکا ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ ان کے والد ابراہیم کی کنیت ہے یہ بصری ثقہ اور کثیر الحدیث ہیں مسلم اور اسماعیلی نے ان کے طریق سے اسے موصول کیا ہے۔(قال حوضه) اس میں اسی طرح ہے یہ التفات ہے روایتِ مسلم میں (حوضی) ہے۔(فقال له المستورد) یہ ابن شداد بن عمرو بن حسل قرشی فہری ہیں صحابی ابن صحابی ہیں فتحِ مصر میں حاضر تھے کوفہ ساکن ہوئے کہا جاتا ہے ۴۵ھ میں انتقال کیا بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ حدیث مرفوع ہے اگرچہ اس کی تصریح نہیں کی۔

- 6593حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ نَافِعِ بْنِ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ

أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي عَلَى الْحَوْضِ حَتَّى أَنْظُرَ مَنْ يَرِدُ عَلَيَّ مِنْكُمْ وَسَيُؤْخَذُ نَاسٌ دُونِي فَأَقُولُ يَا رَبِّ مِنِّي وَمِنْ أُمَّتِي فَيُقَالُ هَلْ شَعَرْتَ مَا عَمِلُوا بَعْدَكَ وَاللَّهِ مَا بَرِحُوا يَرْجِعُونَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ فَكَانَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ أَنْ نَرْجِعَ عَلَى أَعْقَابِنَا أَوْ نُفْتَنَ عَنْ دِينِنَا ﴿ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ ﴾ تَرْجِعُونَ عَلَى الْعَقِبِ

.طرفه - 7048 (یعنی حوض سے کچھ لوگ پیچھے دھکیل دیئے جائیں گے)

(عن أسماء الخ) مسلم نے ابن ابوملیکہ کی عبداللہ بن عمرو اور اسماء سے روایتوں کو اکٹھے نقل کیا تو اولا صفتِ حوض میں ابن عمرو کی حدیث ذکر کی پھر (لم یظمأ الخ) کے بعد کہا: (قال و قالت أسماء الخ)۔ (ناس دونی) یہ اوائل الباب کی ابن مسعود کی روایت میں آپ کے قول: (ثم لیختلجن دونی) کیلئے مبین ہے کہ مراد ان میں سے ایک گروہ ہے۔ (و من أمتی) اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو انہیں دیگر امم کے افراد قرار دیتے ہیں۔ (هل شعرت الخ) اس میں اشعار ہے کہ آپ کو ان کے اعیان کی معرفت نہیں ہوئی اگرچہ علامت سے یہ جان لیا تھا کہ امتِ محمدیہ کے ہیں۔ (یرجعون علی الخ) ارتداد مراد ہے جیسا کہ دوسری احادیث میں ہے۔ (قال ابن أبی ملیکة) اسی سند سے متصل ہے، مسلم نے ان الفاظ سے ذکر کیا: (قال فکان ابن أبی ملیکة یقول)۔ (أن نرجع الخ) اشارہ کیا کہ رجوع علی العقب مخالفتِ امر سے کنایہ ہے کہ جس کے سبب فتنہ ہوگا تو دونوں سے استعاذہ کیا۔ (علی أعقابکم تنکصون الخ) یہ ابوعبیدہ کی طرف سے آیت کی تفسیر ہے مزید کہا: (نکص: رجع علی عقبیه)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم اور اسماعیلی نے اس حدیث کو ابن عمرو کی حدیث جو باب کی پانچویں روایت ہے کے بعد تخریج کیا ہے گویا بخاری نے حدیثِ اسماء کو آخر الباب تک موخر کیا کیونکہ اس کے آخر میں اشارہ آخریت ہے جو اس کتاب کے اختتام پر دال ہے اور (جیسا کہ قبل ازیں بھی ذکر کیا) ان کی عادت کے استقراء سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر کتاب کو ایسی حدیث پر ختم کرتے ہیں جس کے کسی نہ کسی لفظ سے فراغت وانتہاء کا اشارہ ملتا ہو۔

علامہ انور (کما بین جرباء و أذرح) کے تحت لکھتے ہیں یہ دونوں شام کے ایک دوسرے کے ساتھ ملے شہر ہیں تو شارحین نے وضاحت کی ہے کہ (بین) کا ایک دیگر معطوف راوی سے ساقط ہوگیا ہے تو یہ دونوں مبدأ و منتہا کا بیان نہیں بلکہ صرف مبدا کا۔ (إلا مثل همل النعم) کے تحت کہتے ہیں مراد یہ کہ وہ ریوڑ جس کا کوئی راعی نہ ہو کم ہی سیدھی راہ کے مہتدی ہوتے ہیں بلکہ اکثر راستہ بھول کر مرکھپ جاتے ہیں۔

خاتمہ

کتاب الرقاق (193) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (33) معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (134ا) ہے، ماسوائے (17) کے باقی سب متفق علیہ ہیں اس میں (17) آثارِ صحابہ ودیگر بھی ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

82 - كِتَابُ الْقَدَرِ

1 - باب فِي الْقَدَرِ (تقدیر بارے)

ابوذر نے مستملی سے (بجائے کتاب کے) باب (فی القدر) نقل کیا اکثر کے ہاں یہی ہے، قدر قاف اور دال کی زبر کے ساتھ ہے قرآن میں ہے: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)[القمر: ٤٩] راغب لکھتے ہیں قدر اپنی وضع کے ساتھ قدرت پر اور کائن بالعلم مقدور پر دال ہے اور عقلا ارادہ اور نقلا قول کو متضمن ہے، اس کا حاصل کسی شئ کا وجود کسی وقت میں اور کسی حال میں علم، ارادہ اور قول کے موافق۔ (قدر الله الشیء أی قضاه) تخفیف بھی جائز ہے بقول ابن قطاع (قدر الله الشیء) أی جعله بقدر (یعنی ہر شئ کو ایک مقدار میں بنایا) (الرزق) صنعه (یعنی اسے کیا) اور (علی الشیء) ملَکَهُ (اس کا مالک بنا) کتاب الدعوات کے باب (التعوذ من جهد البلاء) میں ابن بطال کی قضاء اور قدر کے تفرقہ بارے بحث گزری،

کرمانی کہتے ہیں قدر سے مراد اللہ کا حکم ہے، علماء نے لکھا کہ قضاء ازل میں حکمِ کلی لیکن اجمالی ہے جبکہ قدر اس حکم کی جزئیات اور تفاصیل کا نام ہے، ابومظفر سمعانی کہتے ہیں اس باب کی معرفت کی سبیل کتاب وسنت سے توقیفی نصوص ہیں محض قیاس وعقل پر اس ضمن میں بناء نہیں رکھنا چاہئے تو جس نے توقیف سے عدول کیا وہ راہ کھوٹی کر بیٹھا اور حیرت کے سمندروں میں تائہ ہوا، چشمہِ شفاء تک نہ پہنچا اور نہ جس پر دل کا اطمینان ہو اس لئے کہ تقدیر اللہ کے اسرار میں سے ایک سرّ ہے جسے اس علیم وخبیر نے اپنے ساتھ مختص کیا ہے اور اس پر اپنی معلوم حکمت کے تحت مخلوق سے پردے اور حجاب تان رکھے ہیں تو اسے نہ کوئی نبی مرسل اور نہ فرشتہِ مقرب جان پایا، بعض نے کہا تقدیر کا راز جنت میں جا کر ہی منکشف ہوگا اھ، طبرانی نے بسند حسن ابن مسعود سے مرفوعا روایت نقل کی: (إذا ذُکِرَ القدر فَأَمْسِکُوا) (یعنی تقدیر کا مسئلہ چھڑے تو رک جاؤ) مسلم نے طاوس کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کئی صحابہ کرام کو کہتے سنا: (كُلُّ شیءٍ بِقَدَرٍ) (ہر چیز قدر کے ساتھ ہے) اور عبداللہ بن عمر کو سنا کہتے تھے نبی اکرم نے فرمایا: (کل شیء بقدر حتی العجز و الکیس) (یعنی حتی کہ عجز اور دانائی بھی) بقول ابن حجر کیس فتح کاف کے ساتھ عجز کا عکس ہے یعنی (حذق فی الأمور) (یعنی مہارت اور لیاقت) یہ دنیا و آخرت کے امور کو متناول ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ عالمِ وجود میں کوئی شئ واقع وظاہر نہیں ہوتی مگر وہ پہلے ہی سے اللہ کے علم ومشیت (کے دائرہ) میں ہے حدیث میں انہی دو کو غایت یہ اشارہ دینے کیلئے ذکر کیا کہ ہمارے افعال جو اگرچہ ہمیں معلوم ہیں اور ہمارے ارادہ کے تابع ہیں مگر ہم سے ان کا وقوع اللہ کی مرضی ومشیت کے بغیر نہیں ہوتا، یہ بات جو طاوس نے مرفوعا اور موقوفا بیان کی اس آیت کے موافق ہے: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) تو یہ اس امر میں نص ہے کہ اللہ ہی ہر شئ کا خالق اور مقدِّر ہے یہ اللہ کے فرمان: (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)[الزمر: ٦٢] سے انص ہے اور قولہ: (وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ)[الصافات: ٩٦] سلف وخلف کی زبانوں پر مشہور ہے کہ یہ آیت قدریہ کے بارہ میں نازل ہوئی مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ مشرکین قریش نبی اکرم سے قدر کے مسئلہ میں بحث کرنے آئے تو اس کا نزول ہوا، کتاب الایمان میں حضرت جبریل

کے سوال کے ضمن میں اس بارے کچھ بحث گزری اور یہ کہ ایمان بالقدر ایمان کے ارکان میں سے ہے وہاں قدریہ کے اقوال کا ذکر کیا تھا جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، تمام سلف کا اس ضمن میں مذہب یہ ہے کہ سب امور اللہ کی تقدیر کے تابع ہیں جیسے اس نے ارشاد کیا: (وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهٗ وَ مَا نُنَزِّلُهٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُوْمٍ)[الحجر: ۲۱]۔

علامہ انور لکھتے ہیں جانو کہ تقدیر مجموعِ ارادہ اور قدرت سے حاصل ہے، متکلمین کے نزدیک ارادہ بعض مقدورات کی بعض اوقات کے ساتھ تخصیص سے عبارت ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو (کسی بھی) شئ کے دونوں جوانب: وجود اور ترک، کے ساتھ متعلق ہے! فلاسفہ نے اس کا انکار کیا، صدر نے الاسفار اور ابن رشد نے جو تہافت میں ذکر کیا کہ فلاسفہ بھی صفتِ ارادہ کے قائل ہیں تو یہ بلا شبہ تمویہ (یعنی حقائق کا مسخ) اور بلا شک خداع ہے کیونکہ مذکور ہے کہ ان کے نزدیک ارادہ جانبِ وجود کے ساتھ مختص ہے، میں کہتا ہوں کیا ان کے ہاں جانبِ ترک میں بھی ارادہ ہے یا نہیں؟ اگر اقرار کریں تو بعینہ یہی متکلمین کا مذہب ہے ہاں شاہد وجود انہیں جھٹلاتا ہے تو وہ اس کے قائل نہیں، اور اگر ثانی بات کہیں تو ہمیں انہیں رسوا کرنے سے یہی کافی ہے کہ جانبِ ترک اگر دائرۂ قدرت کے تحت نہیں تو یہ عینِ جبر ہے کہ قدر اگر چاہے تو کرے نہ چاہے تو نہ کرے، جہاں تک امکان بالذات مع الامتناع بالغیر کا معاملہ تو یہ ابن سینا کی اختراع ہے، ان کے قدماء کے ہاں یہ تقسیمِ ثنائی تھی: ممکن یا ممتنع، تو ممکن وہ جو ایک مرتبہ موجود اور اگلی مرتبہ منعدم ہو، جو عدم سے بقعہِ موجود کی طرف نہیں نکلتا وہ ان کے نزدیک ممکن نہیں کہلاتا تو ان کے ہاں مبحوث عنہ خارجی مراتب ہیں، امکان بالذات مع الامتناع بالغیر عقلی مرتبہ ہے کہ ممکن ہے جب غیر کے مدِنظر ممتنع بن جائے تو ممتنع اور ذات باہم متساوق (یعنی متنافس) ہوں وجود کی طرف اپنے عدم خروج میں، اگر چہ عقلی نظر میں وہ اس سے مفارق ہے پھر اس غیر کو اگر تم ذات الشئ میں اعتبار کرو تو یہ بھی امتناعِ ذاتی کی طرف عائد ہے ہاں اگر خارج شمار کرو تو ایک تیسری قسم نمودار ہوئی، بالجملہ یہ قسم ابن سینا کی مخترعات میں سے ہے پھر اہل سنت کے ہاں انسان مختار ہے اگر چہ وصفِ اختیار میں وہ مجبور ہے تو وہ اس میں مودع ہے جیسے لوٹے یا برتن میں پانی، تو ایک اعتبار سے وہ مجبور بھی ہے اسی کا نام جبر مع الاختیار ہے، باقی رہا مستقل اختیار اس طور کہ قادر کی طرف وہ مستند نہ ہو تو یہ اس کے حق میں محال ہے کہ اس کے وجودِ نفس کی نہ کوئی حقیقت ہے اور نہ تقوم مگر حیثیتِ استناد کے اعتبار کے بعد تو اسکی صفات کیلئے کیونکر؟ میری اس موضوع پر ایک طویل نظم ہے جس کے کچھ اشعار قبل ازیں ذکر کیے۔

- 6594حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَنْبَأَنِي سُلَيْمَانُ الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ زَيْدَ بْنَ وَهْبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعٍ بِرِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ فَوَاللَّهِ إِنَّ أَحَدَكُمْ أَوِ الرَّجُلَ يَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ بَاعٍ أَوْ ذِرَاعٍ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ ذِرَاعٍ أَوْ ذِرَاعَيْنِ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ

فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا قَالَ آدَمُ إِلَّا ذِرَاعٌ

أطرافه 3208، 3332، - 7454

شیخ بخاری طیالسی ہیں۔(أنبأني سليمان الخ) التوحید میں آدم عن شعبہ کی روایت میں (حدثنا الأعمش) ہے اس سے ماخوذ ہوا کہ شعبہ کے ہاں تحدیث و انباء ہم معنی ہیں اور بعض کا یہ کہنا غلط ثابت ہوا کہ شعبہ (إنباء) کا لفظ اجازۃ میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ تحدیث کی تصریح کی ہے اور ان سے منقول ثابت ہے کہ وہ اجازت کا اعتبار نہیں کرتے تھے اور نہ اس کے ذریعہ روایتِ احادیث کرتے تھے، عبداللہ راویٔ حدیث ابن مسعود ہیں، آدم کے ہاں صراحت سے ہے۔(و هو الصادق الخ) بقول طیبی محتمل ہے کہ یہ جملہ حالیہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اعتراضیہ ہو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ سب احوال کو عام ہے اور یہ آپ کی داب و عادت سے ہے، صادق کا معنی ہے سچی بات کی خبر دینے والا، فعل پر بھی اس کا اطلاق ہے کہا جاتا ہے: (صَدَقَ القتالَ) یا (هو صادِقٌ فيه) (یعنی جی جان سے لڑا) مصدوق کا معنی ہے جس کیلئے قول میں صدق کی راہ اختیار کی جائے، کہا جاتا ہے: (صدَقْتُهُ الحديثَ) جب اسے قطعی خبر دے یا مطلب ہے: (صَدَقَهُ اللهُ تعالىٰ وعدَهُ) (یعنی اللہ نے اس سے اپنا وعدہ پورا کیا) کرمانی کہتے ہیں جب مضمونِ حدیث ایسا امر تھا جو اطباء کی رائے کے مخالف ہے تو اس کے ساتھ ان کی دعاوی کے بطلان کا اشارہ دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ تلذُّذاً ،تبرُّکا اور افتخاراً یہ کہا ہو، اس کی تائید حدیثِ انس میں بعینہ اس کا وقوع کرتا ہے اس میں تو کسی شئ کے بطلان کا اشارہ نہیں یہ جسے ابوداؤد نے مغیرہ بن شعبہ سے نقل کیا کہتے ہیں: (سمعت الصادق المصدوق يقول لا تُنْزَعُ الرحمةُ إلا مِنْ شَقِيٍّ) (یعنی رحم اور مہربانی کرنے کی صفت سے بد بخت ہی محروم رہتا ہے) علامات النبوۃ میں حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں یہ الفاظ گزرے: (سمعت الصادق المصدوق يقول هلاكُ أُمَّتِي علىٰ يدَيْ أغيلمة من قريش) یہ حدیث اعمش کی یہاں مذکور سند سے ہی مشہور ہے، علی بن مدینی کتاب العلل میں لکھتے ہیں ہمارا خیال تھا کہ اعمش اس کے ساتھ متفرد ہیں حتی کہ ہمیں یہ سلمہ بن کہیل عن زید بن وہب کے طریق سے مل گئی بقول ابن حجر اسے احمد اور نسائی نے تخریج کیا اسے حبیب بن حسان نے بھی زید سے روایت کیا ہے یہ الحلیہ میں مخرج ہوئی، زید بھی ابن مسعود سے اس کے ساتھ منفرد نہیں بلکہ احمد کے ہاں اسے ان سے ابوعبیدہ بن عبداللہ بن مسعود نے بھی نقل کیا اور ابو یعلی کے ہاں علقمہ نے، فوائدِ تمام میں ابو وائل نے اور مخارق بن سلیم اور ابوعبدالرحمٰن سلمی نے بھی، دونوں کی روایتیں فریابی کی کتاب القدر میں ہیں اسے طارق اور ابواحوص جشمی کلاہما عن عبداللہ کی روایت سے بھی مختصراً نقل کیا اسی طرح مسلم کے ہاں ابوطفیل، فوائدِ عیسوی میں ناجیہ بن کعب اور خطابی کے ہاں خیثمہ بن عبدالرحمٰن اور ابن ابو حاتم نے، ان میں سے بعض نے ابن مسعود سے اس کا رفع نقل نہیں کیا، نبی اکرم سے بھی ابن مسعود کے علاوہ بھی صحابہ کی ایک جماعت نے اسے مطولا روایت کیا ہے ان میں حضرت انس، ان کی روایت اس کے بعد ہے، مسلم کے ہاں حذیفہ بن اسید، ابن وہب کی القدر میں اور دار قطنی کے افراد میں عبداللہ بن عمر، یہ مسند بزار میں بھی ایک دیگر ضعیف طریق سے مروی ہے، اسے فریابی نے قوی سند سے تخریج کیا، اس کے رواۃ میں سہل بن سعد بھی ہیں ان کی روایت آگے آرہی ہے مسلم کے ہاں ابو ہریرہ، احمد کے ہاں صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ، فریابی کے ہاں ابو ذر، ابونعیم کی الطب میں اور طبرانی کے ہاں مالک بن حویرث، ابن مردویہ کی تفسیر میں رباح لخمی، فوائد المخلص میں ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس، الکبیر میں

حسن سند کے ساتھ ابن عمرو، بزار کے ہاں جید سند کے ساتھ عرس بن عمیرہ ،طبرانی کے ہاں اکثم بن ابوالجون ، اسے ابن مندہ نے بھی حسن سند سے نقل کیا، فریابی کے ہاں حضرت جابر بھی اس کے رواۃ میں سے ہیں ترمذی نے الترجمہ میں صرف حضرات انس وابو ہریرہ کی طرف اشارہ کیا، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اعمش سے ان کے بیس سے زائد تلامذہ کے حوالے سے تخریج کیا ان میں ان کے اقران میں سے سلیمان تیمی، جریر بن حازم اور خالد حذاء ہیں اور شعبہ کے طبقہ سے ثوری، زائدہ، عمار بن زریق اور ابوخیثمہ ہیں ابوعوانہ کیلئے شریک عن اعمش کی روایت واقع نہیں ہوئی اسے نسائی نے التفسیر میں نقل کیا ہے اور ورقاء بن عمر، یزید بن عطاء اور داؤد بن عیسی کی روایات بھی انہیں تمام نے تخریج کیا، میں نے ایک رسالہ میں اعمش سے چالیس کے قریب طرق سے اسے نقل کیا ہے اب پتہ نہیں وہ رسالہ کہاں غائب ہوگیا، اگر امعانِ تتبع کروں تو اور طرق بھی مل سکتے ہیں۔

(أن أحد كم) ابوالبقاء اعراب المسند میں لکھتے ہیں یہاں (ان) میں سوائے ہمزہِ مفتوح کے کچھ جائز نہیں کیونکہ یہ حدثنا کا مفعول ہے اگر زیر سے پڑھا جائے تو آپ کے قول (حدثنا) سے منقطع ہو جائے گا، نووی نے شرح مسلم میں جزم کیا ہے کہ یہ زیر کے ساتھ ہے بطور حکایت انہوں نے فتحہ کو بھی جائز قرار دیا ابو بقاء کی حجت یہ ہے کہ کسر خلاف ظاہر پر ہے اور اس سے عدول جائز نہیں الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو اگر یہ جائز ہوتا بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ نقل ثابت ہو تو اس آیت کے مثل جائز ہوتا: (أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ)[المؤمنون: ۳۵] اور قراء متفق ہیں کہ یہ زبر کے ساتھ ہے، خوبی نے ان کا تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ روایت زبر اور زیر دونوں کے ساتھ ہے لہذا رد کا کوئی معنی نہیں بقول ابن حجر ابن جوزی نے جزم کیا ہے کہ یہ روایۃ فقط زیر کے ساتھ ہے، خوبی کے بقول اگر روایت اس کے ساتھ وارد نہ ہوئی ہوتی تو روایت بالمعنی کے طریق سے جواز اُ یہ ممتنع نہ ہوتا، آیت کا یہ جواب دیا کہ وعد مضمونِ جملہ ہے اور یہ اس کے لفظ کے خصوص کے ساتھ نہیں تبھی زبر پر اتفاق کیا لیکن یہاں تحدیث جائز ہے کہ اس کے لفظ کے ساتھ ہو یا بالمعنی ہو۔

(يجمع في بطنه) ابو ذر کے ہاں ان کے مشائخ سے یہی ہے ان کی کشمیہنی سے نقلِ صحیح میں ہے: (إن خلقَ أحدِكُمْ يُجْمَعُ في بطن أمِّهِ) یہی الفاظ التوحید کی روایتِ آدم اور اکثر کے ہاں اعمش سے ہیں ابواحوص کی ان سے روایت میں ہے: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه) یہی ابو معاویہ، وکیع اور ابن نمیر کے ہاں ہے ابن ماجہ کی ابن فضیل اور محمد بن عبید سے روایتوں میں: (إنه يُجْمَعُ خلقُ أحدِكُمْ في بطن أمِّهِ) ہے، شریک کی روایت آدم کی مثل ہے مگر (أحدكم) کی بجائے (ابن آدم) کہا، اس جمع سے مراد (ضَمُّ بعضِهِ إلى بعضٍ بعد الانتشار) ہے (یعنی تفرق کے بعد ایک دوسرے سے ملا دیا جانا) آپ کے قول: (خلق) میں جثہ سے تعبیر بالمصدر ہے اس امر پر محمول ہے کہ یہ مفعول کے معنی میں ہے جیسے ان کا یہ قول: (هذا درهم ضَرْبُ الأميرِ أي مضروبه) یا حذف مضاف پر ہے ای (ما يقوم به خلق أحدكم) یا مبالغۃً اطلاق ہوا جیسے قولہ: (و إنما هي إقبال و إدبارٌ) اسے ہی اقبال وادبار کہہ دیا اس سے اس کے کثرتِ وقوع کے مدنظر، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں مراد یہ کہ رحم میں منی شہوانی دافع (یعنی دھکیلنے والی) قوت کے ذریعہ مبثوثا متفرقا (یعنی بکھری ہوئی) واقع ہوتی ہے تو اللہ تعالی رحم کے محلِ ولادت میں اسے جمع فرما دیتا ہے۔

(أربعين يوم) آدم کی روایت میں : (أربعين ليلة) بھی مزاد ہے، شعبہ سے اکثر رواۃ نے بھی یہی ذکر کیا شک کے

ساتھ یحی قطان، وکیع، جریر اور عیسی بن یونس کے ہاں بغیر شک کے (أربعين يوما) ہے، سلمہ بن کہیل کی روایت میں (أربعين ليلة) بلا شک ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ مراد یوم رات سمیت اور راتیں اپنے ایام سمیت ، ابوعوانہ کی وہب بن جریر عن شعبہ سے روایت آدم کی روایت کے مثل ہے لیکن (أحد كم) اور (أربعين) کے درمیان (نطفة) کا اضافہ کیا اس سے مبین ہوا کہ جو جمع کیا جاتا ہے وہ نطفہ ہے اور اس سے مراد منی ! اس کا اصل (الماء الصافى القليل) ہے (یعنی قلیل صاف پانی) اس میں اصل یہ ہے کہ آدمی کا پانی جب جماع کے ذریعہ عورت کے پانی سے ملتا ہے اور اللہ کی مشیت وارادہ میں اس سے جنین کی تخلیق ہوتی ہے تو وہ اس کے اسباب مہیا کر دیتا ہے کیونکہ عورت کے رحم میں دو قوتیں ہیں آدمی کی منی کے ورود کے وقت قوتِ انبساط حتی کہ عورت کے جسد میں اس کا انتشار ہوتا ہے اور قوتِ انقباض اس طور کہ عورت کے فرج سے خارج نہیں ہوتی حالانکہ وہ منکوس (یعنی اوندھا) ہے اور منی اپنی طبع کے لحاظ سے ثقیل ہے، آدمی کی منی میں قوتِ فعل اور عورت کی منی میں قوتِ انفعال ہے تو امتزاج کے وقت آدمی کی منی گاڑھے دودھ کی طرح ہو جاتی ہے،

بعض نے کہا دونوں کی منی میں قوتِ فعل وانفعال ہے لیکن اول آدمی کی منی میں اکثر اور عورت میں بالعکس ہے، کثیر اہلِ تشریح کا زعم ہے کہ آدمی کی منی کا اولاد کے ضمن میں کوئی اثر نہیں مگر اس کے عقد (یعنی اسے روکے رکھنے) میں، یہ دراصل حیض کے خون سے متکون ہوتا ہے مگر احادیثِ باب اس کا ابطال کرتی ہیں اور جو اولا ذکر کیا وہ موافقتِ حدیث سے اقرب ہے، نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں جائز ہے کہ جمع سے مراد رحم میں مكث النطفة (یعنی نطفہ کا ٹھہرنا) ہو یعنی اس میں وہ چالیس دن ٹھہرتا اور متخمر ہوتا ہے (یعنی جم جاتا ہے) حتی کہ تشکیل کیلئے تیار ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد رو بہ تخلیق ہوتا ہے، یہ بھی کہا گیا کہ ابن مسعود نے اسکی تفسیر میں کہا کہ نطفہ جب رحم میں واقع ہوتا ہے اور اللہ کا ارادہ ہو کہ اس سے بشر کی تخلیق کرے تو عورت کے جسم میں ہر ظفر وشعر (یعنی ناخن اور بال) کے نیچے وہ گزرتا ہے پھر چالیس دن اس کا ٹھہرنا ہے پھر خون بن کر رحم میں اترتا ہے تو یہ اس کا جمع ہے بقول ابن حجر خطابی نے یہ تفسیر ذکر کی اسے ابن ابو حاتم نے التفسیر میں اعمش عن خیثمہ بن عبدالرحمن کے طریق سے ابن مسعود سے اسے نقل کیا، قولہ (فذلك جمعها) خطابی کی کلام ہے یا بعض رواۃِ حدیث کی تفسیر، میرے خیال میں یہ اعمش ہیں ابن اثیر نے گمان کیا کہ یہ ابن مسعود کی کلام کا تتمہ ہے تو اسے اس میں مدرج کیا حالانکہ خیثمہ کی ابن مسعود سے روایت میں ذکرِ جمع موجود نہیں حتی کہ اس کی تفسیر کرتے، طیبی نے اس تفسیر کو راجح قرار دیا اور لکھا صحابی اپنی مسموع بات کی تفسیر کے ضمن میں زیادہ عالم اور اس کی تاویل کرنے کا زیادہ حقدار اور متحدث بہ کے قبول کا اولی اور اس ضمن میں دوسروں سے زیادہ محتاط ہوتا ہے تو بعد والوں کو نہیں چاہئے کہ اس کی کلام کا تعقب کرتے پھریں، بقول ابن حجر مالک بن حویرث کی مرفوع حدیث میں کچھ وہ الفاظ ہیں جن کا ظاہر اس مذکورہ تفسیر کے مخالف ہے اس میں ہے: (فإذا كان يوم السابع جَمَعَهُ الله ثم أحضَرَهُ كُلَّ عِرقٍ له دونَ آدم في أيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَهُ) (یعنی ساتویں دن اللہ اسے جمع کرتا ہے پھر اسے جس صورت میں چاہے ڈھال دیتا ہے) ایک طریق میں ہے پھر یہ آیت تلاوت کی: (فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ)، رباح لخمی کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے لیکن اس میں یوم السابع کا ذکر موجود نہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں زیادت ہے جو اس امر پر دال ہے کہ شباہت کا حصول وقوع ساتویں دن ہوتا ہے اور یہی دن جمعِ منی کی ابتدا ہے دوسری روایات کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے جمع کی ابتدا چالیسواں روز ہے

عبد اللہ بن ربیعہ کی ابن مسعود سے روایت میں واقع ہوا ہے کہ وہ نطفہ جس سے کسی بشر کی تخلیق مُقتضی ہو جب رحم میں واقع ہوتا ہے تو جسم میں وہ چالیس روز (اسی ہیئت میں) رہتا ہے پھر خون کی شکل میں اترتا ہے تو عَلَقَہ بن جاتا ہے، حدیثِ جابر میں ہے کہ نطفہ جب چالیس روز رحم میں مستقر ہو اللہ اس کی خلق کی اذن عطا کرتا ہے، اس کا نحو ابن عمرو کی حدیث میں بھی ہے عکرمہ بن خالد عن ابو الطفیل کے طریق سے حذیفہ بن اسید کی روایت میں ہے کہ نطفہ پہ رحم میں جب چالیس دن گزرتے ہیں تو پھر فرشتہ اس پر متنور ہوتا ہے، یہی یوسف مکی عن ابوطفیل کی فریابی کے ہاں روایت میں ہے ان کی اور مسلم کی عمرو بن حارث عن ابوزبیر عن ابوطفیل سے روایت میں ہے: (إذا مَرَّ بالنطفة ثلاث و أربعون) (یعنی جب نطفہ کو چالیس دن گزرتے ہیں) ایک نسخہ میں بیالیس راتوں کا ذکر ہے ابوعوانہ کی ابن جریج عن ابوزبیر سے روایت میں بھی یہی ہے یہ مسلم کے ہاں بھی مخرج ہے البتہ اس کا سیاق نقل نہیں کیا اور کہا: (مثل عمرو بن الحارث) ربیعہ بن کلثوم کی ابوطفیل سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے جب اللہ کا ارادہ ہو کہ کسی کی تخلیق کرے تو کچھ اوپر چالیس راتوں کے بعد اس کی اذن مرحمت کرتا ہے، عمرو بن دینار عن ابوالطفیل کی روایت میں ہے نطفہ کے رحم میں چوالیس یا پینتالیس ایام گزرنے کے بعد فرشتہ نطفہ پر داخل ہوتا ہے، یہی ابن عیینہ عن عمرو کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے اسے فریابی نے محمد بن مسلم طائفی عن عمرو سے روایت کرتے ہوئے (خمسة و أربعين ليلة) ذکر کیا تو حاصلِ اختلاف یہ ہے کہ ابن مسعود کی حدیث ذکرِ اربعین میں (باہم) مختلف نہیں یہی اکثر و غالب احادیث میں ہے جیسے حدیثِ انس جو باب کی دوسری ہے اس میں تحدید نہیں جبکہ حذیفہ بن اسید کی حدیث میں رواۃ کے الفاظ باہم مختلف ہوئے ہیں، بعض نے جزم کے ساتھ چالیس بیان کئے جیسے ابن مسعود کی روایت بعض نے دو، تین، پانچ یا (بضع) کے لفظ کا اضافہ کیا تو ان میں سے بعض جازم اور بعض متردد ہیں قاضی عیاض نے ان کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ ابن مسعود کی روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اس کا وقوع پہلے چالیس کے اختتام اور اگلے چالیس کے آغاز کے وقت ہوتا ہے بلکہ اربعین کا مطلقا ذکر کیا تو محتمل یہ مراد ہونا ہے کہ اس کا وقوع دوسرے چالیس ایام کے اوائل میں ہوتا ہو یہ تطبیق بھی محتمل ہے کہ زائد عدد اجنہ (جنین کی جمع) کے اختلاف کے لحاظ سے ہو، یہ جید تھی اگر مخارجِ حدیث مختلف ہوتے لیکن یہ متحد ہیں اور سب ابوطفیل عن حذیفہ بن اسید کی طرف راجع ہیں تو دلالت ملی کہ اربعین سے قدر زائد کا ضبط نہیں رکھا اور اس بارے خطب سہل ہے، یہ سب اس زیادت کا دافع نہیں جو ساتویں دن اِحضارِ شباہت کی بابت مالک بن حویرث کی حدیث میں مذکور ہے اور یہ کہ اس دن انتشار کے بعد جمع کی ابتدا ہے، ابن مندہ کا قول ہے کہ یہ ترمذی اور نسائی کی شرط پر متصل حدیث ہے اور الفاظ کے اختلاف کہ بطن میں ہے یا رحم میں، سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ حقیقۃً رحم میں ہے جو کہ بطن میں ہے آیت: (فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ)[الزمر: ٦] کی تفسیر میں کہا ہے کہ مراد ظلمتِ مشیمت (جھلی جس میں پیدائش کے وقت لپٹا ہوتا ہے)، ظلمتِ رحم اور ظلمتِ بطن ہے تو مشیمت رحم میں اور وہ پیٹ میں ہے۔

(ثم علقة مثل ذلك) روایتِ آدم میں ہے: (ثم تكون علقة مثل ذلك) مسلم کی روایت میں ہے: (ثم تكون في ذلك علقة مثل ذلك) تکون یہاں بمعنی (تصیر) ہے اس کا مفہوم ہے کہ وہ اس صفت کے ساتھ چالیس روز کی مدت تک ہوتا ہے پھر اگلی ہیئت وصفت میں منقلب ہو جاتا ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ آہستہ آہستہ تغیر پذیر ہوتا ہو تو پہلے چالیس ایام کے دوران خون نطفہ میں اس کے انعقاد و امتداد کے بعد شامل ہونا شروع ہو جاتا ہو (یعنی یہ نہیں کہ چالیس دن کے بعد بیک بارگی وہ

خون بن جاتا ہے) بلکہ تغیر کا عمل بالتدریج رو بہ عمل ہوتا ہے اوراس کے اجزاء میں بالتدریج اس کا جریان ہوتا ہوحتی کہ اثنائے اربعین متکامل علقہ بن جاتا ہو پھراسی طریقہ سے اس میں گوشت کی شمولیت ہوتی ہے حتی کہ آخر مشتد ہوکر وہ مُضغہ بن جاتا ہے اس سے قبل اسے علقہ نہ کہا جائے گا جب تک وہ نطفہ ہے اسی طرح علقہ اور مضغہ کے عرصہ میں بھی، احمد نے جوابو عبیدہ کے طریق سے حضرت عبد اللہ سے مرفوعا نقل کیا کہ نطفہ رحم میں چالیس دن اسی حالت میں رہتا ہے متغیر نہیں ہوتا تو اس کی سند میں ضعف وانقطاع ہے اگر یہ ثابت ہے تو یہ مکمل طور پہ تغیر کی نفی پر محمول ہے یعنی وصفِ علقہ تک منتقل نہیں ہوتا مگر چالیس ایام تمام پذیر ہونے کے بعد، اس امر کی نفی نہیں کہ منی پہلے چالیس ایام میں خون میں مستحیل ہوتی ہوحتی کہ آخر کار علقہ بن جائے اھ، فاضل علی بن مہذب حموی الطبیب نے اطباء کا اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ رحم میں جنین کی خلقت تقریبا چالیس ایام میں ہو جاتی ہے اس مدت میں مذکر کے مونث سے اعضاء کا تمیز ہو جاتا ہے اس کے حرارتِ مزاج وقویٰ کے مدنظراور منی کے قوام کی طرف لوٹائی جاتی ہے جس سے اعضاء متکون ہوتے ہیں اوران کا نضج ہوتا ہے تب شکل وصورت کے خدوخال نمودار ہونے کے قریب ہوتے ہیں پھراس کے مثل علقہ ہو جاتا ہے جو جامد خون ہے، کہتے ہیں جنین کی حرکت اس مدت سے دوگنی مدت میں ہوتی ہے جس میں اس کی تخلیق ہوتی ہے پھر وہ اس کے مثل مضغہ بن جاتا ہے یعنی لوتھڑا، یہ تیسرے چالیس ایام میں ہے اب اس کا تحرک ہوتا ہے، کہتے ہیں علماء متفق ہیں کہ روح کا نفخ چار ماہ بعد ہی ہوتا ہے

الشیخ شمس الدین ابن القیم نے ذکر کیا کہ رحم کا اندرونی حصہ اسفنج کی طرح کھردرا ہے اوراس میں منی قبول کرنے کی صلاحیت رکھی گئی ہے جیسے پیاسی زمین پانی کوقبول (وجذب) کرتی ہے تو اسے بالطبع اس کا طالب ومشتاق بنایا ہے تبھی یہ اس کا امساک کرتا اور اس پر مشتمل ہو جاتا ہے اوراسے باہر نہیں دھکیلتا بلکہ اس پر منضم ہوتا ہے تا کہ ہوا اسے خراب نہ کرے تو اللہ تعالی فرشتۂ رحم کو چالیس ایام تک اس کے عقد وطبخ کا حکم دیتا ہے اس مدت میں اس کی خلقت کا جمع کیا جاتا ہے، کہتے ہیں منی جب رحم میں ٹھہر جاتی ہے اور وہ اس سے باہر نہیں نکلتا تو وہ چھ ایام پورے ہونے پر ایک ٹھوس شکل اختیار کر جاتی ہے تب اس میں تین نقطے نمودار ہوتے ہیں دل، دماغ اور جگر کے مواضع میں پھران نقطوں کے مابین تین مزید دن گزرنے پر پانچ لکیریں برآمد ہوتی ہیں پھر مزید پندرہ دن گزرنے پر اس میں دمویت کا نفوذ ہوتا ہے تو تینوں (مذکورہ) اعضاء کے خدوخال متمیز ہونے شروع ہو جاتے ہیں اس کے بعد جب بارہ دن اور گزرتے ہیں تو حرام مغز کی رطوبت پھیل جاتی ہے پھر سر کندھوں، اطراف پسلیوں اور پیٹ جنین سے الگ ہوتا ہے نو ایام میں پھر یہ تمیُز تمام پذیر ہو جاتا ہے اس طور کہ چار ایام میں ظاہر للحس ہو تو یوں چالیس ایام مکمل ہوتے ہیں،

یہ ہے آپ کے فرمان: (يجمع خلقه في أربعين يوما) کا مطلب ومفہوم، اس میں تفصیلِ اجمال ہے اور یہ آپ کے قول: (ثم تكون علقة مثل ذلك) کے منافی نہیں کہ علقہ جواگر چہ قطعۂ خون ہے لیکن ان دوسرے چالیس ایام میں، یہ صورتِ منی سے منتقل ہو جاتا ہے اوراس میں بالتدریج تخطیط (یعنی شکل بننے کا عمل) کا ظہورِ خفی ہونے لگتا ہے پھر چالیس ایام میں وہ متصلّب (پختہ) ہو جاتا ہے آہستہ آہستہ کی اس تزایدِ خَلق کے ساتھ حتی کہ مضغہ مُخَلَّقہ بن جاتا ہے اور جس کیلئے اس کا ظہور ہو جاتا ہے جس میں کوئی خفاء نہیں ہوتا، تیسرے چالیس روزہ کی مدت مکمل ہونے اور چوتھے چالیس میں دخول کے وقت اس میں روح پھونکی جاتی ہے جیسا کہ اس صحیح حدیث میں واقع ہوا اور سوائے وحیِ الہی کے اس کی معرفت کی کوئی سبیل نہیں حتی کہ کثیر فاضل اطباء اور حُذاق فلاسفہ کا کہنا ہے

کہ اس کی معرفت توہم اورظنِ بعید کے ساتھ ہے، پہلے نقطہ بارے ان کے مابین اختلاف ہے کہ کونسا سب سے قبل نمودار ہوتا ہے! اکثر دل کے نقطہ کے قائل ہیں بعض نے کہا سب سے قبل ناف کی تخلیق ہوتی ہے کیونکہ غذاء کی اس کی حاجت اس کے آلاتِ قویٰ کی طرف حاجت سے اشد ہے تو ناف ہی سے جنین کو غذا پہنچتی ہے، سُرّہ میں جو پردے ہوتے ہیں گویا وہ ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ناف ان کے وسط میں ہے اس سے جنین سانس لیتا اور اس کی نشو ونما ہوتی اور اسی سے اس کی غذا منجذب ہوتی ہے۔

(ثم يكون مضغة مثل ذلك) روایتِ آدم میں (مثله) ہے مسلم کی روایت میں وہ الفاظ جو علقہ بارے کہے، مراد استحالہ بارے زمانِ مذکور کی مدت کی مثل، علقہ جامد اور موٹا خون ہے اس میں موجود رطوبت اور مامرّ سے تعلق کی بنا پہ اس کا یہ نام پڑا اور مضغہ قطعۂ لحم ہے اس کا یہ نام اس لئے پڑا کہ مضغة الماضغ (یعنی کھانے والے کے لقمہ) کے بقدر ہوتا ہے۔

(ثم يبعث الله ملكا) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (ثم يبعث إليه ملك) روایتِ آدم میں کشمیہنی کی مانند ہے لیکن کہا: (الملك) اس کا مثل مسلم میں یہ الفاظ ہیں: (ثم يرسل الله) لام برائے عہد ہے مراد عہد مخصوص ہے یعنی ارحام پر موکل جنسِ ملائکہ جیسا کہ ربیعہ بن کلثوم کے حوالے سے حذیفہ بن اسید کی روایت میں ہے: (أن ملكا مؤكلاً بالرحم) عکرمہ بن خالد کی روایت میں ہے: (ثم يتسور عليها الملك الذى يُخَلِّقُهَا) یہ تشدیدِ لام کے ساتھ ہے، فریابی کی ابوزبیر سے روایت میں ہے: (أتى ملك الأرحام) اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (بعث الله ملكا) ابن عمر کی حدیث میں ہے: (إذا أراد الله أن يخلق النطفة قال ملك الأرحام) باب کی دوسری حدیثِ انس میں ہے: (وكل الله بالرحم ملكا) کرمانی کہتے ہیں جب ثابت ہوا کہ فرشتہ سے مراد وہ فرشتہ جس کے ذمہ اس رحم کا معاملہ سپرد ہے تو پھر کیونکر اس کی نسبت (يبعث) یا (يرسل) کا لفظ استعمال ہوا؟ انہوں نے یہ جواب دیا کہ وہ فرشتہ جو مبعوث بالکلمات ہوتا ہے اس فرشتہ سے دیگر ہے جو مؤکّل بالرحم ہے اور کہتا ہے: (يا رب نطفة الخ) پھر کہا یہ احتمال بھی ہے کہ بعث سے مراد یہ ہو کہ اسے اس کا امر دیا جاتا ہے، بقول ابن حجر یہی کہا جانا مناسب ہے، عیاض وغیرہ نے اسی پر جزم کیا، یحی بن زکریا بن ابوزائدہ عن اعمش کی روایت میں ہے جب نطفہ رحم میں قرار پکڑتا ہے تو فرشتہ اسے اپنی کف میں لیتا اور کہتا ہے یا رب بچہ یا بچی؟ اس میں ہے کہ اسے کہا جاتا ہے ام الکتاب (یعنی لوح محفوظ) کی مراجعت کرو اس میں اس نطفہ کے بارہ میں معلومات پالو گے، تو وہ ایسا ہی کرتا ہے تو مناسب ہے اس ارسالِ مذکور کو اس کے ساتھ مفسر کیا جائے،

اعضائے جنین میں سے اول مستقل ہونے والے عضو کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا اس کا دل کیونکہ وہی اساس اور حرکتِ غریزیہ کا معدن ہے بعض نے دماغ کہا کیونکہ یہ مجمع الحواس ہے اور اس سے اس کا انبعاث (یعنی اٹھان) ہے، بعض نے جگر کہا کیونکہ اسی میں نمو واغتذاء ہے جو قوامِ بدن ہے بعض نے اسے راجح کہا کیونکہ یہی نظامِ طبعی کا مقتضا ہے کیونکہ نمو ہی اولا مطلوب ہے اس وقت حس اور حرکتِ ارادی کی تو ضرورت ہی نہیں ہوتی کیونکہ وہ اس وقت بمنزلۂ نبات ہوتا ہے اس کے لئے قوتِ حس اور ارادہ اس سے تعلقِ نفس کے وقت ہوتا ہے تو جگر مقدم ہے پھر دل پھر دماغ۔

(فيؤمر بأربعة) کشمیہنی کے ہاں (بأربع) ہے، معدود جب مبہم ہو تو عدد کا مذکر ومونث دونوں طرح استعمال جائز ہے معنی یہ

کہ اسے احوالِ جنین کی چار اشیاء کی کتابت کا حکم دیا جاتا ہے، روایتِ آدم میں ہے: (فيؤمر بأربع كلمات) یہی اکثر کے ہاں ہے، کلمات سے مراد مقررہ قضایا ہیں ہر قضیہ کلمہ کہلاتا ہے۔

(برزقه الخ) اس روایت میں یہی واقع ہوا اس سے ذکرِ عمل ناقص ہے اس کے ساتھ چار کی تعداد پوری ہوتی ہے، آدم کے ہاں (و عمله) ثابت ہے، ابواحوص کی اعمش سے روایت میں ہے: (فيؤمر بأربع كلمات و يقال له اكتب) تو یہی چار ذکر کئے، یہی مسلم اور اکثر کے ہاں ہے مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے: (فيؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه الخ) (بكتب) دو طرح سے مضبوط ہے ایک بائے مکسور اور کافِ مفتوح، تائے ساکن پھر باء کے ساتھ بطورِ بدل، دوم یائے مفتوح کے ساتھ بطورِ فعل مضارع، یہ اوجہ ہے کیونکہ آدم کی روایت میں ہے: (فيؤذن بأربع كلمات فيكتب) یہی ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں ہے، قولہ (شقي أو سعيد) رفع کے ساتھ بطورِ مبتدا محذوف کی خبر کے، خوبی نے آپ کے قول: (إنه يؤمر بأربع الخ) کی بابت تکلف سے کام لیا، حق یہ ہے کہ یہ رواۃ کے تصرف سے ہے، مراد یہ کہ ہر ایک کیلئے یا سعادت یا شقاء لکھی جاتی ہے ایک کیلئے دونوں نہیں لکھی جاتیں اگرچہ اس سے دونوں کا وجود ممکن ہے کیونکہ اگر دونوں للاغلب مجتمع ہوں اور جب مترتب ہوں تو حکم خاتمہ کا ہے اسی لئے چار پر اقتصار کیا وگرنہ تو پانچ ذکر کرتے، کتابتِ رزق سے مراد اس کا مقدر کیا جانا کہ قلیل ہوگا یا کثیر اور اس کی صفت کہ حلال ہوگا یا حرام، اور اجل سے مراد کہ طویل ہوگی یا قصیر اور عمل سے مراد کہ صالح ہوگا یا فاسد، ابوداؤد کے ہاں شعبہ اور ثوری کی اکٹھی اعمش سے روایت میں ہے: (ثم يكتب شقيا أو سعيدا) آپ کے قول: (شقي أو سعيد) کا معنی ہے کہ فرشتہ دونوں میں سے ایک کلمہ لکھتا ہے مثلا لکھتا ہے کہ اس جنین کی عمر یہ ہے، یہ اس کا رزق اور عمل ہے انجام کے اعتبار سے سعید ہے یا بدبخت جیسا کہ بقیہ حدیث کی اس پر دلالت ہے، ظاہرِ سیاق یہ تھا کہ کہا جاتا: (و يكتب شقاوته و سعادته) لیکن اس سے عدول کیا کیونکہ کلام ان دونوں کی طرف مسوق ہے اور تفصیل ان پر وارد ہے، طیبی نے اس طرف اشارہ کیا

باب کی ثانی حدیثِ انس میں ہے: (إن الله و كل بالرحم ملكا...) تو وہ کہتا ہے اے رب بچہ یا بچی؟ ابن عمرو کی حدیث میں ہے جب نطفہ کو رحم میں چالیس راتیں گزرتی ہیں تو فرشتہ آتا اور کہتا ہے اے احسن الخالقین تخلیق کا عمل شروع کر! تو اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے فیصلہ صادر کرتا ہے پھر اسے فرشتہ کے حوالے کرتا ہے تو وہ پوچھتا ہے: (يا رب أ سقط أمْ تامّ ؟) (یعنی پورا یا نا تمام؟) تو اس کی تبیین فرماتا ہے پھر وہ کہتا ہے: (أ واحد أمْ تَوْأم؟) (یعنی ایک یا جڑواں) اس کی تبیین فرماتا ہے پھر وہ پوچھتا ہے: (أ ذَكَرٌ أمْ أنثىٰ) اس کی وضاحت کرتا ہے پھر وہ کہتا ہے: (أ ناقصُ الأجل أم تام الأجل؟) (یعنی کم عمر والا یا پوری عمر والا) اس سے باخبر کرتا ہے پھر کہتا ہے کیا سعادت والا یا شقاوت والا؟ اس سے آگاہ کرتا ہے پھر اس کی خلقت کے ساتھ اس کا رزق قطع کیا جاتا ہے تو وہ ان کے ہمراہ نمودار ہوتا ہے، ایک روایت میں چار سے زائد بھی مذکور ہے چنانچہ عبداللہ بن ربیعہ عن ابن مسعود کی روایت میں ہے: (فيقول اكتب رزقه و أثره وخلقه و شقي أو سعيد؟ فيقول كذا و كذا) (یعنی اس کا رزق، عمل، خِلقت اور سعید یا بدبخت ہونا وغیرہ لکھ دو) خصیف کی ابوزبیر عن جابر سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (أي رب مصيبته؟ فيقول كذا و كذا) (یعنی اسے کیا کیا مصیبتیں آئیں گی جواب ملتا ہے یہ یہ) احمد اور فریابی کے ہاں ابودرداء کی روایت میں ہے: (فرغ الله إلى

كُلِّ عبدٍ مِنْ خمسٍ : مِنْ عمله و أجله و رزقه و أثره و مَضْجَعِهِ) (یعنی اللہ ہر بندے کی پانچ چیزیں لکھ چکا ہے: اس کا عمل: اجل، رزق، اثر اور ٹھکانہ) جہاں تک صفتِ کتابت تو ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ یہ اس کے صحیفہ میں معہود کتابت ہے، مسلم کی حذیفہ بن اسید سے روایت میں اس کی صراحت ہے اس کے الفاظ ہیں: (ثم تطوى الصحيفة فلا تزاد فيها و لا ينقص)(یعنی پھر صحیفہ لپیٹ دیا جاتا ہے اب کوئی کمی بیشی نہیں ہوسکتی) فریابی کی روایت میں ہے: (ثم تطوى تلك الصحيفة إلى يوم القيامة)(یعنی اب قیامت تک کوئی ردو بدل نہیں) حدیثِ ابوذر میں واقع ہوا: (فيقضى الله ما هو قاضٍ فيكتب ما هو لاقٍ بين عينيه) (یعنی جو کچھ اسے ملنے والا ہے وہ اس کی آنکھوں کے مابین لکھ دیا جاتا ہے) اس میں ہے کہ حضرت ابوذر نے سورۃ التغابن سے پانچ آیات کی تلاوت کی اس کا نحو صحیح ابن حبان کی ابن عمر سے روایت میں ہے البتہ آیات کی تلاوت کرنا مذکور نہیں، اس میں یہ زیادت بھی ہے: (حتى النكبة ينكبها)(یعنی اسے لاحق ہونے والی مصیبتیں بھی) اسے ابوداؤد نے (كتاب القدر المفرد) میں بھی تخریج کیا، ابن ابوجمرہ ابواحوص کی روایت کی شرح میں کہتے ہیں محتمل ہے کہ مامور بالکتابت یہ چار مذکورہ امور ہوں ان کا غیر بھی محتمل ہے، اول اظہر ہے اس وجہ سے جو بقیہ روایات نے تبیین کی حدیثِ ابن مسعود اپنے سب طرق سمیت اس امر پر دال ہے کہ جنین ایک سو بیس دنوں میں تین اطوار میں متقلب ہوتا ہے اور ہر طور چالیس ایام پر محیط ہے پھر ان کے تکملہ کے بعد اس میں نفخِ روح کا عمل ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے ان تین اطوار کا ذکر کئی سورتوں میں بغیر تقیید مدت کے کیا ہے ان میں سورۃ الحج ہے اس کی طرف کتاب الحیض کے باب (مخلقة و غير مخلقة) میں اشارہ گزرا، مذکورہ آیت اس امر پر دال ہے کہ تخلیق مضغہ کیلئے ہے حدیث نے تبیین کی کہ یہ اس میں تب ہوتا ہے جب چالیس ایام پورے ہوتے ہیں یہ مدت جب ختم ہوتی ہے تو وہ مضغہ کہلاتا ہے اللہ نے دیگر سورتوں میں نطفہ کا ذکر کیا پھر علقہ کا اور پھر مضغہ کا سورۃ المؤمنون میں مضغہ کے بعد یہ بھی اضافہ کیا: (فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً)[المؤمنون: ١٤] اس سے اور حدیثِ باب سے ماخوذ ہوا کہ مضغہ کے عظام بننے کا عمل نفخِ روح کے بعد ہوتا ہے سابق الذکر روایتِ ابوعبیدہ کے آخر میں مضغہ کے ذکر کے بعد تھا پھر چالیس راتوں میں وہ عظام بن جاتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ان عظام کو گوشت پہناتا ہے

اس آیت میں ان اطوار کو فاء کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ کوئی دو طور کے مابین کوئی اور طور متخلل نہیں ہوتا، حدیث میں انہیں (ثم) کے ساتھ مرتب ذکر کیا گیا اس مدت کی طرف اشارہ کیلئے جو دو طور کے درمیان متخلل ہے تاکہ اس میں ہر طور متکامل ہو جائے، نطفہ اور علقہ کے درمیان (ثم) اس لئے ذکر کیا کیونکہ نطفہ انسان کے بطور متکون نہیں ہوتا پھر آخرِ آیت میں قولہ (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ)[المؤمنون: ١٤] میں ثم کا استعمال کیا تاکہ یہ شکمِ مادر سے نکل آنے کے بعد کے اس کے تجدد پر دال ہو جہاں تک آیت کے شروع میں نطفہ اور سلالہ کے مابین (ثم) کا تعلق ہے تو یہ تخلیقِ آدم اور ان کی اولاد کی تخلیق کے مابین فرق کی طرف اشارہ دینے کیلئے ہے، مسلم کی حذیفہ بن اسید سے روایت میں کچھ ایسے الفاظ مذکور ہیں جن کا ظاہر ابن مسعود کی حدیث کے برخلاف ہے مثلاً اس میں ہے جب نطفہ پر تینتالیس ایام۔ ایک نسخہ میں بیالیس مذکور ہے، گزرتے ہیں تو اللہ اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو اس کی شکل بناتا ہے اس کے سمع و بصر، جلد اور لحم و عظم کی تشکیل دیتا ہے پھر کہتا ہے اے رب مذکر یا مونث؟ تو تیرا رب جو

چاہتا ہے فیصلہ دیتا ہے اور فرشتہ لکھتا ہے پھر پوچھتا ہے اے رب اس کی عمر۔۔۔الحدیث

یہ مسلم میں عمرو بن حارث کی ابو زبیر عن ابو طفیل عن حذیفہ بن اسید سے روایت ہے، عیاض نے اثنائے شرح تین جگہ اسے ابن مسعود کی روایت کی طرف منسوب کیا، یہ وہم ہے ابن مسعود کیلئے تو روایت کے شروع میں فقط قولہ: (الشقيُّ مَنْ شَقِيَ في بطنِ أمِهِ و السعيد مَنْ وُعِظَ بغيره) میں ذکر ہے باقی سب حدیث حذیفہ کی ہے اسے جعفر فریابی نے یوسف مکی عن ابو طفیل عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إذا وقعت النطفة في الرحم ثم استقرت أربعين ليلةً قال فيجيء ملك الرحم فيدخل فيصور له عظمه و لحمه و شَعره و بشره و سمعه و بصره ثم يقول أي رب أ ذكرٌ أم أنثىٰ)، عیاض لکھتے ہیں اسے ظاہر پر محمول کرنا صحیح نہیں کیونکہ تصویر (یعنی اسے شکل عطا کیا جانا) بأثر النطفہ ہے اور دوسری چالیس روزہ مدت کے شروع میں اولِ علقہ غیر موجود و معہود ہے، تصویر سازی کا عمل در اصل تیسری چالیس روزہ مدت کے آخر میں ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً)[المؤمنون: ۱۴] کہتے ہیں آپ کے قول: (فصورها الخ) کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی کتابت کردی جاتی ہے عمل بعدازاں ہوتا ہے اس کی دلیل بعد میں یہ قول ہے: (أ ذكر أم أنثىٰ) کہتے ہیں سب اعضاء کی تخلیق اور ذکوریت و انوثیت کا تحقق صحیح وقت میں واقع ہوتا ہے یہی کچھ اجنہِ حیوانات میں ملحوظ ہے اس کی خلقت اور استوائے صورت متقاضی ہے، پھر فرشتہ کیلئے اس ضمن میں ایک اور تصویر بھی ہے (یعنی تصویر سازی کا عمل) اور وہ ہے اس میں نفخِ روح کے وقت جب اس کے لئے چار ماہ پورے ہوتے ہیں جیسا کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ نفخِ روح چار ماہ بعد ہوتا ہے اھ ملخصا،

ابن صلاح نے اپنے فتاوی میں اس کا مبسوط ذکر کیا ان کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ بخاری نے حدیثِ حذیفہ بن اسید سے اعراض کیا یا تو اس وجہ سے کہ یہ ابو طفیل کی ان سے روایت ہے یا اس سبب کہ وہ ابن مسعود کی حدیث کے ساتھ متوافق نہیں جبکہ ابن مسعود کی روایت کی صحت میں کوئی شک وشبہ نہیں مسلم نے دونوں کی اکٹھے تخریج کی ہے لہذا ہمیں دونوں کے مابین تطبیق کی ضرورت پیش آئی اور وہ یہ کہ فرشتہ کے ارسال کو تعدُّد پر محمول کیا جائے ایک مرتبہ دوسری چالیس روزہ مدت کی ابتدا میں اور دوسری مرتبہ تیسری اس مدت کے اختتام پر تا کہ نفخِ روح کرے، جہاں تک حدیثِ حذیفہ میں دوسری چالیس روزہ مدت کی ابتدا میں مذکور (فصورها) ہے تو حدیثِ ابن مسعود کا ظاہر یہ ہے کہ تصویر مضغہ بننے کے بعد واقع ہوگی تو اول کو اس امر پر محمول کریں گے کہ یہ لفظاً اور کتابۃً تصویر ہے نہ کہ فعلاً یعنی وہ اس کی تصویر کی کیفیت لکھ لیتا ہے (گویا جدید اصطلاح میں ابتدائی خاکہ اور اس کے خدوخال کی بابت اہم باتیں نوٹ کر لیتا ہے جنہیں عملی شکل بعد میں دی جاتی ہے) بدلیل اس کے کہ جنین کا مذکر یا مونث کی شکل میں ڈھلنا مضغہ کے وقت ہوتا ہے

بقول ابن حجر ان کے اس قول میں ان سے منازعت کی گئی ہے کہ حقیقۃً تصویر تیسری مدت میں واقع ہوتی ہے اس امر کے ساتھ کہ کثیر اجنہ میں مشاہدہ کیا گیا ہے کہ تصویر سازی کا عمل اور مذکر ومونث کی تمیز دوسری چالیس روزہ مدت میں ہو جاتی ہے (مگر کیسے یہ مشاہدہ ہوا اس زمانہ میں تو الٹرا ساؤنڈ کی سہولت نہ تھی شائد یہ مشاہدہ اس مدت کے بعد ساقط ہو جانے والے جنین جس کا اخراج ممکن ہو سکا، کو دیکھ کر ہوا ہو، اللہ اعلم) تو اس پر یہ کہا جانا محتمل ہے کہ فرشتہ کی تصویر سازی کی ابتدا لفظا اور کتابۃ ہوتی ہے پھر فعلا اس کا آغاز و

شروع استکمالِ علقہ کے وقت ہوتا ہے تو بعض اجنہ میں کچھ تقدم وتاخر ہو جاتا ہے لیکن حدیثِ حذیفہ کی نسبت سے یہ امر باقی رہا کہ انہوں نے عظم ولحم کا بھی ذکر کیا ہے اور علقہ اربعین کے بعد ہی ہوتا ہے تو عیاض اور ان کے تابعین کے قول کو اس سے تقویت ملتی ہے بقول ابن حجر بعض نے کہا محتمل ہے کہ فرشتہ پہلی چہل روزہ مدت کے اختتام پر نطفہ کو جب وہ علقہ بن جاتا ہے اعضاء کے حساب سے اجزاء میں تقسیم کر دیتا ہو یا بعض حصہ کو جلد اور بعض کو گوشت اور بعض کو ہڈیوں میں تقسیم کر ڈالتا ہو تو یہ سب تقدیر اس کے وجود سے قبل ہے پھر دوسری مدت کے اختتام پر یہ سب تیار ہونا شروع ہو جاتے اور تیسری کے اختتام میں متکامل ہو جاتے ہوں،

بعض کے بقول ابن مسعود کی حدیث کا معنی یہ ہے کہ پہلی مدت میں نطفہ پر منی کا وصف غالب ہے جبکہ دوسری میں علقہ اور تیسری میں مضغہ کا اور اس کے یہ بات منافی نہیں کہ اس کا تصویر سازی کا عمل اس سے متقدم ہو، راجح یہ ہے کہ تصویر کا وقوع تیسری چہل روزہ مدت میں ہوتا ہے، طبری نے سدی سے آیت: ﴿هُوَ الَّذِيْ يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[آل عمران: ۶] کی تفسیر میں نقل کیا، ایک طریق میں مرہ ہمدانی عن ابن مسعود کہا، کئی اور طرق بھی مذکور ہیں، کہتے ہیں (قالوا) جب نطفہ رحم میں واقع ہوتا ہے تو جسم میں چالیس ایام تک پھرتا ہے پھر اگلے چالیس ایام علقہ پھر اگلے چالیس روز مضغہ ہوتا ہے تو جب اللہ اس کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے تو ایک فرشتہ اس کی طرف بھیجتا ہے تو وہ دیئے گئے حکم کے مطابق اسے مصوّر کرتا ہے، اس کی تائید باب کی دوسری حدیثِ انس کرتی ہے جہاں ذکرِ نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ کے بعد کہا: (فإذا أرادَ اللهُ أنْ يَقْضِيَ خَلْقَها قال أيْ رَبِّ أ ذكرٌ أمْ أنثىٰ)، بعض متاخرین شراح حدیثِ حذیفہ بن اسید کے مدلول کے اخذ کی طرف مائل ہیں کہ تصویر وتخلیق کا وقوع حقیقۃً دوسری چہل روزہ مدت کے اواخر میں ہوتا ہے بقول ان کے ابن مسعود کی حدیث اس کے لئے دافع نہیں اس کا بعض اطباء کے اس قول کی طرف استناد ہے کہ جب منی رحم میں مستقر ہوتی ہے تو اس کے لئے زبدیت درغوت (یعنی جھاگ کا آ جانا) حاصل ہوتی ہے چھ یا سات ایام میں بغیر رحم سے استمداد کے پھر رحم سے وہ مستمد ہوتی ہے اور تین دن کے بعد کم وبیش اس میں ابتدائی خطوط نمودار ہوتے ہیں پھر پندرہ دن میں سب میں خون نفوذ کرتا ہے تو وہ علقہ بن جاتا ہے پھر اعضاء متمیز ہونا شروع ہوتے ہیں اور نخاع (یعنی حرام مغز) کی رطوبت ممتد ہو جاتی ہے اور سر کندھوں سے اور اطراف انگلیوں سے اس طور متمیز ہوتا ہے کہ بعض میں یہ تمیز ظاہر اور بعض میں مخفی ہوتا ہے اس سب کی انتہا کم از کم تیس اور زیادہ سے زیادہ پینتالیس ایام ہے لیکن تین دن سے قبل سقطِ مذکر موجود نہیں اور نہ پینتالیس دن سے قبل سقطِ مونث، کہتے ہیں تو آپ کا قول: (فيكتب) آپ کے قول: (يجمع) پر معطوف ہے اور جہاں تک آپ کا قول: (ثم يكون علقة مثل ذلك) تو یہ کلامِ اول کے تمام سے ہے اور یہ مراد نہیں کہ کتابت کا وقوع نہیں ہوتا مگر تینوں اطوار کے اختتام کے بعد تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ ترتیبِ اِخبار ہے نہ کہ مُخبَر بہ کی ترتیب، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ ان رواۃ کا تصرف ہو جنہوں نے حسبِ فہم بالمعنی روایت کی، یہی کہا، ظاہرِ روایات پر محمول کرنا اولی ہے، اکثر ان (یعنی اطباء) سے دعوے ہی نقل کئے جاتے ہیں جن کی کوئی دلیل نہیں ہوتی بقول ابن عربی اس امر میں حکمت کہ فرشتہ یہ سب لکھ لیتا ہے نسخ، محو اور اثبات کا امکان ہونا بخلاف اس کے جو اللہ کے ہاں مکتوب ہے کہ اس میں کوئی تغیر نہیں۔

(ثم ينفخ فيه الروح) التوحید کی آدم عن شعبہ سے روایت میں بھی یہی ہے، اس روایت میں یہ ساقط ہے مسلم کی ابو معاویہ وغیرہ کے طریق سے روایت میں ہے: (ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح و يؤمر بأربع كلمات) بظاہر یہ

قبل از کتابت ہے! تطبیق یہ دی جائے گی کہ روایتِ آدم تاخیرِ نفخ میں صریح ہے کیونکہ (ثم) کے ساتھ تعبیر کیا گیا جب کہ دوسری روایت میں احتمال ہے تو صریح کی طرف یہ لوٹائی جائے گی کیونکہ واؤ ترتیب کے لئے نہیں ہوتی تو جائز ہے کہ یہ اپنے ساتھ والے جملے پر معطوف ہو اور یہ بھی کہ جملہ کلامِ متقدم پر معطوف ہو یعنی ان اطوار میں اس کی خلق کو جمع کیا جاتا ہے اور فرشتہ کو کتابت کا حکم ہوتا ہے، آپ کا قول: (ينفخ فيه الروح) ان جملوں کے درمیان متوسط ہوا تو یہ خبر علی خبر کی ترتیب ہے نہ کہ مخبر عنہا افعال کی ترتیب، ابن زملکانی نے ابن حاجب سے اس کا یہ جواب نقل کیا کہ عرب جب ایسے امر کا بیان وتعبیر کرتے ہیں جس کے بعد متعدد امور ہوں اور ان کے بعض کا اول سے تعلق ہو تو بقیہ پر لفظاً اس کی تقدیم حسن ہے اگرچہ وجود کے اعتبار سے کئی دیگر اس سے متقدم ہوں اور یہاں بھی یہ اسلوب حسن ہے کیونکہ مقصد ترتیبِ خلق ہے جس کی وجہ سے یہ کلام مذکور ہوئی، عیاض کہتے ہیں اس حدیث کے الفاظ کئی مواضع میں باہم مختلف ہوئے ہیں لیکن یہ امر مختلف نہیں کہ نفخ روح کا عمل ایک سو بیس روز بعد ہوتا ہے اور یہ پورے چار ماہ کا تمام اور پانچویں کا آغاز ہے اور یہی امرِ مشاہد ہے اسی پر الحاق میں ضروری احکام معوّل (لاگو) ہیں جب کوئی تنازع وغیرہ اٹھ کھڑا ہوا،

پیٹ میں جنین کی حرکت کے ساتھ یہ بھی کہا گیا کہ (شوہر کی) وفات کے بعد بیوی کی چار ماہ دس دن عدت کی مشروعیت میں یہی حکمت ہے (کہ تاکہ رحم کی صورتحال کی بابت پتہ چل جائے) حذیفہ بن اسید کی زیادت مشعر ہے کہ فرشتہ چالیس روز پورے ہونے پہ فوراً نہیں آتا بلکہ اس کے بعد تو یہ مجموعی لحاظ سے (وہی ایامِ عدت یعنی) چار ماہ دس دن بنے، ابن عباس کی حدیث میں اس کی صراحت ہے اس کے الفاظ ہیں: (إذا وقعت النطفة في الرحم مكثَتْ أربعة أشهُرٍ و عشراً ثم يُنفَخُ فيها الروح) اور جو انہوں نے عدتِ وفات کی طرف اشارہ کیا یہ سعید بن مسیّب سے صریحا منقول ہے چنانچہ طبری نے نقل کیا کہ ان سے عدتِ وفات کی بابت پوچھا گیا کہ چار ماہ تو ٹھیک مزید دس دن کی کیا حکمت ہے؟ کہنے لگے ان ایام میں روح پھونکی جاتی ہے، اسی سے تمسک کیا جنہوں نے کہا مثلا اوزاعی اور اسحاق کہ ام ولد (یعنی وہ لونڈی جو اپنے آقا کے بیٹے کی ماں بن چکی ہو) کی عدت بھی حُرّہ کی عدت کی مانند ہے اور یہ قوی قول ہے کیونکہ اس کا مقصد وغرض استبرائے رحم ہے لہذا اس میں آزاد ولونڈی کا فرق نہیں ہوسکتا تو آپ کے قول: (ثم يرسل إليه الملك) کا مطلب ہوگا اس کی تصویر، تخلیق اور جو اس کا مقدر ہے، کی کتابت کے لئے تو اس کے بعد وہ اس میں نفخِ روح کرتا ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایت کی اس پر دلالت ہے، ابن ابوحاتم کی علی بن عبداللہ سے حدیث میں ہے جب نطفہ چار ماہ پورے کرتا ہے تو اللہ اس کی طرف فرشتہ بھیجتا ہے تو وہ اس میں روح پھونکتا ہے تو یہ قولہ تعالیٰ ہے: (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ) اس کی سند منقطع ہے، یہ عشرِ زائد کی تقیید کے منافی نہیں فرشتہ کی طرف نفخ کی نسبت کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ اللہ کے امر سے یہ فعل انجام دیتا ہے، نفخ اصل میں نافخ (یعنی پھونک مارنے والے) کے پیٹ سے ہوا کا اخراج ہے تاکہ منفوخ فیہ میں اسے داخل کرے، اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اسناد کا مطلب یہ کہ وہ کلمہِ (کُن) کہتا ہے تو ہو جاتا ہے، بعض نے یہ تطبیق دی کہ کتابت دو مرتبہ واقع ہوتی ہے پہلی آسمان میں اور دوسری ماں کے پیٹ میں، محتمل ہے کہ ان میں سے ایک صحیفہ میں اور دوسری مولود کی جبین پر نقش کی جاتی ہو، ایک قول ہے کہ یہ اختلافِ اجنہ کے لحاظ سے مختلف ہے تو بعض کا اِس طرح اور بعض کا اُس طرح کا معاملہ ہوتا ہے، اول اولی ہے۔

(فو الله إن أحدكم) آدم کی روایت میں (فإن أحدكم) ہے اس کا مثل ابوداؤد کی شعبہ وسفیان دونوں سے

اکٹھی روایت میں ہے، ابو احوص کی روایت میں ہے: (فإن الرجل منكم لَيَعْمَلُ) اس کا مثل روایتِ حفص میں بھی ہے ماسوائے (منكم) کے، ابن ماجہ کی روایت میں ہے: (فو الذی نفسی بیدہ) مسلم اور ترمذی وغیرہما کی روایتوں میں ہے: (فو الله الذی لا إلهَ غيرُهُ إنَّ أحدَكُمْ ليعمل) لیکن ابوعوانہ اور ابونعیم کے ہاں ان کی متخرجوں میں یحی قطان عن اعمش سے روایت میں ہے: (قال فو الذی لا إله غيره) تو محتمل ہے کہ اس (قال) کا فاعل نبی اکرم ہوں تو پوری روایت مرفوع متصور ہو گی اور یہ احتمال بھی ہے کہ کوئی راوی اس کا قائل ہوں، وہب بن جریر عن شعبہ کی روایت میں ہے: (حتى إن أحدكم ليعمل)، زید بن وہب کی روایت میں ایسے الفاظ مذکور ہیں جو مقتضی ہیں کہ یہ ابن مسعود کی کلام ہے اور حدیث میں مدرج ہے لیکن ادراج احتمال سے ثابت نہیں ہوتا اکثر روایات اس کے مرفوع ہونے کو مقتضی ہیں مگر وہب بن جریر کی روایت جو ادراج سے بعید ہے چنانچہ احمد اور نسائی نے سلمہ بن کہیل عن زید بن وہب عن ابن مسعود سے حدیثِ باب کے نحو نقل کیا اور (و اكْتُبْه شقيا أو سعيدا) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم قال و الذی نفسُ عبدِ الله بيدِهِ إنَّ الرجل ليعمل الخ) اعمش سے رواۃ کی ایک جماعت کی روایت میں اسی طرح مفصلا واقع ہوا ہے ان میں مسعودی ، زائدہ، زہیر بن معاویہ، عبداللہ بن ادریس اور کئی دیگر ہیں جیسا کہ خطیب نے ذکر کیا،

ابوعبیدہ بن عبداللہ بن مسعود نے بھی اپنے والد سے اصلِ حدیث اس زیادت کے بغیر نقل کی ہے اسی طرح ابو وائل اور علقمہ وغیرہ ہما نے بھی ابن مسعود سے، حبیب بن حسان نے بھی زید بن وہب سے روایت میں اسی پر اقتصار کیا دیگر صحابہ سے وارد اکثر احادیث میں بھی یہی ہے مثلا حضرت انس کی باب کی ثانی روایت، حذیفہ بن اسید اور ابن عمر اسی طرح ہی عبدالرحمٰن بن حمید رؤاسی نے اعمش سے اسی قدرِ روایت پر اقتصار کیا ہاں یہ زیادت سہل بن سعد کی چند ابواب کے بعد آمدہ حدیث میں مرفوعا واقع ہے اور مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی، اسی طرح احمد کی حدیثِ عائشہ، بزار کی ابن عمر اور عرس بن عمیرہ اور طبرانی کی عمرو بن عاص اور اکثم بن ابو الجون سے روایت میں لیکن حدیثِ انس میں ایک اور قوی طریق کے ساتھ حمید عن حسن بصری عنہ سے روایت میں یہ مفرداً مذکور ہے، کئی رواۃ نے حمید اور انس کے مابین حسن کا واسطہ حذف کیا تو گویا یہ حضرت انس کے پاس تاماً تھی تو اسے مفرقاً تحدیث کیا تو ان کے بعض اصحاب نے وہ کچھ یاد رکھا جو دیگر سے نہیں ہوا اس پر قوی یہ ہے کہ یہ سب مرفوع ہے، محبِّ طبری کا اسی پر جزم ہے تب سلمہ بن سہیل کی زید بن وہب سے روایت اس امر پر محمول جائے گی کہ عبداللہ بن مسعود نے اپنے ہاں اس خبر کے تحققِ وجود پر قسم اٹھائی تو یہ ادراج در اصل قسم میں ہے نہ کہ مقسم علیہ میں، یہ اس موضع کی غایتِ تحقیق ہے، مرفوع ہونے کا مؤید یہ امر بھی ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس میں ذاتی رائے کا عمل دخل نہیں لہذا حکمِ رفع میں ہے، یہ جملہ کئی انواع تاکید پر مشتمل ہے مثلاً قسم، مقسم بہ کا وصف، أنَّ اور لام، تاکید میں اصل یہ ہے کہ وہ منکر یا مستبعد یا متوہم کی مخاطبت میں ہو یہاں جب یہ حکم مستبعد تھا اور یہ عاملِ طاعت کا پوری عمر آگ میں دخول اور اس کا عکس تو تاکیدِ خبر کے لئے مبالغہ کرنا حسن تھا۔

(أحدكم أو الرجل الخ) آدم کی روایت میں ہے: (فإن أحدكم) بغیر شک کے، اور جنت کا ذکر آگ پر مقدم کیا اور اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں بھی یہی ہے حفص کی روایت میں ہے: (فإن الرجل) وہاں ذکرِ نار موخر ہے ابواحوص کے ہاں اس کا عکس ہے اس کے الفاظ ہیں: (فإن الرجل منكم)۔ (بعمل أهل النار) باء زائدہ ہے

اصل میں ہے: (عمل أهل الخ) کیونکہ یہ یا تو مفعولِ مطلق ہے یا بہ یا اور دونوں حرف (جر) سے مستغنی ہیں تو باء کی یہ زیادت تاکید کے لئے ہے یا (یعمل) (یتلبس فی عمله بعمل أهل النار) کے مفہوم کو متضمن ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ حقیقۃً عامل اس کا ہے جب کہ اس کا خاتمہ اس کے عکس کے ساتھ ہے، حدیثِ سہل میں یہ الفاظ آئیں گے: (لیعمل بعمل أهل الجنة فیما یبدو للناس) (یعنی بظاہر اہلِ جنت کے سے اعمال کرتا ہے) یہ منافق اور ریاء کار پر محمول ہے بخلاف حدیثِ باب کے کہ یہ سوئے خاتمہ سے متعلق ہے۔

(غیر ذراع أو باع) کشمیہنی کے ہاں (باع) مقدم ہے ابو احوص کے ہاں: (إلا ذراع) ہے بغیر شک کے، بخاری نے آخرِ حدیث میں اسے آدم سے معلقاً نقل کیا اور پوری حدیث کتاب التوحید میں ان سے موصول کی ہے اس کا مثل ابو احوص کی روایت میں ہے، تعبیر بالذراع موت سے اس کے قرب کی تمثیل کے بطور ہے گویا اس کے اور اس کے مقصود کے مابین اتنی سی مسافت کے ساتھ حائل ہوا جاتا ہے، حسی طور پر اس کی نشانی غرغرہ ہے جو توبہ کی عدمِ قبولیت کی علامت بیان کی گئی ہے، اس حدیث میں صرف اہلِ خیر اور صرف اہلِ شر کا ذکر ہوا خالطین (یعنی نیک و بد دونوں قسم کے اعمال والے) جن کی موت اسلام پر ہو، کا ذکر موجود نہیں کیونکہ یہاں احوالِ مکلفین کی تعمیم مقصود نہ تھی صرف یہ بیان کرنا غرض ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے۔

(بعمل أهل الجنة) یعنی اعتقادی، قولی اور فعلی اعمالِ طاعات، پھر محتمل ہے کہ حفظہ فرشتے ان کی کتابت کرتے ہوں اور بعض کا قبول اور بعض کا رد کرتے ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ کتابت کا وقوع تو ہوتا ہو پھر محو کر دئے جاتے ہوں، جہاں تک قبولیت تو یہ خاتمہ پر متوقف ہے۔(حتی مایکون) بقول طیبی (حتی) یہاں ناصبہ اور (ما) نافیہ ہے ان کے غیر نے جائز قرار دیا کہ حتی ابتدائیہ ہو اس پر (یکون) مرفوع ہوگا، یہ بھی مستقیم ہے۔

(فیسبق علیه الکتاب) ابو احوص کی روایت میں (کتابه) ہے، فاء (فیسبق) میں بلا مہلت اس کی تعقیب کی طرف اشارہ ہے اور یسبق کے ضمن میں (یغلب) کا معنی ہے، طیبی نے یہ کہا، (علیه) محلِ نصب میں ہے بطورِ حال ای (یسبق المکتوب واقعا علیه) سلمہ بن کہیل کی روایت میں ہے: (ثم یدرکه الشقاء) اور کہا: (ثم تدرکه السعادة) تو کتابت کی سبقت سے مراد جو اس میں مذکور ہے، کی سبقت، یہ حذفِ مضاف پر ہے یا مراد مکتوب ہے! معنی یہ کہ اقتضائے سعادت میں اس کا عمل اور اقتضائے شقاوت میں اس کا مقدر و مکتوب باہم متعارض ہو جاتے ہیں تو مقدر کا مقتضا متحقق ہوتا ہے، اسے سبق کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ سابق دون المسبوق حصولِ مراد کر لیتا ہے اور اس لئے کہ اگر عمل اور کتاب (بالفرض) دو وجود کی صورت متمثل ہو کر دوڑتے ہوتے تو کتاب کا وجود ظفر مند اور دوسرا مغلوب ہو، مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (و إن الرجل لیعمل الزمان الطویل بعمل أهل النار ثم یختم له بعمل أهل الجنة) احمد نے ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے (سبعین سنة) کی زیادت بھی کی

احمد کی ۔ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، حدیثِ انس میں ہے: (لا علیکم أن لا تعجبوا بعمل أحدٍ حتی تنظروا بِمَ یُختَمُ له فإنَّ العامل زمانا مِنْ عُمره بعمل صالح لو ماتَ علیه دَخَلَ الجنة ثم یَتَحَوَّلُ فیَعْمَلُ عملا سیئاً

) (یعنی کسی کے عمل پہ خوش ہونے کی ضرورت نہیں حتی کہ دیکھ لو اس کا خاتمہ کیا ہوتا ہے کیونکہ ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ عمر بھر نیک اعمال کرنے والا بدل کر بدعملی کا شکار بن جاتا ہے) احمد کی حدیثِ عائشہ مرفوع میں ہے: (إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة و هو مكتوب في الكتاب الأول من أهل النار فإذا كان قبل موته تحولَ فعمل عمل أهلِ النار فمات فدَخلَها) (یعنی انسان اہلِ جنت کے سے اعمال کرتا ہے لیکن وہ کتابِ اول میں دوزخی لکھا ہوا ہے تو اپنی موت سے قبل کانٹا بدل کر اہلِ نار کے سے اعمال کر لیتا ہے تو اسی پہ اس کی موت واقع ہوتی ہے اور وہ دوزخ میں داخل ہو جاتا ہے)، احمد، نسائی اور ترمذی کی عبداللہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ہماری طرف تشریف لائے اور آپ کے دستِ مبارک میں دو کتابیں تھیں، اس میں ہے کہ ایک کے بارہ میں فرمایا یہ رب العالمین کی طرف سے کتاب ہے اس میں اہلِ جنت کے اسماء ان کے آباء اور قبائل کے اسماء سمیت درج ہیں فرمایا اب نہ ان میں کمی ہوگی اور نہ بیشی، صحابہ کہنے لگے یا رسول اللہ پھر عمل کی کیا ضرورت ہے؟ فرمایا: (سَدِّدُوا وقارِبُوا فإن صاحبَ الجنة يُختَمُ له بعمل أهل الجنة و إنْ عَمِلَ أيَّ عَمَلٍ) (یعنی کوشاں رہو کہ جس کیلئے جنت مقدر ہے اس کا خاتمہ اہلِ جنت کے سے اعمال پہ ہوتا ہے خواہ [پہلے] کیسے بھی اعمال ہوں) طبرانی کی طرف حضرت علی سے روایت میں اس کا نحو ہے مزید یہ بھی: (صاحب الجنة مختومٌ له بعمل أهل الجنة و إنْ عمل أيَّ عمل و قد يَسْلُك بأهل السعادة طريق أهل الشقاوة حيت يقال ما أشْبَهَهُم بِهِمْ بل هم منهم و تُدرِكُهم السعادة فتَسْتَنقِذُهم)، اس کا نحو بزار کے ہاں ابن عمر کے روایت سے ہے، چند ابواب کے بعد حدیثِ سہل کے آخر میں آئے گا: (إنما الأعمال بالخواتيم) اس کا مثل ابن حبان کی حدیثِ عائشہ اور حدیثِ معاویہ میں ہے حضرت علی کی اس حدیث کے آخر میں ہے: (الأعمال بخواتيمها)

حدیث سے ثابت ہوا کہ سمع و بصر کی تخلیق کر دی جاتی ہے جب کہ جنین ابھی ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے بعض کا گمان تھا کہ ایسا ولادت کے بعد ہوتا ہے کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ اللّٰهُ أَخْرَجَكُم مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ [النحل: ۷۸] (یعنی اللہ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا تم کچھ نہیں جانتے تھے پھر تمہارے لئے کان اور آنکھیں اور دل بنائے) تعاقب کیا گیا کہ واو ترتیب کی متقاضی نہیں ہوتی اور محقق امر یہ ہے کہ سمع و بصر کی خلق جب کہ وہ ماں کے پیٹ میں ہے جزماً محمول علی اعضاء ہے پھر قوتِ باصرہ اور سامعہ پر کہ یہ اس میں ودیعت کردہ ہے، جہاں تک بالفعل ادراک (یعنی ان کا استعمال) تو یہ محلِ نزاع ہے، راجح یہ ہے کہ یہ حجابِ مانع کے زوال پر متوقف ہے (یعنی یہ سب صلاحتیں پیدا تو کر دی جاتی ہیں مگر ان کا استعمال آہستہ آہستہ عمر بڑھنے کے ساتھ ہی کرتا ہے) یہ بھی ظاہر ہوا کہ اعمال کا حسن وسوء امارات (نشانیاں) ہیں موجبات نہیں اور عاقبت و خاتمہ اسی لحاظ سے ہوتا ہے جو تقدیر میں سابقاً لکھا جا چکا ہے، خطابی نے یہ کہا، سچی خبر پر قسم کھانا بھی ثابت ہوا نفسِ سامع میں اس کی تاکید کے لئے، اس میں مبدأ و معاد کے علم کی طرف بھی اشارہ ہے اور جو انسان کے بدن اور شقاوت و سعادت میں اس کے حال سے متعلق ہے اس میں اصول و فروع اور حکمت وغیرہ کی بابت متعدد احکام ہیں، یہ بھی کہ کبھی سعید شقی اور شقی سعید ہو سکتا ہے لیکن یہ ظاہری اعمال کی نسبت سے مگر جو اللہ کے علم میں ہے وہ کبھی متغیر نہیں ہوتا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اعتبار خاتمہ کا ہے،

ابن ابو جمرہ نفع اللہ بہ کہتے ہیں یہ ہے وہ جس نے لوگوں کی گردنیں قطع کر دی ہیں باوجود اپنے حسنِ حال کے کیونکہ نہیں جانتے

کہ ان کا خاتمہ کیسا ہوگا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ مَنۡ عَمِلَ صَالِحاً مِنۡ ذَكَرٍ أَوۡ أُنۡثىٰ وَ هُوَ مُؤۡمِنٌ فَلَنُحۡيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُمۡ ﴾ [النحل: ٩٧] کی مثل کا عموم مخصوص ہے ان کے ساتھ جن کی موت اسی حال پر واقع ہو، جس نے عمر بھر سعادت والے اعمال کئے اور خاتمہ شقاء پر ہوا وہ اللہ کے نزدیک اپنی ساری عمر کا شقی ہے اسی طرح اس کا عکس بھی اور جو اس کے برخلاف وارد ہوا اسے اسی کی طرف مؤول کیا جائے گا، اس بارے اشعریہ اور حنفیہ کے مابین مشہور اختلاف ہے، اشاعرہ نے اس قسم کی احادیث کے ساتھ تمسک کیا جب کہ حنفیہ کا تمسک اس آیت کی مثل سے ہے: ﴿ يَمۡحُو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثۡبِتُ ﴾ [الرعد: ٣٩] ہر دو فریقین نے اپنے موقف پر احتجاج میں اکثار کیا! سچی بات یہ ہے کہ یہ لفظی نزاع ہے اور اللہ کے علم میں جو سابق ہے وہ متغیر و متبدل نہیں ہوتا اور جس پر تغییر و تبدیل (کا وقوع) جائز ہے یہ وہ جو لوگوں کے لئے کسی عامل کا عمل ظاہر ہے اور بعید نہیں کہ یہ حَفَظَہ اور انسان پر موکلین کے علم میں جو ہے، کے ساتھ متعلق ہو تو اس میں محو و اثبات واقع ہے جیسے عمر میں نقص و زیادت لیکن جو اللہ کے علم میں ہے اس میں نہ محو ہے اور نہ اثبات

اس میں صدقِ بعث بعد الموت پر تنبیہ بھی ہے اس لئے کہ جو مائے مہین سے انسان کی تخلیق پر قادر ہے پھر اسے علقہ میں بدل دیتا ہے پھر مضغہ میں پھر اس میں روح پھونکتا ہے وہ اس کے مٹی بن جانے کے بعد بھی اس میں نفخِ روح پر قادر ہے اور یہ کہ اس کے اجزائے پریشان جمع کرے! وہ اس کی یکبارگی تخلیق پر بھی قادر تھا لیکن اس کی حکمت مقتضی ہوئی کہ اسے ان مذکورہ اطوار میں منتقل کرے اور یہ ماں کے ساتھ ازرہِ نرمی ہے کیونکہ وہ اس کی عادی نہیں ہوتی تو اس پر یکبارگی کی اس کی تخلیق نہایت شاق گزرتی تو اس کے پیٹ میں اسے تدریجی انداز سے پروان چڑھایا تا آنکہ متکامل ہوا، جو نطفہ سے اس کے اصلِ خلقت میں تامل کرے اور ان اطوار میں اس کے تنقّل میں حتی کہ وہ جمیل صورت اور عقل و فہم اور نطق سے آراستہ انسان بن جاتا ہے اس پر حق ہے کہ اس خالق و مالک کا حقِ شکر ادا کرے اور خلوص و اخلاص کے ساتھ اس کی عبادت کرے اور بندگی کا حق ادا کرے، یہ بھی ثابت ہوا کہ تقدیرِ اعمال میں ایسے بھی ہیں جو سابق ہیں اور ایسے بھی جو لاحق ہیں تو سابق جو اللہ کے علم میں ہیں اور لاحق جو جنین کیلئے ماں کے پیٹ میں مقدر کئے جاتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں ہے، یہ ایسے اعمال ہیں جو قابلِ نسخ ہیں صحیح مسلم میں جو ابن عمر کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوئے: ﴿ كَتَبَ الله مقاديرَ الخلائق قبل أنۡ يَخۡلُقَ السموات والأرضَ بخمسين ألف سنة ﴾ (یعنی اللہ سب خلائق کی تقدیر ارض و سماء کی تخلیق سے پچاس ہزار سال قبل ہی لکھ چکا ہے) تو یہ لوح محفوظ میں ان کی کتابت پر محمول ہے اللہ تعالیٰ کے علم کے موافق، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر چار ماہ گزرنے کے بعد حمل ساقط ہو تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی کیونکہ اس میں روح پھونکی جا چکی تھی، یہ شافعی کا قدیم قول ہے، احمد اور اسحاق سے بھی یہی مشہور ہے احمد سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر چار ماہ اور دس دن کا ہو کر ساقط ہوا کیونکہ انہی زائد کے دس ایام میں اس میں روح پھونکی جاتی ہے لہذا نماز جنازہ پڑھی جائے! شافعیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ وجودِ روح ضروری ہے پھر مر گیا تو نماز جنازہ ہوگی وگرنہ نہیں یہی ان کا جدید موقف ہے، یہ بھی کہا اگر رویا یا اس کے پپوٹے پھڑکے یا سانس لیا، اس میں اصل جو نسائی۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ٗنے حضرت جابر سے مرفوعاً نقل کیا: ﴿ إذا استهَلَّ الصبيُّ وَرِثَ و صُلِّيَ عليه ﴾ (یعنی اگر نومولود چیخا اور آواز نکالی تو اب اس کا حقِ وراثت مسلم ہوا اور [فوت ہو جانے کی صورت میں] اس کی نماز جنازہ بھی

پڑھی جائے گی) اسے نووی نے شرح المھذب میں ضعیف قرار دیا ہے، درست یہ ہے کہ اسناد کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن حفاظ کے نزدیک مرجح اس کا موقوف ہونا ہے، فقہاء کے طریق پر اس علت کا کوئی اثر نہیں اس لئے کہ رفع ہونا زیادت ہے، کہتے ہیں اگر ایک سو بیس دن گزر گئے تھے تو غسل وکفن کے ساتھ بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا جائے اس سے قبل جو ساقط ہوا اس کے لئے غسل وغیرہ مشروع نہیں، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا کہ تخلیق کا عمل تیسری چہل روزہ مدت میں ہوتا ہے تو اقل مدت جس میں بچہ کی خلقت متبین ہو جاتی ہے اکیاسی ایام ہیں اور یہ اس تیسری مدت کا آغاز ہے، کبھی اس کے آخر میں جا کر اس کا تبیُّن ہوتا ہے اس پر یہ امر مترتب ہے کہ وضع کے ساتھ عدت پوری نہ ہوگی مگر اس صورت کہ پوری میعاد میں پیدا ہوا ہو، یہ اختلافی مسئلہ ہے، لونڈی کیلئے ام ولد ہونا ثابت نہ ہوگا مگر تیسری چہل روزہ مدت کے شروع ہونے پر، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے مالکیہ نے اس میں توسع اختیار کیا تو اس میں حکم کو ہر سقط (یعنی جو پیدائش سے قبل ہی ساقط ہوا) پر مُدار کیا، بعض نے اسے تخطیط (یعنی شکل وصورت واضح ہو چکی تھی) کے ساتھ مقید کیا ہے اگرچہ یہ خفی ہو، اس میں احمد سے بھی ایک روایت ہے ان کی حجت جو اس کے بعض طرق میں گزرا کہ جس نطفہ کی تخلیق مقدر نہیں ہوتی وہ علقہ نہیں بنتا، علقہ وہی بنتا ہے جس کی تقدیر میں تخلّق ہو تو اگر کوئی خاتون علقہ کا وضع کر دے تو اس کا مطلب ہوگا کہ وہ نطفہ کے مرحلہ سے نکل آیا اور اول احوالِ ولد میں تھا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سعادت وشقاء میں سے ہر ایک کبھی بلاعمل وعمر واقع ہو جاتی ہے اس پر نبی اکرم کا یہ قول منطبق ہے: (الله أعلمُ بما كانوا عاملين) (یعنی اللہ خوب جانتا ہے کہ وہ کیسے عمل کرتے) آگے چند ابواب کے بعد اس بارے کچھ بحث آئے گی، اس میں قناعت پر قوی ترغیب اور حرص سے زجرِ شدید ہے اس لئے کہ جب رزق سابق التقدیر میں ہے تو اس کی طلب میں تفنی (یعنی اپنے آپ کو ہلکان کر لینے) کا کوئی فائدہ نہیں، اکتساب اس لئے مشروع کیا کیونکہ وہ ان جملہ اسباب سے ہے دارِ دنیا میں جن کی حکمت مقتضی ہے

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اعمال اس کے جنت یا جہنم میں دخول کا سبب ہیں، یہ حدیث: (لَن يدخل أحدا منكم الجنة عمله) کے معارض نہیں دونوں کے مابین تطبیق کتاب الرقاق کے باب (القصد و المداومة على العمل) میں اس حدیث کی شرح کے اثناء گزر چکی ہے، یہ بھی عیاں ہوا کہ جو شقی لکھا جا چکا ہے ہو سکتا ہے دنیا میں اس کا حال غیر معلوم ہو اسی طرح اس کا عکس بھی، اس کا اثبات کرنے والوں نے آگے مذکور ایک حدیثِ علی سے احتجاج کیا: (أما مَنْ كان مِنْ أهل السعادة فإنه يُسَيَّرُ لِعَمل أهْلِ السعادة) تحقیق یہ ہے کہ کہا جائے اگر مراد یہ کہ اصلاو رأساً ہی معلوم نہیں ہوتا تو یہ مردود ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ وہ ظنِ غالب کی مثبت علامت کے طریق سے جانا جا سکتا ہے تب جواب اثبات میں ہے، یہ ایسے شخص کے حق میں قوی ہے جس کیلئے خیر وصلاح کے ساتھ لسانِ صدق مشہور ہوئی اور اسی پر اس کی وفات واقع ہوئی کیونکہ کتاب الجنائز میں گزری ایک حدیث میں تھا: (أنتم شهداء الله فى الأرض) اور اگر مراد ہو کہ قطعیت کے ساتھ ان حضرات کی بابت معلوم ہے جن کی بابت اللہ کی مشیت ہو کہ لوگوں کو مطلع کرے تو یہ اس جملہ غیب سے ہے جن کا علم اللہ نے اپنے لئے خاص کیا ہے اور جسے چاہے اپنے رسل میں سے اس پر مطلع فرماتا ہے

اس میں سوئے خاتمہ سے اللہ سے پناہ طلب کرنا بھی ثابت ہوا سلف اور ائمہِ خلف کے ایک جمِ غفیر کا اس پر عمل تھا، عبد الحق نے کتاب العاقبت میں جو لکھا کہ ایسے شخص کا کبھی برا خاتمہ نہیں ہوتا جس کا باطن مستقیم اور ظاہر صالح ہے صرف اس کیلئے اس کا وقوع ہوتا

ہے جس کی طویّت میں فساد یا ارتیاب ہے کبائر پر مصر (یعنی جما ہوا اور قائم) اور عظائم (یعنی بڑے بڑے گناہ) پر مجتری کیلئے اس کا وقوع کثیر ہے تو موت دفعۃً اسے آن دبوچتی ہے تو اس وقت شیطان اس کی جڑ کاٹ دیتا ہے تو کبھی یہ سوئے خاتمہ۔ اللہ سے ہم سلامتی چاہتے ہیں، کا سبب بنتا ہے تو یہ اکثر و اغلب پر محمول ہے، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اسباب میں سے کوئی شیئ موجب نہیں مگر اس کی مشیت کے ساتھ تو اس نے جماع کو علتِ ولد نہیں بنایا کیونکہ کئی دفعہ جماع حاصل ہے مگر حمل نہیں ہوتا جب تک اللہ کی مشیت نہ ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ لطیف شیئ کے برخلاف کثیف شیئ طولِ زمان کی محتاج ہے تبھی اطوارِ جنین کیلئے مدت طویل ہوئی حتی کہ تخلیق کا حصول ہوا بخلاف نفخِ روح کے (کہ روح پھونکتے ہی زندگی کی لہر دوڑ گئی) اسی لئے جب اولا اللہ نے زمین کی تخلیق کی پھر آسمان کا رخ کیا تو اس کا تسویہ کیا: (فَسَوّٰاھَا) اور زمین کو اس کی کثافت کے سبب بغیر فتق (یعنی آسمان سے اسے علیحدہ کئے بغیر) کے ایک عرصہ چھوڑے رکھا پھر دونوں اکٹھے فتق کی گئیں، اسی طرح تخلیقِ آدم کے وقت پانی اور مٹی سے ان کا ڈھانچہ بنا کر ایک مدت تک چھوڑے رکھا پھر اس میں روح پھونکی

داؤدی نے قولہ: (فتدخل النار) سے استدلال کیا ہے کہ حدیثِ ہذا کفار کے ساتھ خاص ہے اس امر سے احتجاج کیا کہ ایمان کا حبط کفر ہی کرتا ہے، تعاقب کیا گیا کہ حدیث میں تو اِحباط سے تعرض ہی نہیں اسے معنائے اعم پر محمول کرنا اولیٰ ہے تو مومن کو بھی متناول ہے حتی کہ اس کا خاتمہ عملِ کافر پہ ہو مثلا مرتد ہو کر فوت ہوا، اللہ سے اس کی پناہ! اسی طرح مطیع کا خاتمہ عملِ عاصی کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ اس پر اس کی موت واقع ہو، دخولِ نار کے اطلاق سے لازم نہیں کہ وہ اس میں ہمیشہ رہے گا بلکہ مجرد دخول دونوں گروہوں پر صادق ہے، اس کے لئے اس امر سے استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ پر رعایتِ اصلح واجب نہیں برخلاف بعض معتزلہ کے جو اس کے قائل ہوئے کیونکہ اس میں ذکر ہوا کہ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ساری عمر اللہ کی طاعت میں بسر ہوتی ہے پھر۔ والعیاذ باللہ، ان کا خاتمہ کفر پر ہوتا ہے اور نتیجۃً وہ جہنم کا ایندھن بنتے ہیں تو اگر اللہ پر رعایتِ ارصلح واجب ہوتی تو اس کا سب عملِ صالح کا اس کلمہِ کفر کی پاداش میں وہ حبط نہ کرتا جس پر اس کی موت واقع ہوئی بالخصوص اگر طویل عمر والا تھا اور جب کفر و ارتداد اختیار کیا تو بعد ازاں جلد ہی مر گیا، اس سے بعض معتزلہ نے یہ استدلال بھی کیا کہ جس نے اہلِ نار کا سا عمل کیا تو اس کے لئے واجب ہے کہ دوزخ میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں ترتُّبِ دخول عمل پر ہے اور کسی شیئ پر کسی حکم کا مترتب ہونا اس کی علت ہونے کا مشعر ہے، جواب دیا گیا کہ یہ علامت ہے نہ کہ علت اور علامت کبھی مختلف ہو جاتی ہے، ہمیں تسلیم کہ یہ علت (بھی) ہے مگر کفار کے حق میں جہاں تک عاصی ہیں تو وہ اس آیت کی رو سے خارج ہوئے: (إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)[النساء: ۴۸، ۱۱۶] تو جس نے شرک نہیں کیا وہ اس کی مشیت میں داخل ہے

اس سے اشعری کیلئے بھی استدلال کیا گیا ہے ان کے تکلیف مالا یُطاق کی تجویز میں کیونکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب بندوں کو ایمان کا مکلف کیا ہے حالانکہ خود اس نے بعض کیلئے کفر پر مرنا مقدر کیا ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں کہ تکلیف بما لا یطیق کا قول دین و فقہ کے اصولی متکلمین کی محدَث بدعتوں میں سے ہے، یہ رائے رکھنا متکلمین کی بدعات میں سے ہے حق یہ ہے کہ اس میں درجِ ذیل تفصیل ہے: ایسی مالا یطاق تکلیف کہ بندہ عادۃً اس سے عاجز ہے جیسے گدی یا سر کے بل چلنا تو یہ شریعت میں قطعا غیر

موجود ہے، جس کا روبہ عمل لانا مکلف کے بس سے باہر ہو کہ اس سے عاجز ہے تو یہ بھی ان امور میں سے جن کا اس نے بندے کو مکلف نہیں بنایا جیسے اللہ کا فرمان ہے: (لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفساً إِلَّا وُسْعَهَا) اس سے ماقبل آیات میں کہا: (لَا تُكَلَّفُ نَفسٌ إِلَّا وُسْعَهَا) اور: (وَلَا نُكَلِّفُ نَفساً إِلَّا وُسْعَهَا) اور: (فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) اور: (مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) تو یہ اللہ کی ہم پر نرمی اور دفعِ حرج ہے کہ تخفیف کی ہے، جہاں تک ایسی تکلیف مالا یطاق جو بوجہ اس کے عجز کے نہیں بلکہ کفر وفسوق اور عصیان وغیرہ اس کے عکس کے ساتھ اس کے اشتغال کی وجہ سے تو یہ ان اشیاء میں سے ہے کہ شریعت امراً اور نہیاً ان کے ساتھ وارد ہے، انہیں (مالا يطاق) کہنا خطا ہے شرع حنیف ان کے ساتھ وارد نہیں، اس تفصیل کیلئے ابن تیمیہ کے فتاویٰ کی مراجعت کرو)

کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ کا وقوع ثابت نہیں مگر خاص طور پر ایمان میں، اس کے ماسوا میں اس کے وقوع کیلئے دلالتِ قطعی موجود نہیں، جہاں تک مطلق جواز کی بات تو یہ حاصل ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ کو جزئیات کا بھی اسی طرح علم ہے جیسے کلیات کا ہے کیونکہ حدیث میں تصریح ہے کہ وہ انسان کے مفصل احوال کی کتابت کا حکم دیتا ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ جمیع کائنات کیلئے مُرید ہے اس معنی میں کہ وہ اس کا خالق ومقدِّر ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ اس کا محبّ ہے اور اس پر راضی ہے، یہ بھی کہ ہر نوع کا خیر وشر اللہ کی تقدیر اور اس کے ایجاد سے ہے اس میں قدریہ اور جبریہ نے اختلاف کیا تو قدریہ نے یہ رائے اختیار کی کہ بندے کا فعل خود اس کی جانب سے ہے، ان میں سے بعض نے خیر وشر کا تفرقہ کیا تو خیر کی اللہ کی طرف نسبت کی اور خلقِ شر کی اس سے نفی کی، ایک قول ہے کہ اس رائے کا اصل قائل معروف نہیں اگرچہ یہ مشہور ہوگئی ہے یہ دراصل مجوسیوں کی رائے ہے، جبریہ کا موقف ہے کہ سب کچھ اللہ کا فعل ہے مخلوق کی اس میں اصلاً ہی کوئی تاثیر نہیں، اہلِ سنت نے درمیانی راہ اختیار کی بعض نے کہا اصلِ فعل کا خالق تو اللہ ہی ہے اور بندے کیلئے قدرت غیر موثر فی المقدور ہے (فاضل محشی لکھتے ہیں یہ مولف کی قضاء وقدر کے باب میں اشاعرہ کے موقف کی تاکید ہے، حق یہ ہے کہ بندے کی قدرت سے ہی اس کا فعل ناشئ ہے اسی لئے اس کا اس پر محاسبہ ومواخذہ ہوگا اور یہ بہرحال اللہ کی قدرت اور اس کی مشیت سے خارج نہیں، اللہ نے بندے کی تخلیق کی اور اس کی قدرت کی بھی: اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ صَانِعٍ و صَنْعَتِهٖ یعنی اللہ ہر صانع اور اس کی صنعت کا خالق ہے)

بعض اہل سنت نے اس امر کا اثبات کیا کہ اس (یعنی قدرتِ عبد) کیلئے تاثیر ہے لیکن یہ کسب کہلاتی ہے ان کی ادلہ کے بسط سے بات لمبی ہو جائے گی، احمد اور ابو یعلی نے ایوب بن زیاد عن عبادہ بن ولید بن عبادہ بن صامت سے نقل کیا کہتے ہیں والد صاحب نے بیان کیا کہ میں (اپنے والد) حضرت عبادہ کے پاس گیا جو علیل تھے عرض کی مجھے وصیت کریں، کہا تم ایمان کا ذائقہ نہیں چکھ سکتے اور علم باللہ کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے حتی کہ تقدیر پر۔ اس کے خیر وشر، دونوں پر ایمان لاؤ اور اچھی طرح جان لو (اور اعتقاد رکھو) کہ جو کچھ تمہارے نصیب میں ہے مل کر رہے گا اور جو نہیں وہ کسی طرح بھی حاصل نہیں ہوسکتا، یہ بھی کہا اگر اس طرح فوت ہوئے کہ اس حالت پر نہیں ہو تو تم آگ میں داخل ہوگے، اسے طبرانی نے ایک اور حسن سند کے ساتھ ابو ادریس خولانی عن ابو درداء سے مرفوعا ان کے اس قول پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کیا: (إن العبدَ لا يبلغُ حقيقةَ الإيمانِ حتىٰ يَعْلَمَ أَنَّ ما أصابَهُ لم يكُنْ لِيُخطِئَهُ وما

أخطأهُ لم يكنْ لِيُصِيبَهُ) اس بارے کچھ بحث کتاب التوحید میں بندوں کے افعال کے خلق کی بحث میں آئے گی، حدیث سے ثابت ہوا کہ تقدیر غالب اور عاقبت غائب ہے تو کسی کیلئے روانہیں کہ (کسی کے) ظاہر حال سے دھوکہ میں آئے اسی لئے حسنِ خاتمہ اور دین پر ثبات کی دعاء مشروع کی گئی ہے، دوابواب کے بعد حضرت علی کی حدیث میں صحابہ کے نبی اکرم سے عمل کے فائدہ کی بابت سوال ذکر ہوگا اگر تقدیر سابق ہے، آپ کا یہ جواب بھی مذکور ہوگا: (اِعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خَلَقَ اللهُ) اس کا ظاہر ابن مسعود کی حدیثِ باب سے متعارض ہے دونوں کے مابین تطبیق حدیثِ علی کو اکثر واغلب پر اور حدیثِ باب کو اقل پر محمول کرنے سے ہوگی لیکن جب یہ جائز الوقوع ہے تو ثبات علی الدین کی دعا کرنا متعین ہوا، ابن تین نے نقل کیا کہ عمر بن عبدالعزیز نے جب یہ حدیث سنی تو اس کا انکار کیا (کہ نبی اکرم یہ نہیں فرما سکتے) کہا یہ کیونکر ممکن ہے کہ بندہ ساری عمر نیک اعمال کرتا رہے پھر بھی جنت میں داخل نہ ہو؟ اھ،

ہمارے شیخ ابن ملقن کو عمر بن عبدالعزیز سے منسوب اس قول کی صحت بارے توقف تھا میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ اگر یہ ان سے ثابت ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ اس کے راوی نے (انہیں بیان کرتے وقت) اس کے آخر میں آپ کا یہ قول حذف کر دیا ہوگا: (فَيَسْبِقُ عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها) یا راوی نے تو مکملا ہی ذکر کیا مگر عمر نے اس کا وقوع مستبعد جانا، اگرچہ جائز الوقوع ہے اور ان کا ایرادسوئے خاتمہ سے علی سبیل التخویف تھا۔

- 6595 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ وَكَّلَ اللَّهُ بِالرَّحِمِ مَلَكًا فَيَقُولُ أَيْ رَبِّ نُطْفَةٌ أَيْ رَبِّ عَلَقَةٌ أَيْ رَبِّ مُضْغَةٌ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهَا قَالَ أَيْ رَبِّ ذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى أَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ فَمَا الرِّزْقُ فَمَا الأَجَلُ فَيُكْتَبُ كَذَلِكَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ (سابقہ کے ہم معنی)

حماد سے ابن زید اور عبید اللہ بن ابو بکر سے مراد ابن انس بن مالک ہیں۔ (أي رب نطفة أي رب الخ) ہر جملہ یہ فرشتہ اس وقت کہتا ہے جب اس میں وہ تبدیل ہوتا ہے جیسا کہ سابقہ حدیث میں اس کا بیان گزرا (نطفة) میں اضمارِ فعل پر نصب اور مبتدا محذوف کی خبر ہونے کے بطور رفع بھی جائز ہے، اس استفہام کا فائدہ وغرض یہ جاننا کہ یہ اس سے متکون ہوگا یا نہیں۔

- 2 باب جَفَّ الْقَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ (قلم۔یعنی تقدیر کا۔اللہ کے علم پر خشک ہو گیا ہے)

﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لاَقٍ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﴿لَهَا سَابِقُونَ﴾ سَبَقَتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ (ابو ہریرہ نے کہا کہ مجھ سے نبی پاک نے فرمایا قلم خشک ہو چکا اس چیز پہ جو تمہیں ملنے والی ہے، ابن عباس نے اسکی تفسیر میں کہا: یعنی سعادت ان کیلئے پہلے سے لکھی جا چکی ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (جف القلم) یعنی کتابت اب منتہی ہوئی، یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ جو کچھ لوح محفوظ میں لکھا جا چکا اب اس کا حکم متغیر نہ ہوگا تو یہ کتابت سے فراغت کا کنایہ ہے کیونکہ اثنائے کتابت صحیفہ یا اس کا بعض حصہ رطب (یعنی تر) رہتا ہے اسی طرح قلم بھی، جب کتابت ختم ہوتی ہے تو دونوں خشک ہو جاتے ہیں بقول طیبی یہ اطلاقِ لازم علی ملزوم سے ہے کیونکہ کتابت سے

فراغتِ قلم کے اس کی روشنائی سے جفاف (یعنی خشک ہو جانے) کو مستلزم ہے بقول ابن حجر اس میں اشارہ ہے کہ اس کی کتابت مِنْ أمدٍ بعیدٍ اب ختم ہوئی، عیاض کہتے ہیں جف القلم کا معنی ہے کہ اب مزید کچھ نہیں لکھا جائے گا، اللہ کی کتاب، اس کی لوح اور اس کا قلم اس کی مغیبات میں سے ہیں اور اس کے علم سے ہمارے لئے ان پر ایمان والا ہونا لازم ہے، اس کی صفت وکیفیت کی معرفت ہمارے ذمہ نہیں ہمیں اسی اسلوب و انداز سے مخاطب کیا جاتا ہے جس کے ہم عادی ہیں تو ہم جب کتابت سے فارغ ہوتے ہیں تو ہماری قلمیں اب زیرِ استعمال نہ ہونے کے باعث خشک ہو جاتی ہیں۔

(علی علم الله) یعنی اس کے حکم پر اس لئے کہ اس کا معلوم ضروری ہے کہ واقع ہو تو معلوم کا اس کا علم اس کے وقوع کے حکم کو مستلزم ہے، یہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عبداللہ بن دیلمی عن عبداللہ بن عمرو کے طریق سے تخریج کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا اللہ نے اپنی خلق اندھیرے (فی ظلمۃٍ) میں تخلیق کی پھر ان پر اپنے نور سے القاء کیا تو اس دن جسے اس کے نور میں سے کچھ ملا وہ مہتدی ہوا اور جس سے رہ گیا وہ گمراہ ہوا اسی لئے میں کہتا ہوں: (جف القلم علی علم الله) اسے احمد اور ابن حبان نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابو الدیلمی سے اس کا نحو نقل کیا، اس کے آخر میں ہے کہ (فلذلك أقول) کے قائل ابن عمرو ہیں اس کے الفاظ ہیں: (قلت لعبد الله بن عمرو بلغني أنك تقول إن القلم قد جف) تو یہی حدیث ذکر کی اس کے آخر میں ہے: (فلذلك أقول جف القلم بما هو كائن) کہا جاتا ہے (عباسی خلیفہ) مامون کی طرف سے امیرِ خراسان عبداللہ بن طاہر کی بابت منقول ہے کہ حسین بن فضل سے آیت: (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَأْنٍ)[الرحمٰن: ٢٩] کی بابت سوال کیا تو کہا یہ ایسے شئون (شأن کی جمع) ہیں جن کا وہ اِبداء (یعنی اظہار) کرتا ہے نہ کہ ایسے جن میں ابتداء کرتا ہے، یہ سن کر وہ کھڑا ہوا اور ان کا سر چوما۔

(و قال أبو هريرة قال لی النبی ﷺ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے زہری عن ابو سلمہ عن ابو ہریرہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ میں نوجوان آدمی ہوں اور عنت (یعنی گناہ میں پڑ جانے) سے ڈرتا ہوں اور ایسے حالات نہیں کہ شادی کرسکوں، آپ یہ سن کر خاموش رہے اس کے ایک طریق میں ہے کہ فرمایا اے ابو ہریرہ (جف القلم بما أنت لاقٍ فَاخْتَصِ علی ذلك أوْ ذَرْ) (یعنی قلم خشک ہو چکا ہے اس کے ساتھ جو تیرا مقدر ہے، چاہے خصی ہو جاؤ یا نہیں) اسے اوائل کتاب النکاح میں نقل کیا تھا، اسے اسماعیلی، جوزقی اور فریابی نے کتاب القدر میں اصبغ کے طریق سے نقل کیا سب نے (العنت) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (فَأْذَنْ لی أنْ أخْتَصِيَ) (کہ مجھے خصی ہونے کی اجازت دیں)، (جف القلم) کی ترکیب مسلم کی حدیثِ جابر میں بھی مذکور ہے کہتے ہیں سراقہ نے عرض کی یا رسول اللہ: (فيم العمل؟ أ فيما جفت به الأقلام و جَرَتْ به المقادير؟) اسی طرح حدیثِ ابن عباس کے آخر میں جس میں ہے: (اِحْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ) اس کے بعض طرق میں ہے: (جَفَّتِ الأقلامُ و طُوِيَتِ الصُّحُفُ)، طبرانی کے ہاں عبداللہ بن جعفر کی حدیث میں ہے: (و اعلم أن القلم قد جف بما هو كائن) فریابی کی حسن بن علی سے روایت میں ہے: (رفع الكتاب و جف القلم)۔

(و قال ابن عباس لها سابقون الخ) اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس کے سے قولہ تعالیٰ: (أولٰئِكَ

يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ هُمْ لَهَا سَابِقُونَ)[المؤمنون: ٦١] کی تفسیر میں نقل کیا کہتے ہیں: (سَبَقَتْ لهم السعادة) یعنی خیرات کی طرف انہوں نے مسارعت کی اللہ کی تقدیر کے ساتھ اپنے لئے سابقاً لکھی گئی سعادت کی وجہ سے، حسن سے منقول ہے کہ (لها) میں لام، بمعنی باء ہے کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (سابقون بها) طبری لکھتے ہیں بعض نے لام کی یہ تاویل کی کہ یہ (إلی) کے معنی میں ہے جبکہ بعض نے یہ معنی کیا : (و هم من أجلها) (یعنی اس کی وجہ سے) عبدالرحمن بن زید نے نقل کیا کہ ضمیر کا مرجع خیرات ہے دیگر نے سعادۃ کیلئے ہونا مجوز کیا، ابن عباس کی تفسیر اور ظاہر آیت کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ سعادت سابقہ ہے اور ان (خیرات) کے اہل (سبقوا إليها لا أنهم سبقوها) (یعنی ان کی طرف سبقت لے گئے، ان سے نہیں)۔

علامہ انور باب (جف القلم علی علم الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں شارحین کے بقول کتابتِ قلم سے مراد قیامت تک ہونے والے واقعات و احداث ہیں اور یہ متناہی ہیں لہذا کوئی ایراد نہیں۔

6596 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ الرِّشْكُ قَالَ سَمِعْتُ مُطَرِّفَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الشِّخِّيرِ يُحَدِّثُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُعْرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ قَالَ كُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ أَوْ لِمَا يُسِّرَ لَهُ -

طرفه - 7551

ترجمہ: عمران بن حصینؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کی کہ یا رسول اللہ! کیا دوزخی جنتیوں میں سے پہچانے جا چکے ہیں؟ فرمایا ہاں، بے شک، اس نے کہا پھر عمل کرنے والے عمل کیوں کرتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہر شخص وہی عمل کرتا ہے جس کے واسطے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

(حدثنا يزيد الرشك) راء کی زیر اور شینِ ساکن کے ساتھ، ان کی کنیت ابو ازہر تھی کلاباذی نے ذکر کیا کہ ان کے والد کا نام سنان تھا، بصری ثقہ تابعی ہیں بعض نے کہا نہایت گھنی داڑھی والے تھے اسی سے رشک لقب ہوا، یہ فارسی کا لفظ ہے جیسا کہ ابو علی غسانی نے کہا ابن جوزی نے بھی اس پر جزم کیا ابو حاتم رازی کہتے ہیں غیور شخص تھے تو اصلا فارسی میں ارشک کہا گیا جو مرورِ ایام سے رشک بن گیا، کرمانی لکھتے ہیں بلکہ رشک فارسی میں ڈاڑھی کے بالوں کی جڑوں میں پیوست چھوٹی جوؤں کو کہتے ہیں، کلاباذی نے ذکر کیا کہ رشک قسام ہے بقول ابن حجر بلکہ یزید (كان يتعانى مساحة الأرض) (یعنی زمین کی پیمائش پیشہ تھا گویا اس دور کے پٹواری تھے) تو قسام کہا گیا، رشک کا لقب دیا گیا یہ نہیں کہ رشک کا مدلول قسام ہے بلکہ دونوں لقب اور پیشہ کی طرف نسبت ہیں، ان کے معاملہ میں معتمد جو ابو حاتم نے کہا، بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث مروی ہے جسے کتاب الاعتصام میں بھی نقل کیا ہے۔

(قال رجل) یہ عمران بن حصین راویِ حدیث تھے، عبدالوارث بن سعید نے یزید رشک عن عمران بن حصین سے روایت کرتے ہوئے اس کی تبیین کی اس میں ہے: (قال قلت يا رسول الله) تو یہی ذکر کیا، یہ کتاب التوحید کے آخر میں موصولا آئے گی، کئی اور نے بھی آنجناب سے یہی سوال کیا تھا آگے حدیثِ علی کی شرح میں اس کا بسط آئے گا۔ (أ يعرف أهل الخ) مسلم

کے ہاں حماد بن زید عن یزید سے روایت میں: (أ عُلِمَ) ہے، مراد بالسوال فرشتوں کی معرفت یا جسے اللہ تعالیٰ اس پر مطلع کرے جہاں تک عامل کی معرفت یا جس نے اس کا مشاہدہ کیا تو وہ عمل سے پہچان لے گا۔

(فلم یعمل العاملون) حماد کی روایت میں ہے: (فَفِیمَ) یہ استفہام ہے مفہوم یہ کہ جب قلم اس کے ساتھ سبقت لے جا چکا ہے تو عامل عمل کا محتاج نہ ہونا چاہئے کیونکہ تقدیر کا لکھا ہو کر رہے گا؟۔

(قال کل یعمل الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (یُیَسَّرَ) ہے، حماد کی مشار الیہ روایت میں ہے: (قال کُلٌّ مُیَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له) یہ آخری کلام صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے جن کی تعداد دس سے زائد ہے، آمدہ ایک باب میں ان کا ذکر کروں گا ان میں احمد کی حسن سند کے ساتھ ابو درداء کی حدیث جس کے الفاظ ہیں: (کل امرئٍ مُهَیَّأٌ لِمَا خُلِقَ له) حدیث میں اشارہ ہے کہ مآل (یعنی خاتمہ اور انجام) مکلّف سے پردے میں ہے تو اس کے ذمہ ہے کہ مامور بہ پر عمل پیرا ہونے میں محنت کرے کہ اس کا عمل نشانی ہے اس انجام کی جو اسے لاحق ہونے والا ہے، عام طور سے یہی ہوتا ہے کبھی بعض کا خاتمہ اس کے غیر کے ساتھ ہو جاتا ہے جیسے ابن مسعود وغیرہ کی روایات میں ثابت ہوا لیکن چونکہ کسی کو اطلاع اور علم نہیں کہ اس کا خاتمہ کیسا ہوگا لہذا انسان کے ذمہ ہے کہ بذلِ جہد کرے اور طاعات پر عمل کرنے میں مجاہدہ سے کام لے، معاملہ انجام کے حوالے اور سپرد نہ کر رکھے (کہ دیکھا جائے گا جو ہوگا) تب ترکِ مامور پر مُلام اور مستحقِ عقوبت ہوگا، ابن حبان نے حدیثِ باب پر یہ ترجمہ قائم کیا: (ما یَجب علی المرء مِن التَّشمِیر فی الطاعات و إنْ جریٰ قبلها ما یکره الله مِن المحظورات) (یعنی انسان پر طاعات کیلئے کمر کسے رکھنا واجب ہے چاہے قبل ازیں گناہوں کا ارتکاب ہو چکا ہو) مسلم کی ابو اسود عن عمران کے طریق سے روایت میں ہے کہ انہوں نے ان سے کہا آپ کا کیا خیال ہے کہ جو لوگ آج عمل کر رہے ہیں یہ ایسی شیٔ ہے جو ان پر مقتضی ہے اور تقدیرِ سابق میں مقدر کی جا چکی ہے یا اپنے ان اعمال سے اپنا انجام خود بنائیں گے؟ کہنے لگے بلکہ ایسی شیٔ ہے جو ان پر مقتضی اور ان میں گزر چکی ہے، اس کی تصدیق کتاب اللہ میں بھی ہے: (وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) [الشمس : ۷۔۸] اس میں حضرت عمران کے ساتھ ابو اسود دؤلی کا قصہ بھی ہے اس میں ان سے ان کا یہ قول مذکور ہے: (أ یکون ذلك ظلما ؟ فقال لا کلُّ شیءٍ خَلقُ الله و مِلْكُ یدہ فلا یُسْأَلُ عَمَّا یفعل) (یعنی ہر چیز اللہ کی خلق اور اسکی مِلک ہے تو اس سے اس کے کسی فعل کی بابت سوال نہیں کیا جا سکتا) عیاض لکھتے ہیں عمران نے ابو اسود پر قدریہ کا یہ شبہ وارد کیا جو وہ اللہ پر تحکّم کرتے اور اس کے حکم میں اپنی آراء کی دخل اندازی کرتے ہیں تو جب انہوں نے ایسا جواب دیا جو ان کے ثبات فی الدین پر دال تھا تو آیت کے ذکر کے ساتھ اسے قوی کیا اور یہ اہلِ سنت کیلئے حد ہے ، ان کا قول: (کل شیءٍ خلق الله و ملکه) سے اشارہ ہے کہ مالکِ اعلیٰ اور خالق و آمر پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا جب وہ اپنی مِلک میں حسبِ منشا تصرف کرے اعتراض تو صرف مخلوق و مامور پر ہوتا ہے۔

اسے مسلم نے (القدر) ابوداؤد نے (السنة) اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا۔

- 3 باب اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ

(اللہ۔ اہلِ شرک کے مرچکے بچوں کی بابت۔ خوب جانتا ہے کہ کس قسم کے اعمال کرتے۔ اگر بڑی عمر پاتے)

ضمیر (یعنی کانوا کی) اولادِ مشرکین کیلئے ہے جیسا کہ سوال میں اس کی تصریح ہے اسے ابن عباس اور ابو ہریرہ کی روایت سے مختصراً نقل کیا اواخر الجنائز میں باب (ما قيل في أولاد المسلمين) اور اس کے بعد (باب ما قيل في أولاد المشركين) قائم کئے دوسرے میں یہ دونوں حدیثیں ذکر کی تھیں ایک تیسری بھی ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کی تھی وہیں اس کی شرح گزری۔

علامہ انور باب (الله أعلم بما كانوا عاملين) کی نسبت سے کہتے ہیں قبل ازیں مشرکین کے بچوں کے بارہ میں مفصل بحث گزری ہے ابن تیمیہ نے بخاری کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ ان کی نجات کے قائل ہیں اس ترجمہ سے یہ استدلال کیا، میں کہتا ہوں بلکہ یہ اس کے نقیض (یعنی عکس) پر دال ہے کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس بابت انہوں نے توقف کیا۔

- 6597حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ

طرفه - 1383

- 6598حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ وَأَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ

طرفاه 1384، - 6600 (سابقہ)

(قال و أخبرني عطاء) واو کسی محذوف شیٔ پر معطوف ہے گویا اس سے قبل کوئی اور حدیث بیان کی پھر اس کے بعد یہ حدیثِ عطاء ذکر کی، مسلم کے ہاں ابن وہب عن یونس عن زہری عن عطاء بن یزید اور ابو عوانہ کے ہاں شعیب عن زہری سے (حدثني عطاء بن يزيد الليثي) ذکر کیا۔

- 6599حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ كَمَا تُنْتِجُونَ الْبَهِيمَةَ هَلْ تَجِدُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ حَتَّى تَكُونُوا أَنْتُمْ تَجْدَعُونَهَا

أطرافه 1358، 1359، 1385، - 4775 - 6600

قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ مَنْ يَمُوتُ وَهُوَ صَغِيرٌ قَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ .

طرفاه 1384، - 6598

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مقدمہ میں اس کی تبیین کی، اسے مسلم نے (القدر) میں نقل کیا۔

- 4 باب ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾ (اللہ کا امر حتمی ہے)

(قدرا مقدورا) أي حكما مقطوعا بوقوعه (یعنی اس کے وقوع کا قطعی حکم) امر سے مراد امورِ مقدرہ کا واحد، اوامر کا واحد ہونا بھی محتمل ہے کیونکہ کل کائنات کا وجود کلمہ کن سے ہے۔

- 6601حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَسْأَلِ الْمَرْأَةُ طَلاَقَ أُخْتِهَا لِتَسْتَفْرِغَ صَحْفَتَهَا وَلْتَنْكِحْ فَإِنَّ لَهَا مَا قُدِّرَ لَهَا

أطرافه 2140، 2148، 2150، 2151، 2160، 2162، 2723، 2727، 5144، - 5152.

یہ کتاب النکاح میں مشروحا گزری ابن عربی لکھتے ہیں اس حدیث میں اصولِ دین میں سے (السلوك في مجاري القدر) (یعنی تقدیر کے مطابق چلنا) ہے اور یہ عمل فی طاعات کے مناقض نہیں اور نہ تحرُّف الاکتساب اور کل کی روزی کیلئے فکرمند ہونے سے مانع ہے اگرچہ متحقق نہ ہو کہ اسے پالے گا، بقول ابن عبدالبر یہ اہلِ علم کے نزدیک احسن احادیثِ قدر میں سے ہے اسلئے کہ اس میں دلالت ہے کہ (مثلا) اگر شوہر نے اس کے مطالبہ کو قبول کرلیا اور اس کے خیال کی پذیرائی کرتے ہوئے کہ اس کے حصہ کا رزق کھائے گی، اسے طلاق دے دی تو اسے وہی کچھ ہی حاصل ہوگا جو اللہ نے اس کے لئے لکھ رکھا ہے چاہے اس کا مطالبہ تسلیم کرے یا نہیں، یہ ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی مانند ہے: (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا)[التوبه: ٥١]۔

- 6602حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَسُولُ إِحْدَى بَنَاتِهِ وَعِنْدَهُ سَعْدٌ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَمُعَاذٌ أَنَّ ابْنَهَا يَجُودُ بِنَفْسِهِ فَبَعَثَ إِلَيْهَا: لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَلِلَّهِ مَا أَعْطَى كُلٌّ بِأَجَلٍ فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ

أطرافه 1284، 5655، 6655، 7377، - 7448

اسامہ سے مراد ابن زید (بن حارثہ) ہیں عاصم سے احول اور ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں۔(و عنده سعد) یعنی ابن عبادہ ،معاذ سے مراد ابن جبل ہیں کتاب الجنائز میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔

- 6603حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَيْرِيزٍ الْجُمَحِيُّ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نُصِيبُ سَبْيًا وَنُحِبُّ الْمَالَ كَيْفَ تَرَى

فِي الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوَإِنَّكُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَسَمَةٌ كَتَبَ اللَّهُ أَنْ تَخْرُجَ إِلَّا هِيَ كَائِنَةٌ

أطرافه 2229، 2542، 4138، 5210، - 7409

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک اور یونس، ابن یزید ہیں۔ (جاء رجل الخ) غزوہ مریسیع اور کتاب النکاح کے باب (عشرہ النساء) میں حضرت ابوسعید کی روایت میں (سألنا) کا لفظ تھا، نسائی نے ابن محیریز سے نقل کیا کہ ابوسعید اور ابوصرمہ نے انہیں بتلایا کہ انہیں سبایا ملیں اس میں ہے: (فتراجعنا فی العزل فذکرنا ذلك لرسول اللهؐ) تو شائد ابوسعید مباشرِ سوال تھے اگرچہ اس ضمن میں صحابہ کی ایک جماعت نے رجوع کیا تھا بخاری کی التاریخ اور ابن سکن وغیرہ کی الصحابہ میں مجدی ضمری کی حدیث میں مذکور ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ غزوہ مریسیع میں نکلے: (فأصبنا سبیا فسألنا النبی ﷺ عن العزل) ابوصرمہ کے صحابی ہونے کا معاملہ مختلف فیہ ہے صحیح مسلم میں ابن محیریز سے مروی ہے کہ میں اور ابوصِرمہ ابوسعید کے پاس گئے اور پوچھا کیا آپ نے نبی اکرمؐ سے عزل بارے کچھ سنا ہے؟ ثابت یہ ہے کہ ابوصرمہ نے ابوسعید سے اس بارے سوال کیا تھا، باقی شرحِ حدیث مفصلا کتاب النکاح میں گزری یہاں غرضِ ترجمہ اس کے اس جملہ سے ہے: (و لیست نسمة کتب الله أن تخرج إلا هی کائنة)۔

- 6604 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ لَقَدْ خَطَبَنَا النَّبِيُّ ﷺ خُطْبَةً مَا تَرَكَ فِيهَا شَيْئًا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ إِلَّا ذَكَرَهُ عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ إِنْ كُنْتُ لَأَرَى الشَّيْءَ قَدْ نَسِيتُ فَأَعْرِفُ مَا يَعْرِفُ الرَّجُلُ إِذَا غَابَ عَنْهُ فَرَآهُ فَعَرَفَهُ

ترجمہ: حذیفہؓ کہتے ہیں رسول اللہ نے (ایک روز) تقریر کی اور قیامت تک جو باتیں ہونے والی ہیں سب کا ذکر فرمایا جسے یاد رہیں اور جس نے بھولنا تھا وہ بھول گیا اور میں جس بات کو بھول گیا ہوں اس کو دیکھ کر اس طرح پہچان لیتا ہوں جیسے کسی کا آدمی غائب ہو جائے پھر جب وہ اس کو دیکھے تو پہچان لیتا ہے

شیخ بخاری ابوحذیفہ نہدی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (لقد خطبنا) جریر کی اعمش سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (قام فینا رسول الله ﷺ مقاما)۔ (إلا ذکره) روایتِ جریر میں ہے: (إلا حدث به)۔ (علمه من علمه الخ) جریر کی روایت کے الفاظ ہیں: (حَفِظَهُ مَنْ حفظه و نَسِيَه من نسیه) مزید یہ بھی: (قد علمه أصحابی هؤلاء) یعنی اس مقام (یعنی جہاں آنجناب نے تقریر کی) کا وقوع اور جو باتیں آپ نے اثنائے تقریر کیں ان کا انہیں علم ہے، بدء الخلق کے شروع میں ان صحابہ کے اسماء ذکر کئے تھے جنہوں نے اس حدیث کا نحو نقل کیا ان میں حضرات عمر، ابوزید بن اخطب اور ابوسعید وغیرہم ہیں تو شائد حضرت حذیفہ کا اشارہ ان یا ان کے بعض کی طرف تھا مسلم نے ابوادریس خولانی عن حذیفہ سے روایت میں ذکر کیا کہ بخدا مجھے اب سے قیامت تک برپا ہونے والے ہر فتنہ کی بابت علم ہے پھر یہ بھی کہ نبی اکرم نے راز کی کچھ وہ باتیں مجھے بتلائی ہیں جو کسی اور کو نہیں بتلائیں، اس کے آخر میں ہے: (فذهب أولئك الرهط غیری) (یعنی ان میں سے میں ہی باقی ہوں) یہ اول کے مناقض نہیں بلکہ تطبیق یہ

ہوگی کہ دو مجلسوں پر اسے محمول کیا جائے یا اول سے مراد ثانی سے مراد کی نسبت اعم ہے۔(إن كنت لأرىٰ الشيء الخ) اکثر کیلئے یہی حذفِ مفعول کے ساتھ ہے نسخہِ کشمیہنی میں اس کا اثبات ہے اس میں ہے: (فنسيته)۔ (فأعرفه كما الخ) اسماعیلی کے ہاں محمد بن یوسف عن سفیان سے روایت میں (كما يعرف الرجل) ہے حذفِ مفعول کے ساتھ، کشمیہنی کے ہاں: (الرجل وجه الرجل غاب عنه ثم رآه فعرفه) ہے، عیاض لکھتے ہیں اس کلام میں تلفیق ہے اسی طرح روایتِ جریر میں: (و إنه ليكون منه الشيء قد نسيته فأراه فأذكُره كما يذكر الرجل وجهَ الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه)

کہتے ہیں درست یہ ہے: (كما ينسى الرجل وجه الرجل) یا (كما لا يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه) بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ روایت الاصلین مستقیم ہے! حدیثِ سفیان میں موجود عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اس شئ کو دیکھتا ہے جسے بھول چکا ہوتا ہے تو دیکھ کر وہ یاد آ جاتی ہے، اسے اسماعیلی نے ابن مبارک عن سفیان کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إني لأرى الشيء نَسِيتُهُ فأعرفه كما يعرف الرجل الخ)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث کو قاضی عیاض نے الشفاء میں ابو داؤد کے طریق سے ان کی سند کے ساتھ اس جملہ تک نقل کیا: (ثم إذا رآه عرفه) پھر حذیفہ نے کہا: (ما أدري أ نَسِيَ أصحابي أمْ تَناسَوْه و الله ما ترك رسولُ الله ﷺ مِن قائدِ فتنةٍ إلى أنْ تَنْقَضِي الدنيا يَبْلُغُ مَنْ معه ثلاثمائةٍ إلا قد سَمَّاهُ لنا)(یعنی مجھے علم نہیں کہ میرے ساتھی بھول گئے یا عمداً اسے فراموش کر دیا، بخدا نبی پاک نے قیامت تک آنے والے کسی قائدِ فتنہ کا ذکر نہ چھوڑا جس کے ساتھ تین سو افراد بھی ہوں گے اسکا بھی نام ہمیں بتلایا) بقول ابن حجر مجھے یہ زیادت ابو داؤد کی کتاب میں نہیں ملی ابو داؤد نے دراصل اس کی تخریج ایک دیگر مستقل سند کے ساتھ حضرت حذیفہ سے کی ہے۔

مولانا انور روایت کے الفاظ: (لقد خطب النبي ﷺ خطبة ما الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ عموم کبھی مدلول ہوتا ہے اور مقصود نہیں ہوتا تو یہ بھی عمومِ غیر مقصود ہے اسے اچھی طرح جان لو کہ اس میں اقدام پھسلے ہیں اور احلام متحیر ہوئی ہیں، تم اللہ کے فرمان: (و أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) کو نہیں دیکھتے (ملکہِ سبا کی بابت ہدہد نے یہ بات کہی تھی کہ اسے ہر چیز عطا کی گئی ہے) اس میں عموم کیسا رہا؟ تو جب تم نے جان لیا کہ عموم کبھی مقصود نہیں ہوتا تو لہذا یہ الفاظ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔

اسے مسلم نے (العتق) میں نقل کیا اور ابو داؤد نے بھی۔

- 6605حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَهُ عُودٌ يَنْكُتُ فِي الأَرْضِ وَقَالَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ قَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ أَوْ مِنَ الْجَنَّةِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ أَلاَ نَتَّكِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لاَ اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴾ الآيَةَ

أطرافه 1362، 4945، 4946، 4947، 4948، 4949، 6217، - 7552 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۶۰)

ابوحمزہ کا نام محمد بن میمون سکری ہے۔(عن سعد بن عبيدة) یہ سلمی کوفی مکنیٰ با ابوحمزہ تھے اس حدیث کے اپنے شیخ کے

داماد تھے تفسیر واللیل إذا یغشی میں یہ شعبہ عن اعمش کے طریق سے (سمعت سعد بن عبيدة) کے الفاظ سے گزری ہے، ابوعبد الرحمٰن سلمی کا نام عبداللہ بن حبیب ہے کبار تابعین میں سے تھے فریابی کی معتمر بن سلیمان عن منصور عن سعد بن عبیدہ سے روایت میں نام مذکور ہے۔ (عن علی) مسلم بطین کی ابوعبدالرحمٰن سلمی سے روایت میں ہے کہ حضرت علی نے میرا ہاتھ پکڑا ہم چلنا شروع ہوئے حتی کہ دریائے فرات کے کنارے جا بیٹھے، علی نے کہا نبی اکرم نے فرمایا، تو یہی حدیث مختصراً ذکر کی۔ (كُنَّا جلوسا) عبدالواحد عن اعمش کی روایت میں ہے: (كنا قعودا) ثوری عن اعمش کی روایت میں مزید یہ ہے کہ ایک جنازہ کے موقع پر بقیع الغرقد کا یہ واقعہ ہے تو بظاہر سب جنازہ کیلئے وہاں حاضر تھے لیکن الجنائز میں اسے منصور عن سعد بن عبیدہ سے روایت میں نقل کیا اس میں ہے کہ جنازہ لے کر پہلے آگئے اور نبی اکرم بعد ازاں تشریف لائے اس کے الفاظ ہیں: (كُنَّا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا رسولُ الله ﷺ فقعَدَ فقعَدْنا حوله)۔

(و معه عود الخ) شعبہ کی روایت میں ہے: (و بيده عود فجعل يَنْكُتُ به في الأرض) روایتِ منصور میں ہے: (و معه مخصرة) یہ عصا یا قضیب (یعنی کھجور کی شاخ) جسے (عموما) رؤساء ہاتھ میں رکھتے ہیں تا کہ ٹیک لگا سکیں یا کسی استعمال میں لائیں اسے اسی وجہ سے مخصرہ کہا گیا ہے کہ عام طور پر تحت الخصر (یعنی بغل تلے) ہوتی ہے تا کہ ٹیک لگے، لغت میں ہے: (اختصر الرجل إذا أمسَكَ المخصرة)۔ (ما منكم من أحدٍ) روایتِ منصور میں زیادت کی: (ما مِنْ نفس منفوسة) یعنی مصنوع ومخلوق ، ابوحمزہ اور ثوری کی روایت میں اول پر اقتصار ہے۔

(أو من الجنة) او برائے تنویع ہے، سفیان کی روایت میں اشعار ہے کہ یہ بمعنی الواو ہے اس کے الفاظ ہیں: (ألا و قد كُتِبَ مَقْعَدُه من الجنة و مقعده من النار) گویا سابق الذکر حدیثِ ابن عمر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں دلالت ہے کہ ہر شخص کیلئے دو ٹھکانے بنائے گئے ہیں، منصور کی روایت میں ہے: (إلا كُتِبَ مكانها من الجنة و النار) اس میں یہ زیادت بھی کی: (و إلا قد كُتِبَتْ شَقِيَّةً أو سعيدة) الا کے اعادہ سے محتمل ہے کہ (ما من نفس) (ما منكم) سے بدل ہو اور دوسرا (إلا) پہلے (إلا) سے بدل ہو اور یہ لف ونشر کے باب سے ہو تو اس میں تخصیص کے بعد تعمیم ہے اور ثانی دونوں میں سے ہر ایک میں اول سے اعم ہے، کرمانی نے یہ بات لکھی۔

(فقال رجل من القوم) سفیان وشعبہ کی روایت میں ہے: (فقالوا يا رسول الله) مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ یہ شخص سراقہ بن مالک بن جعشم تھے اس میں ہے: (جاء سراقة فقال يا رسول الله أ نَعْمَلُ اليوم فيما جفت به الأقلام و جرت به المقادير أو فيما يستقبل؟ قال بل فيما جفت له الأقلام و جرَتْ به المقادير فقال فَفِيْمَ العمل؟ قال اعملوا فكلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له) (یعنی سراقہ آئے اور عرض کی کیا ہمارا عمل قلم کے لکھے اور تقدیر کے فیصلے کے مطابق ہوتا ہے یا اس کا فیصلہ ابھی ہونا ہوتا ہے؟ فرمایا بلکہ تقدیر کے لکھے جا چکے کے مطابق، کہا تو پھر عمل کی کیا ضرورت؟ فرمایا عمل کرو کہ ہر ایک کو انہی اعمال کی توفیق ملتی ہے جن کیلئے وہ پیدا کیا گیا ہے) طبرانی اور ابن مردویہ نے بھی اس کا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا : (وَ قرأ : فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ - إلى قوله: العُسْرىٰ)[الليل : ۵ - ۱۰] اسے ابن ماجہ نے خود حضرت سراقہ سے روایت کیا

لیکن آیات کی تلاوت کے ذکر کے بغیر، یہ سوال و جواب آیات کے ذکر کے بغیر شریح بن عامر کلابی کیلئے بھی واقع ہوا چنانچہ احمد اور طبرانی نے ان کی روایت تخریج کی ترمذی نے ابن عمر سے روایت نقل کی کہ حضرت عمر نے کہا: (قال فیما قد فُرِغَ منه) تو اس کا نحوذ کر کیا، بزار اور فریابی نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے کہا یا رسول اللہ، تو یہی ذکر کیا، اسے احمد، بزار اور طبرانی نے حضرت ابوبکر صدیق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ: (نعمل علی ما فُرِغَ منه ؟) تو اس کا نحو ذکر کیا سعد بن ابو وقاص کی حدیث میں ہے: (فقال رجل من الأنصار) تو یہ تعددِ سائلین پر محمول ہے، ابن عمرو کی روایت میں ہے کہ یہ سوال صحابہ کرام کی ایک جماعت کیلئے واقع ہوا ہے اس کے الفاظ ہیں: (فقال أصحابه ففیم العمل إنْ کان قد فُرِغَ منه فقال سَدِّدُوا و قاربُوا فإنَّ صاحب الجنة یُختَمُ له بعملِ أهلِ الجنة و إنْ عمل أيَّ عمل) اسے فریابی نے تخریج کیا۔

(ألا نتکل الخ) روایتِ سفیان میں (أفلا) ہے فاء کسی محذوف شیٔ کیلئے معقب ہے جس کی تقدیر ہے: (فإذا کان کذلك أفلا نتکل) منصور اور شعبہ کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (أفلا نتکل علی کتابنا و نَدَعُ العمل) منصور کی روایت میں مزید یہ بھی ذکر ہوا: (فمَنْ کان مِنَّا مِنْ أهل السعادة فیصیر إلی عمل السعادة و مَنْ کان منا مِن أهل الشقاوة) الخ

(اعملوا فکُلٌّ میسر) شعبہ نے یہ زیادت بھی کی: (لما خلق له أما مَنْ کان من أهل السعادة فَیُیَسَّرُ لِعمل السعادة) منصور کی روایت میں ہے: (قال أما أهل السعادة فَیُیَسَّرُونَ الخ) حاصلِ سوال یہ ہے کہ اگر ہم اپنی تقدیر کی طرف ہی جا رہے ہیں تو پھر عمل کرنے کی مشقت کیوں برداشت کریں؟ حاصلِ جواب یہ ہے کہ کوئی مشقت نہیں کیونکہ ہر ایک کو اسی عمل کی توفیق و تیسیر ملتی ہے جس کیلئے وہ پیدا کیا گیا اور یہ اس پر آسان ہے جس پر اللہ کرے، طیبی لکھتے ہیں جواب اسلوبِ حکیم کے باب سے ہے انہیں ترکِ عمل سے منع کیا اور انسان پر جو عبودیت کا التزام واجب ہے اس کا حکم دیا، غیبی امور میں تصرف سے انہیں زجر کیا تاکہ عبادت یا اس کے ترک کو جنت یا جہنم میں دخول کا مستقل سبب نہ مان لیں، یہ تو فقط علامات ہیں۔

(ثم قرأ: فأمَّا مَنْ أعطیٰ الخ) سفیان اور وکیع کے ہاں (العسری) تک آیات مذکور ہیں طبرانی کی ابن عباس سے روایت حدیثِ عمر کے نحو ہے اور اس کے آخر میں ہے: (قال اعمل فکُلٌّ میسر) بزار کے ہاں اس کے آخر میں ہے کہ لوگ ایک دوسرے سے کہنے لگے: (فالجِدّ إذاً) (یعنی تب تو بہت سنجیدگی کی ضرورت ہے) اسے طبرانی نے حدیثِ سراقہ کے آخر میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فقال یا رسول الله ففیمَ العمل؟ قال کُلٌّ مُیَسَّرٌ لِعملِهِ قال الآن الجد الآن الجد) فریابی کے ہاں حدیثِ عمر کے آخر میں ہے کہ حضرت عمر نے عرض کی: (ففیم العمل إذاً؟ قال کُلٌّ لا ینال إلا بالعمل قال عمر إذاً نجتهد) فریابی نے بسند صحیح بشیر بن کعب تک جو کبار تابعین میں سے ہیں، سے نقل کیا کہ (سأل غلامان رسولَ الله ﷺ فیم العمل؟ فیما جفت به الأقلام و جرت به المقادیر أم شیءٌ نَستَأنِفُهُ؟ قال بل فیما جفت به الأقلام قالا فَفِیم العمل؟ قال اعملوا فکل میسر لِمَا هو عامل قالا فالجد الآن)

حدیث میں قبور کے پاس بیٹھنے اور وہاں علم و موعظت کی گفتگو کرنے کا جواز ثابت ہوا، مہلب کہتے ہیں مخصرہ کے ساتھ زمین

میں لکیریں کھینچنا تشہد میں انگلی کی تحریک کی اصل ہے، اسے ابن بطال نے نقل کیا، یہ بعید ہے یہ دراصل کسی شیٔ میں تفکر کرنے والے کی عادت ہے، وہ اس کے معانی کا استحضار کرتا ہے تو محتمل ہے کہ آپ اس وقت امرِ آخرت میں تفکر فرمارہے ہوں اس کا قرینہ یہ کہ کسی جنازے کے موقع کا یہ ذکر ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ اسی موضوع کی بابت یہ تفکیر ہو جو بعدازاں صحابہ کرام کو بیان فرمایا، اس قصہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ اس میں میت سے تسلیہ کی طرف اشارہ ہے کہ وہ اپنی مدتِ عمر پوری ہونے کی وجہ سے فوت ہوا ہے، یہ حدیث اہلِ سنت کے موقف کیلئے اصل ہے اس باب میں کہ سعادت وشقاوت اللہ کی تقدیرِ قدیم کے ساتھ ہیں اس میں جبریہ کا رد ہے کیونکہ تیسیر جبر کا ضد ہے اس لئے کہ جبرعن کُرہٍ (یعنی جو ناگوار لگتا ہے) ہی ہوتا ہے انسان بطریق تیسیر کسی شیٔ کا عامل نہیں ہوتا مگر وہ اس کے لئے غیر کارِہ ہوتا ہے، اس سے دنیا میں شقی وسعید کی معرفت کے امکان پر استدلال بھی کیا گیا ہے جیسے مثلاً کسی کیلئے لسانِ صدق مشہور ہو جائے یا اس کا عکس کیونکہ اس حدیث کے ظاہر کے مطابق عمل جزاء کی علامت ہے، اس کا رد سابق الذکر حدیثِ ابن مسعود کے ساتھ کیا گیا اور یہ عملِ ظاہر کبھی اپنے عکس میں منقلب ہو جاتا ہے اگر تقدیر میں یونہی لکھا ہو، حق یہ ہے کہ عمل علامت وامارت ہے تو ظاہرِ امر پر حکم لگایا جائے گا باطن کا معاملہ اللہ کے سپرد!

خطابی کہتے ہیں نبی اکرم نے جب سبق الکائنات بارے خبر دی تو متمسک بالقدر نے قصد کیا کہ ترکِ عمل میں اسے حجت بنالے تو انہیں باور کرایا کہ یہاں دو امور ہیں ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ باطل نہیں ہوتا: باطن اور یہ حکمِ ربوبیت میں علتِ موجبہ ہے اور ظاہر، یہ حقِ عبودیت میں علامتِ لازمہ ہے، یہ دراصل عواقب کے علم کے مطالعہ میں مخیل اَمارت اور حقیقۃً غیر مفید ہے تو ان کیلئے تبیین فرمائی کہ کہ ہر کوئی اپنے باعثِ تخلیق کیلئے میسر ہے اور عاجل (دنیا) میں اس کا عمل آجل (آخرت) میں اس کے انجام کی دلیل اور نشانی ہے، اس کیلئے آیات کے ساتھ استشہاد کیا اس کی نظیر رزق کا معاملہ ہے امر بالکسب کے تناظر میں اسی طرح علاج ومعالجہ کی اذن کے تناظر میں اجل کا معاملہ، ایک اور جگہ لکھا اس حدیث میں اگر تامل کرو تو اس میں شفا پاؤ اس خلجان سے جو ضمیر میں تقدیر کے معاملہ کی نسبت ہوتا ہے اور یہ اس طرح کہ (أفلا نتكل و ندع العمل) کے قائل نے کسی شیٔ کا ترک نہیں کیا ان اشیاء میں سے جو مطالبات واسئلہ کے ابواب میں سے ہیں مگر ان کا مطالبہ کیا اور ان کے بابت سوال کیا تو نبی اکرم نے بتلایا کہ اس باب میں قیاس متروک اور مطالبہ ساقط ہے اور یہ ان امور سے مشابہ نہیں جن کے معانی معلق ہیں اور بنی نوع انسان کے باہمی معاملات ان پر جاری ہیں بلکہ اللہ نے علم غیب اپنی مخلوق سے لپیٹ رکھا اور انہیں اس کے درک سے روک رکھا ہے جیسے قیامت کا معاملہ ان پر مخفی کیا تو کسی کو علم نہیں کہ کب اس کا قیام ہے اھ، کتاب القدر کے شروع میں اسی قسم کی ابن سمعانی کی کلام مذکور گزری ہے، دیگر نے کہا قدریہ کے شبہ سے وجہِ انفصال یہ ہے کہ اللہ نے ہمیں عمل کا حکم دیا ہے تو ہم پر اس کا امتثال واجب ہے اور قیامِ حجت کیلئے ہم سے مقادیر کو غائب رکھا اور اعمال کو اس کی سابق تقدیر کی علامت بنایا ہے جو اس کی مشیت میں ہے تو جس نے اس سے عدول کیا وہ تائِہ اور گمراہ ہوا کیونکہ تقدیر اللہ کے اسرار میں سے ہے جس پر سوائے اس کے کوئی مطلع نہیں، جب جنتی جنت میں داخل کر دئے جائیں گے تب اس کی حقیقت ان پر کھلے گی، اس باب کی احادیث میں ہے کہ بندوں کے افعال اگرچہ انہی سے صادر ہوتے ہیں مگر ان کے وقوع کی بابت اللہ تعالیٰ کو اپنی تقدیر کے ساتھ پہلے ہی سے علم ہے تو اس میں صریحاً قدریہ کے قول کا بطلان ہے۔

- 5 باب الْعَمَلُ بِالْخَوَاتِيمِ (اعمال کا انحصار خاتمہ پہ ہے)

جب حدیثِ علی کا ظاہر ظاہری عمل کے اعتبار کا مقتضی تھا تو اس کے بعد یہ ترجمہ لائے جو خاتمہ کے معتبر ہونے پر دال ہے، اس میں اس شخص کا قصہ مذکور ہے جس نے خودکشی کی تھی۔

- 6606حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ شَهِدْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَيْبَرَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِرَجُلٍ مِمَّنْ مَعَهُ يَدَّعِي الإِسْلاَمَ هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلَمَّا حَضَرَ الْقِتَالُ قَاتَلَ الرَّجُلُ مِنْ أَشَدِّ الْقِتَالِ وَكَثُرَتْ بِهِ الْجِرَاحُ فَأَثْبَتَتْهُ فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الَّذِي تَحَدَّثْتَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ قَدْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِنْ أَشَدِّ الْقِتَالِ فَكَثُرَتْ بِهِ الْجِرَاحُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ يَرْتَابُ فَبَيْنَمَا هُوَ عَلَى ذَلِكَ إِذْ وَجَدَ الرَّجُلُ أَلَمَ الْجِرَاحِ فَأَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى كِنَانَتِهِ فَانْتَزَعَ مِنْهَا سَهْمًا فَانْتَحَرَ بِهَا فَاشْتَدَّ رِجَالٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَدَّقَ اللَّهُ حَدِيثَكَ قَدِ انْتَحَرَ فُلاَنٌ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا بِلاَلُ قُمْ فَأَذِّنْ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلاَّ مُؤْمِنٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ

أطرافه 3062، 4203، - 4204 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۵۴۵).

- 6607حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ غَنَاءً عَنِ الْمُسْلِمِينَ فِي غَزْوَةٍ غَزَاهَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا فَاتَّبَعَهُ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَهُوَ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ حَتَّى جُرِحَ فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ فَجَعَلَ ذُبَابَةَ سَيْفِهِ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ حَتَّى خَرَجَ مِنْ بَيْنِ كَتِفَيْهِ فَأَقْبَلَ الرَّجُلُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مُسْرِعًا فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ قُلْتَ لِفُلاَنٍ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَيْهِ وَكَانَ مِنْ أَعْظَمِنَا غَنَاءً عَنِ الْمُسْلِمِينَ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ لاَ يَمُوتُ عَلَى ذَلِكَ فَلَمَّا جُرِحَ اسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ وَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَإِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ

أطرافه 2898، 4202، 4207، - 6493 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص: ۳۱۲).

کتاب المغازی کے باب (غزوة خیبر) میں دونوں حدیثوں کی شرح گزری ، وہاں اس کے نام بارے اختلاف کا بھی ذکر کیا تھا اور کیا یہ دو الگ الگ واقعہ ہیں دو اشخاص کے یا ایک ہی واقعہ ہے؟ حدیثِ ابو ہریرہ کے آخر میں مذکور: (و إنما الأعمال بالخواتیم) کا مفہوم ترمذی کی حدیثِ انس میں ۔ اس پہ انہوں نے حکمِ صحت لگایا، ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوا: (إذا أراد الله بِعَبْدٍ خیرا اِسْتَعْمَلَهٗ قیل کیف یستعمله؟ قال یُوَفِّقُهٗ لِعَمَلٍ صالح ثم یَقْبِضُهٗ علیه) (یعنی جب اللہ کسی کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے تو اسے نیکی کے کاموں کی توفیق دیتا ہے اور اسی پہ اس کا خاتمہ کرتا ہے) احمد نے اسے اسی طریق کے ساتھ مطولا تخریج کیا اس کے شروع میں ہے: (لا تَعْجَبُوا لعملِ عاملٍ حتی تَنْظُرُوْ بِمَ یُخْتَمُ له) تو حدیثِ ابن مسعود کا نحو نقل کیا، اسے طبرانی نے حدیثِ ابو امامہ سے مختصراً نقل کیا، بزار نے ابن عمر سے ذکرِ کتابین بارے حدیث نقل کی جس کے آخر میں ہے: (العمل بخواتیمه العملِ بخواتیمه)۔

- 6 باب إِلْقَاءِ النَّذْرِ الْعَبْدَ إِلَی الْقَدَرِ (نذر تقدیر کے تحت ہی ہے)

کشمیہنی کے نسخہ میں ترجمہ کے یہ الفاظ ہیں: (إلقاء النذرِ العبدَ) پہلی عبارت میں (النذر) رفع کے ساتھ ہے بطورِ فاعل اور القاء مفعول جو کہ (العبد) ہے کی طرف مضاف ہے جبکہ کشمیہنی کی عبارت میں (العبد) بطورِ مفعول نصب کے ساتھ اور القاء فاعل یعنی (النذر) کی طرف مضاف ہے، آگے باب (الوفاء بالنذر) میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ کی روایت میں کشمیہنی کے نقل کردہ الفاظ کے مطابق آئے گا۔

- 6608حَدَّثَنَا أَبُو نُعَیْمٍ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَی النَّبِیُّ ﷺ عَنِ النَّذْرِ قَالَ إِنَّهُ لاَ یَرُدُّ شَیْئًا وَإِنَّمَا یُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِیلِ

طرفاه 6692، - 6693 (ترجمہ اگلی حدیث کے ساتھ ہوگا)

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (النذور) اور ابن ماجہ نے (الکفارت) میں نقل کیا۔

- 6609حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ لاَ یَأْتِی ابْنَ آدَمَ النَّذْرُ بِشَیْءٍ لَمْ یَکُنْ قَدْ قَدَّرْتُهُ وَلَکِنْ یُلْقِیهِ الْقَدَرُ وَقَدْ قَدَّرْتُهُ لَهُ أَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنَ الْبَخِیلِ

طرفه - 6694

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نبی پاک سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا (اللہ تعالی فرماتا ہے کہ) نذر ابن آدم کے پاس وہ چیز نہیں لاتی جو میں نے اس کی تقدیر میں نہ رکھی ہو، لیکن یہ تقدیر ہی کے تحت ہے میں اس کے ذریعہ بخیل سے پیسہ نکالتا ہوں (یعنی جس کی وہ نذر مانتا ہے)۔

دونوں حدیثیں مع شرح کتاب الأیمان والنذور کے باب (الوفاء بالنذر) میں ذکر ہوں گی جہاں تک ابو ہریرہ کی حدیث

تو یہ ترجمہ میں صریح ہے لیکن اس کے الفاظ: (و لکن یلقیه القدر) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے نسخہ کشمیہنی میں ہے: (یلقیه النذر) ہمارے بعض شیوخ نے بخاری پر اعتراض جڑا کہ دونوں مروی سیاق میں ترجمہ کے لئے حدیث کی مطابقت موجود نہیں، مطابقت اس طرح ہوگی اگر کہا جائے: (إلقاء القدرِ العبدَ إلى النذر) کیونکہ حدیث کے الفاظ ہیں: (يُلْقِيه القدر) یہی کہا، گویا انہیں کشمیہنی کی متنِ حدیث کی روایت کی سمجھ نہیں آئی! پھر انہوں نے دعوی کیا کہ ترجمہ باوجود اپنی عدم مطابقت کے معنی کے لحاظ سے بھی صحیح نہیں اھ، ان کا یہ ادعاء مردود ہے بلکہ ادنی تامل کرنے والے کیلئے بھی معنی واضح ہے گویا انہوں نے نذر کی طرف القاء کی نسبت کو مستبعد جانا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت مجازی ہے اسے مسوغ کیا اس کے القاء کا سبب ہونے میں تو اسی کی طرف القاء کی نسبت کر دی نیز دونوں باہم متلازم ہیں بقول کرمانی بظاہر ترجمہ (کی عبارت) مقلوب ہے کہ تقدیر ہے: (الذی یلقی إلی النذر) (یعنی جو نذر کی طرف ڈالتی ہے) کیونکہ حدیث میں آپ کا قول مذکور ہوا: (یلقیه القدر) جواب یہ ہے کہ دونوں طرح کہنا درست ہے کہ حقیقت میں ملقی تقدیر ہے اور وہ موصل ہے جبکہ بظاہر وہ نذر ہے، کہتے ہیں اولی یہ کہا جانا تھا: (یلقیه القدر إلی النذر) تا کہ حدیث کے مطابق ہوتا مگر کہا جائے گا کہ دونوں باہم متلازم ہیں، گویا انہوں نے بھی کشمیہنی کے نقل کردہ الفاظ پیش نظر نہیں رکھے پھر یہ بھی کہ امام بخاری کی عادت ہے کہ کئی دفعہ حدیث کے بعض دیگر طرق جنہیں صحیح میں تخریج نہیں کیا ہوتا، میں وارد الفاظ پر تراجم قائم کر دیتے ہیں اس سے ان کا مقصد طلابِ علم کو حدیث کے طرق کی تتبع وتلاش کا خوگر بنانا ہے تا کہ تطبیقِ احادیث میں وہ قدح فکر کریں، کئی اور مقاصد بھی مدنظر ہوتے ہیں انہی کے باعث وہ دیگر محدثین سے فوقیت کے حامل قرار پائے ہیں جیسا کہ کئی مرتبہ اس کی تقریر وتوثیق کی، جہاں تک ابن عمر کی حدیث ہے تو اس میں یہ الفاظ ہیں: (إنه أي النذر لا يَرُدُّ شيئا) یہ ایک دیگر روایت کا معنی دیتی ہے، ابونعیم کی روایت میں منصور سے مراد ابن معتمر اور عبداللہ بن مرہ، ہمدانی خارفی ہیں جو تابعی کبیر تھے انہی کے طبقہ کے ایک اور راوی عبداللہ بن مرہ ہیں جوزوفی مصری ہیں انہیں عبداللہ بن ابومرہ بھی کہا جاتا ہے اسی کے ساتھ اشہر ہیں۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 7 باب لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ (لاحول ولاقوة الخ)

باب کا لفظ منون ہے کتاب الدعوات کے آخر میں (باب قول لا حول) یعنی باب کی اضافت کے ساتھ عنوان لائے تھے، یہاں لفظِ روایت پر اقتصار کیا اور اس کے ساتھ مستغنی ہوئے ابواب القدر میں اس کے ظہور کے باعث کیونکہ (لا حول) کا معنی ہے بندے کیلئے اللہ کی معصیت سے تحویل نہیں مگر اللہ کی عصمت کے ساتھ اور اللہ کی طاعت پر اس کے لئے کوئی قوت نہیں مگر اللہ کی توفیق کے ساتھ، بعض نے کہا (لا حول) کا معنی (لا حیلة) ہے نووی کہتے ہیں یہ کلمہ استسلام وتفویض (یعنی راضی برضا ہونا) ہے اور یہ کہ انسان کو اپنے کسی معاملہ کا کوئی اختیار نہیں اور نہ اس کے لئے دفعِ شر میں کوئی حیلہ ہے نہ جلبِ خیر کی اسے طاقت ہے مگر اللہ کی مشیت وارادہ کے ساتھ۔

- 6610 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا خَالِدٌ الْحَذَّاءُ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي غَزَاةٍ فَجَعَلْنَا لَا نَصْعَدُ

شَرَفًا وَلَا نَعْلُو شَرَفًا وَلَا نَهْبِطُ فِي وَادٍ إِلَّا رَفَعْنَا أَصْوَاتَنَا بِالتَّكْبِيرِ قَالَ فَدَنَا مِنَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا إِنَّمَا تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ أَلَا أُعَلِّمُكَ كَلِمَةً هِيَ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

أطرافه 2992، 4205، 6384، 6409، - 7386 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۴۷۹)

بعینہ اسی اسناد کے ساتھ یہ کتاب الدعوات میں گزری ہے البتہ وہاں خالد حذاء کی بجائے سلیمان تیمی مذکور تھے، یہ اس امر پر محمول ہے کہ عبداللہ جو کہ ابن مبارک ہیں، کے اس میں دو شیوخ ہیں اسے نسائی نے سوید بن نصر عن ابن مبارک عن خالد سے تخریج کیا۔

(فی غزاۃ) کتاب المغازی میں گزرا کہ یہ غزوہ خیبر کا واقعہ ہے۔ (إلا رفعنا الخ) تیمی کی روایت میں تھا: (فلما علا علیھا رجل نادیٰ فرَفَعَ صوتَہٗ لا إلہ إلا اللہ و اللہ أکبر) اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا، تطبیق یہ ہوگی کہ سبھی نے ایسا کیا مگر بطور خاص اس شخص کی آواز زیادہ نمایاں اور بلند تھی، عبدالواحد کی روایت دال ہے کہ تکبیر سے مراد (لا إلہ إلا اللہ و اللہ أکبر) کہنا تھا۔ (اربعو) أی ارفقوا (یعنی اپنے آپ پہ نرمی کرو) اس کا بیان اوائل الدعاء میں گزرا، یعقوب بن سکیت کہتے ہیں: (ربع الرجل یربع إذا رفقَ و کَفَّ) (یعنی جب نرم پڑے اور [مشقت سے] باز رہے) اسی طرح اس کے بقیہ الفاظ، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب معلمِ امت تھے انہیں خیر کی کسی حالت پر نہ دیکھتے مگر ان کیلئے بہتر تر اور زیادت کو پسند فرماتے تو ان حضرات کیلئے جنہوں نے کلمہ اخلاص وتکبیر کے ساتھ آوازیں بلند کیں پسند کیا کہ وہ حول وقوت سے تبرّی اختیار کریں مگر اللہ کے ساتھ (إلا باللہ) تو توحید اور ایمان بالقدر کے جامع ہوں، ایک حدیث میں ہے: (إذا قال العبد لا حول ولا قوۃ إلا باللہ قال اللہُ أَسْلَمَ عبدی و اسْتَسْلَمَ) (یعنی بندہ جب لا حول الخ کہتا ہے تو اللہ کہتا ہے میرے بندے نے اسلام و استسلام کی روش اختیار کی [یعنی اپنے آپ کو اللہ کے حوالے کیا]) بقول ابن حجر اسے حاکم نے قوی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ان کی ایک روایت میں ہے: (قال لی یا أباھریرۃ ألا أدُلُّك علی کنزٍ مِنْ کنوز الجنۃ) (یعنی کیا تجھے جنت کے خزانوں میں سے ایک خزانے کی بابت نہ بتلاؤں) میں نے کہا کیوں نہیں؟ فرمایا کہو: (لا حول ولا قوۃ إلا باللہ و یقول اللہ أَسْلَمَ عبدی و استسلَمَ) ایک اور طریق میں یہ زیادت بھی ہے: (ولا مَنْجَأَ ولا مَلْجَأَ مِنَ اللہ إلا إلیہ)۔

(من کنوز الجنۃ) اس بارے کلام گزر چکی اس کا حاصل یہ ہے کہ مراد جنت کے ذخائر سے اس کا ہونا یا پھر محصلات نفائسِ جنت میں سے، نووی کے بقول مطلب یہ کہ ان کا ذکر کرنا ثوابِ نفیس کی تحصیل کا باعث ہے جو اس کے عامل کیلئے جنت میں مدخر ہے، احمد اور ترمذی نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ابو ایوب سے روایت کیا کہ نبی اکرم کا شبِ معراج حضرت ابراہیم سے گزر ہوا جنہوں نے کہا اے محمد اپنی امت کو حکم دینا کہ (أن یُکْثِرُوا مِنْ غراس الجنۃ) (یعنی غراسِ جنت کا اِکثار کریں) پوچھا غراسِ جنت کیا ہے، جواب دیا: (لا حول ولا قوۃ إلا باللہ)۔ (لا تدعون) تکبیر ونحوہ پر دعاء کے لفظ کا اطلاق کیا اس جہت سے کہ یہ بمعنی نداء ہیں کیونکہ ذاکر کا مقصد اپنے ذکر کا اِسماع اور اس کے لئے (طلبِ) شہادت ہے۔

8 - باب الْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللّٰه (معصوم وہی جسے اللہ نے معصوم کیا)

عَاصِمٌ مَانِعٌ قَالَ مُجَاهِدٌ سُدًا عَنِ الْحَقِّ ﴿ يَتَرَدَّدُونَ ﴾ فِي الضَّلَالَةِ ﴿ دَسَّاهَا ﴾ أَغْوَاهَا

باب منون ہے۔ (من عصم الله) یعنی ہلاکت یا اس کے اسباب میں وقوع سے اس کی حفاظت کی، کہا جاتا ہے : (عَصَمَهُ اللهُ مِن المكروه أي وَقَاهُ و حَفِظَه) (یعنی تکالیف سے اللہ نے اسے محفوظ رکھا) اور (اعتصمتُ بالله) لجأتُ إليه (میں نے اس کی پناہ پکڑی) عصمتِ انبیاء کا معنی ہے نقائص سے ان کا حفظ اور کمالاتِ نفیسہ، نصرت، ثبات فی الامور اور انزالِ سکینت کے ساتھ ان کی تخصیص، انبیاء اور ان کے غیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ عصمت انبیاء کے حق میں واجب اور دوسرے کسی کیلئے بطریق المجاز ہے۔ (عاصم مانع) قصہِ نوح بارے وارد آیت میں اس لفظِ مذکور کی تفسیر مراد ہے جب ان کے بیٹے نے کہا تھا پہاڑ مجھے پانی سے بچالے گا تو کہا: (لا عاصمَ اليومَ من أمر الله إلا مَنْ رَحِمَ) عکرمہ نے بھی اسی کے ساتھ مفسر کیا چنانچہ طبری نے حکم بن ابان عنہ سے اسے نقل کیا، راغب کہتے ہیں: (لا عاصم اليوم) کا معنی ہے: (لا شيءَ يعصم منه) بعض نے اسے معصوم کے ساتھ مفسر کیا، یہ مراد نہیں کہ عاصم بمعنی معصوم ہے دراصل یہ تنبیہ کی کہ دونوں متلازم ہیں تو دونوں میں سے جو بھی حاصل ہو دوسرے کا حصول بھی متحقق ہے۔

(قال مجاهد سداً الخ) اکثر نے (سدا) تشدیدِ دال، اس کے بعد الف ہی نقل کیا اسے ابن ابو حاتم نے ورقاء عن ابن ابونجیح سے (وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا)[یس : ۹] کی تفسیر میں نقل کیا اسے عبد بن حمید نے شبل عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (عن الحق وقد يَتَرَدَّدُوْن) بخاری کے بعض نسخوں میں (سدی) دیکھا ہے تخفیفِ دال اور قصر کے ساتھ اسی پر کرمانی نے شرح کی اور خیال کیا کہ یہاں یہ آیت واقع ہے: (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى)[القيامة : ۳۶] أي مهملا مترددا في الضلالة (یعنی نظر انداز کیا جائے گا اور وہ اپنی گمراہی میں سرگرداں رہے گا [کوئی پوچھنے والا نہ ہوگا؟]) مگر کسی نسخہِ بخاری میں (سدی) نہیں ملا اور نہ کسی جگہ کرمانی کی ذکر کردہ آیت کی تفسیر میں مجاہد کی کوئی کلام دیکھی ہے اور نہ ہی کسی نقول میں سند کے ساتھ مجاہد سے ان کا قول: (في الضلالة) دیکھا ہے، نسفی کے ہاں بجائے (في الضلالة کے (لضلالة) ہے۔

(دساها أغواها) فریابی کہتے ہیں ہمیں ورقاء نے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے قولہ تعالیٰ : (وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)[الشمس: ۱۰] کی بابت بیان کیا: (مَنْ أَغْوَاها) طبری نے بسند صحیح حبیب بن ابو ثابت عن مجاہد وسعید بن جبیر سے: (قال أحدهما أغواها وقال الآخر أَضَلَّهَا) نقل کیا بقول ابو عبیدہ اس کا اصل (دسست) ہے لیکن عرب حرفِ مضاعف کو یاء میں بدل لیتے ہیں جیسے (تظننت) کو (تظنيت) میں، اس تفسیر کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت (دساها) کے فاعلِ مراد سے اخذ کی جائے گی تو ایک قوم نے کہا فاعل اللہ تعالیٰ ہے یعنی (قَدْ أَفْلَحَ صاحبُ النفس التي زَكَّاها الله و خَابَ صاحبُ النفس التي أغواها الله) دیگر نے کہا فاعل صاحب النفس ہے اگر طاعات بجالائے تب (زكاها) (یعنی تزکیہِ نفس کیا) اور اگر معاصی کا ارتکاب کرے تو (أغواها) (یعنی اِغوائے نفس کیا) اول مناسب ترجمہ ہے، کرمانی کہتے ہیں دونوں تفسیروں کی ترجمہ سے

مناسبت یہ ہے کہ جسے اللہ کی طرف سے عصمت حاصل نہ ہوئی وہ (سدی و کان مغوی) ہے۔

- 6611 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا اسْتُخْلِفَ خَلِيفَةٌ إِلَّا لَهُ بِطَانَتَانِ بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ .طرفه 7198 -

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جو خلیفہ ہوتا ہے اس کے دو باطنی مشیر ہوتے ہیں جن میں سے ایک اس کو خیر کی طرف راغب اور متوجہ کرتا ہے اور دوسرا برائی اور شر کی طرف متوجہ کرتا ہے اور معصوم (بے گناہ) وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ گناہوں سے محفوظ رکھے۔

اس میں ہے: (المعصوم من الخ) اس کی شرح کتاب الاحکام میں ہوگی، بِطانہ اسمِ جنس ہے جو واحد و جمع سب کو مشتمل ہے مراد جو کسی بڑے کے باطنی احوال پر مطلع ہوتا ہے اس کے اَتباع میں سے (یعنی راز دار)۔

اسے نسائی نے (البیعۃ) اور (السیر) میں نقل کیا۔

- 9 باب ﴿ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾

(عذابِ الٰہی کا شکار ہو جانے کے بعد واپسی نہیں ہوتی)

﴿ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ﴾ ﴿ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ وَقَالَ مَنْصُورُ بْنُ النُّعْمَانِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَحِرْمٌ بِالْحَبَشِيَّةِ وَجَبَ (یعنی اللہ نے حضرت نوحؑ کو آگاہ کیا کہ تمہاری قوم سے جنہوں نے ایمان لانا تھا وہ لا چکے، [حضرت نوح نے بد دعا کرتے ہوئے کہا] اور انکی اولاد بھی فاجر و کافر ہی ہوگی، یعنی ابن عباس کی قراءت میں یہ لفظ [حِرْمٌ] ہے جس کا حبشی زبان میں معنی ہے: واجب ہوا)

(و حرام علی قریۃ) غیرِ ابی ذر میں (و حرام) ہے بقیہ آیت بھی ذکر کی، دونوں قراءت مشہور ہیں اہلِ کوفہ نے اول کے کسر اور ثانی کے سکون اور اہلِ حجاز، بصرہ اور اہلِ شام نے اول و ثانی کی زبر اور الف کے ساتھ پڑھا، ہم معنی ہیں جیسے حلال وحل، شواذ میں ابن عباس سے کئی اور قراءات بھی ہیں مثلا اول کے فتحہ اور رائے مثلث (یعنی اس پہ تینوں حرکات جائز ہیں) کے ساتھ، پیش اشہر ہے اور اول کے ضمہ اور رائے مکسور و مشدد کے ساتھ، راغب قولہ تعالیٰ: (وَ حَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ)[القصص : ١٢] کی بابت لکھتے ہیں یہ تحریمِ تسخیر ہے بعض نے اس پر اللہ کے اس قول (وَ حَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ) کو محمول کیا۔

(لن یؤمن من الخ) اسی طرح دونوں آیتوں کے درمیان جمع کیا حالانکہ دو مختلف سورتوں سے ہیں، یہ اس کی تفسیر میں وارد کی طرف اشارہ دینے کیلئے، طبری نے یزید بن زریع عن سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت نوح نے (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً) کی دعا اسی وقت کی جب اللہ تعالیٰ نے انہیں اس امر سے آگاہ کیا کہ (وَ أُوحِيَ إِلَىٰ

نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ) ، بقول ابن حجر اس کے ابواب القدر میں نقل کرنے کی مناسبت ظاہر ہے، یہ بندوں سے واقع ہونے والے اعمال کی بابت اللہ کے سبقتِ علم کو مقتضی ہے۔ (و قال منصور الخ) یہ یشکری بصری ساکنِ مرو (ایران کا ایک شہر) ثم بخارا ہیں، بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی ایک جگہ ہے بعض متاخرین نے دعوی کیا کہ درست منصور بن معتمر ہے۔(عن عکرمۃ الخ) اس تعلیق کے موصول کرنے والے کی بابت نہ جان سکا مغلطائی کی تحریر میں پڑھا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن وغیرہ نے بھی ان کی تبع کی، کہ اسے ابوجعفر نے ابن قہزاد عن ابوعوانہ عنہ سے موصول کیا ہے بقول ابن حجر میں اس سے واقف نہ ہو سکا تفسیر ابوجعفر طبری میں اور عبد بن حمید اور ابن ابی حاتم کی تفسیروں میں داؤد بن ابو ہند عن عکرمہ عن ابن عباس سے (و حرامٌ عَلىٰ قريةٍ أهْلَكْنَاها) کی بابت منقول ہے کہ : (وجب)سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا: (حرم عَزَمَ)عطاء عن عکرمہ سے نقل کیا: (و حرم وجب بالحبشية) اول سند کے ساتھ کہا: (و قوله : لايرجعون أي لا يتوب منهم تائب)(یعنی اب کوئی ان کا توبہ نہ کرے گا) بقول طبری مطلب یہ کہ اپنے دلوں پر مہر لگ جانے کی وجہ سے ہلاک ہو گئے اب کفر سے رجوع نہ کریں گے، بعض نے کہا اس کا معنی ہے ہلاک ہونے والے کفار پر ممتنع ہے کہ وہ اللہ کے عذاب کی طرف رجوع کریں، اس میں کئی اور اقوال بھی ہیں یہ ان کے استیعاب کا مقام نہیں، اول اقویٰ ہے یہی مصنف کی مرادِ ترجمہ اور ذکر کردہ آثار اور حدیث کے مطابق ہے۔

- 6612حَدَّثَنِي مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِمَّا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَزِنَا الْعَيْنِ النَّظَرُ وَزِنَا اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ وَ يُكَذِّبُهُ

.طرفه - 6243 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

6612 وَقَالَ شَبَابَةُ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ابن طاوس کا نام عبداللہ تھا۔(مما قال أبو هريرة)حدیث ذکر کی پھر کہا: (و قال شبابة حدثنا الخ) تو گویا طاوس نے یہ قصہ ابن عباس عن ابو ہریرہ سے سنا اور مرفوعا یہ حدیث ابو ہریرہ سے بھی سن رکھی تھی یا اولا ابن عباس سے اس کا سماع کیا پھر ابو ہریرہ سے بھی سن لی ، اس کی طرف میں نے کتاب الاستیذان کے شروع میں اشارہ کیا تھا اور حدیث کے رفع و وقف بارے اختلاف کا حال لکھا تھا، شبابہ کی اس روایت کے موصول ہونے پر مطلع نہیں ہو پایا بقول مغلطائی۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی، طبرانی نے اسے اوسط میں عمرو بن عثمان عن ابن المنادی عنہ سے موصول کیا ہے، تعلیق التعلیق میں ان کے حوالے سے یہی لکھ دیا مگر بعد ازاں اوسط کی مراجعت کی تو وہاں اسے نہیں پایا۔

(باللمم) انسان پر مُلِم (یعنی نازل ہونے والی) خواہشات نفسانی بعض نے کہا یہ صغیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنا، راغب کہتے ہیں لمم مقارفتِ معصیت (یعنی اس کا ارتکاب) اور اس کے ساتھ صغائر مراد لئے جاتے ہیں، ابن عباس کی کلام کا محصل یہ ہے کہ ان کے بعض کے ساتھ یہ مخصص ہے، محتمل ہے کہ مراد یہ لیا ہو کہ یہ جملہ لمم سے یا حکمِ لمم میں ہے۔ (إن الله كتب الخ) یعنی اس کے

لئے مقرر کیا یا فرشتہ کو لکھنے کا امر دیا جیسا کہ ابن مسعود کی سابق الذکر حدیث کے اثنائے شرح گزرا۔ (لا محالة) میم کی زبر کے ساتھ، یعنی جو کسی کیلئے مقرر ہے، ضروری ہے کہ اس پر عمل کرے، اس سے حدیث کی ترجمہ سے مطابقت ظاہر ہوتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں ہر جو اللہ نے انسان کیلئے لکھ دیا وہ اللہ کے سابق علم میں ہے وگرنہ ضروری ہے کہ مکتوب علیہ اس کا ادراک کر لے اور انسان کے بس میں نہیں کہ اپنے سے اسے روک لے الا یہ کہ وہ ملامت کیا جائے جب منہی عنہ کا مرتکب ہو، اس سے اسے روک کر اور تمسک بالطاعت پر اسے متمکن کر کے! تو اس سے قدریہ اور جبریہ کا قول مندفع ہو جاتا ہے، قولہ: (و النفس تمنی و تشتھی) اس کا مؤید ہے کیونکہ مشتہیٰ بخلاف الملجأ ہے۔

(حظه علی الزنا) لمس اور نظر بازی وغیرہ پر زنا کے لفظ کا اطلاق بطریق مجاز ہے کیونکہ یہی اس کے مقدمات ہیں (یعنی اسی سے بات آگے بڑھتی ہے)۔(فزنا العین النظر) یعنی وہ جو ناظر کیلئے حلال نہ ہو۔(المنطق) کشمیہنی کے ہاں (النطق) ہے، تمنی کا اصل (تتمنی) ہے۔(و الفرج یصدق الخ) اشارہ ہے کہ تصدیق خبر کا امرِ واقع کے مطابق ہونا اور تکذیب اس کا عکس ہے تو گویا فرج ہی موقع یا واقع ہے تو یہ تشبیہ ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ ایقاع عموما اس کے ارتکاب کو مستلزم ہے تب یہ کنایہ ہوگا، خطابی کہتے ہیں لمم سے مراد جو اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ذکر کیا: (اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ کَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ) یہ معفو عنہ ہے، ایک دوسری آیت: (اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ) کی بابت لکھتے ہیں دونوں آیتوں سے ماخوذ یہ ہے کہ لمم صغائر سے ہیں اور اجتنابِ کبائر سے یہ مکفر ہو جاتے ہیں، اس کا بیان کتاب الرقاق کے وسط میں حدیث (مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ و مَنْ هَمَّ بِسَيئة) کی شرح کے اثناء گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اللہ کا بندوں پہ تفضّل ہے کہ وہ لمم سے درگزر کرتا ہے بشرطِ کہ انہیں فرج کی تصدیق حاصل نہ ہو اگر فرج کی تصدیق ملے تب یہ گناہِ کبیرہ ہے، فراء نے نقل کیا بعض نے زعم کیا کہ (إلا اللمم) میں (إلا) بمعنی واو ہے انہوں نے اس کا رد کیا اور کہا معنی یہ ہے کہ (إلا صغائر الذنوب فإنها تُكَفَّرُ باجتناب كبائرها) ان پر زنا کا اطلاق اس لئے کیا کہ یہ اس کے دواعی میں سے ہیں تو یہ مجازا اسمِ مسبب کا سبب پر اطلاق ہے، آپ کے قول: (و النفس تشتھی و الفرج الخ) سے اس امر پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ بندہ اپنے فعلِ نفس کا خالق نہیں کیونکہ مثلا کبھی اس کے ہاں زنا کا ارادہ واشتہاء پیدا ہوتی ہے مگر وہ عضو اس کی مطاوعت نہیں کرتا جس کے ساتھ زنا ہوتا ہے اور وہ باوجود کوشش کے نہ کر پایا اور اس کا سبب بھی نہ جان سکا تو اگر وہ اپنے فعل کا خالق ہے تب اس طرح سے عاجز نہ ہوتا باوجود وجودِ طواعیت اور استحکامِ شہوت کے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ تو فعلِ مقدر ہے جو اگر ہو جائے تو یہی لکھا تھا اور نہ ہو تو یہی مقدر تھا۔

- 10باب ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ﴾

(آپ کو جو نظارے کرائے ان میں لوگوں کی آزمائش ہے)

- 6613حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرٌو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ﴾ قَالَ هِيَ رُؤْيَا عَيْنٍ أُرِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ قَالَ ﴿ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ ﴾ قَالَ هِيَ شَجَرَةُ

الزَّقُّومِ

طرفاه 3888، - 4716 (ترجمہ کیلئے جلد:۷،ص:۳۳۰)

یہ تفسیر سورہ سبحان میں مکملا گزری ہے، ابواب القدر میں اسے نقل کرنے کی وجہ اس میں ذکرِ فتنہ ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے بنایا ہے، حضرت موسیٰ کا یہ قول قرآن میں مذکور ہے: (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِيْ مَنْ تَشَاءُ)[الأعراف: ۱۵۵] اصلِ فتنہ اختبار (یعنی امتحان وآزمائش) ہے پھر اس کا استعمال (اختبار إلى مكروه) (یعنی ناگوار امر کے ساتھ آزمائش) میں ہوا، پھر مکروہ میں استعمال ہوا، کبھی اثم میں بھی مستعمل ہے جیسے فرمایا: (أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا)[التوبہ: ۴۹] کبھی احراق (یعنی جلانے) میں: (إِنَّ الَّذِيْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِيْنَ)[البروج : ۱۰] (یعنی جنہوں نے اہلِ ایمان کو جلا دیا)، کبھی کفر میں جیسے کہا: (وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ)[البقرة : ۱۹۱] کبھی ازالہ عن الشئ میں بھی مستعمل ہے جیسے فرمایا: (وَ إِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ)[الإسراء: ۷۳] کئی دیگر معانی میں بھی مستعمل ہے، اس جگہ اس سے مراد اختبار اپنے بابِ اصلی پہ ہے، ابن تین لکھتے ہیں اس حدیث کے کتاب القدر میں نقل کرنے کی وجہ اس امر کا اشارہ دینا ہے کہ اللہ نے مشرکین کیلئے مقدر کر رکھا ہے کہ وہ اس کے نبی کی رؤیائے صادقہ کی تکذیب کریں تو یہ ان کے طغیان وسرکشی میں زیادت ہے جب کہا کیسے یہ ایک ہی رات میں بیت المقدس جا کر واپس بھی آ گئے ہیں، اس طرح اس شجرہ ملعونہ کو ان کی سرکشی میں زیادت کا سبب بنایا جب اعتراض جڑا کہ جہنم (جو آگ کے شعلوں سے عبارت ہے) میں درخت کیسے باقی رہ سکتا ہے آگ نے اسے جلایا نہیں؟ اس سے اللہ تعالیٰ کی کفر اور اس کے فتنہ جیسے دواعی کی تخلیق کا بیان ہوا، اس کا مزید بیان کتاب التوحید میں انسانوں کے افعال کی خلق بارے بحث کے ذیل میں آئے گا، ان کے شبہ کا جواب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس درخت کی تخلیق کسی ایسے جوہر سے کی ہے جسے آگ کھا نہیں سکتی اسی قسم کے مادہ سے اہل جہنم کی زنجیروں اور جہنم کے نگران و داروغہ فرشتوں اور جہنم کے سانپوں اور بچھوؤں کی تخلیق ہے یہ دنیا کی اشیاء کی جنس سے نہ ہوں گے، یہ غلطی ہر اس کے لئے واقع ہوتی ہے جو احوالِ آخرت کو احوالِ دنیا پر قیاس کرتا ہے۔

- 11باب تَحَاجَّ آدَمُ وَمُوسَى عِنْدَ اللَّهِ (حضرت آدم اور حضرت موسیٰ کا اللہ کے پاس باہمی مناظرہ)

تحاج تائے مفتوح اور جیم کی شد کے ساتھ ہے اصل میں (تحاجج) تھا، (عند الله) کی بابت بعض شیوخ نے گمان کیا کہ مراد یہ کہ روزِ قیامت یہ مناظرہ ہوگا پھر اس کا رد اس کے بعض طرق میں موجود الفاظ سے کیا، یہ ابو درداء نے حضرت عمر سے نقل کی، کہتے ہیں: (قال موسى يا رَبِّ أَرِنَا آدم الذى أَخْرَجَنا و نَفْسَهُ من الجنة) (یعنی حضرت موسیٰ نے عرض کی اے رب ہمیں حضرت آدم تو دکھلاؤ جنہوں نے ہمیں اور اپنے آپ کو جنت سے نکال باہر کیا) تو اللہ نے حضرت آدم کو انہیں دکھلایا تو کہا: (أنت أبونا الخ) کہتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ دنیا میں اس کا وقوع ہوا اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ روایتِ بخاری میں مذکور (عند الله) اس امر میں صریح نہیں کہ ایسا قیامت کے دن ہوگا کیونکہ (ممکن ہے کہ) یہ عندیت عندیتِ اختصاص وتشریف ہو نہ کہ عندیتِ مکان تو ہر دو دار میں اس کا وقوع محتمل ہے، عندیت کا قیامت کے ضمن میں بھی ورود موجود ہے جیسے اس آیت میں: (فِيْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ

مَلِيْكٍ مُقْتَدِرٍ) اور دنیا میں بھی جیسے آنجناب کے ایک حدیث میں یہ الفاظ گزرے: (أَبِيتُ عند ربي يُطعِمُنِي و يَسْقِيْنِي) کتاب الصیام میں تبیین کی تھی کہ یہ انہی الفاظ کے ساتھ مسند احمد میں صحیح مسلم والی سند سے مخرج ہے لیکن سیاق ذکر نہیں کیا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری نے ترجمہ میں اس کے ایک اور طریق کو پیش نظر رکھا ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (اِحتَجَّ آدم و موسی عند ربّهما) اسے احمد نے یزید بن ہرمز عن ابو ہریرہ سے نقل کیا۔

- 6614حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَفِظْنَاهُ مِنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ لَهُ مُوسَى يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَ أَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ قَالَ لَهُ آدَمُ يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلاَمِهِ وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى ثَلاَثًا

أطرافه 3409، 4736، 4738، - 7515 (ترجمہ کیلئے جلد: ۵، ص: ۱۲۶)

6614م -قَالَ سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(حفظناه من عمرو) یعنی ابن دینار، مسند حمیدی میں سفیان سے: (حدثنا عمرو بن دينار) مذکور ہے، اسے ابونعیم نے مستخرج میں حمیدی کے طریق سے نقل کیا۔(عن طاؤس) احمد کی سفیان عن عمرو سے روایت میں: (سمع طاؤسا) ہے اسماعیلی کے ہاں محمد بن منصور خراز عن سفیان عن عمرو بن دینار سے روایت میں (سمعت طاؤسا) ہے۔(و قال سفيان حدثنا أبو الزناد) یہ موصول اور قولہ: (حفظناه عن عمرو) پر معطوف ہے، حمیدی کی روایت میں ہے: (قال و حدثنا أبو الزناد) یعنی اثباتِ واو کے ساتھ، یہ اظہر فی المراد ہے! بعض کا یہ زعم خطا ہے کہ یہ معلق طریق ہے اسے اسماعیلی نے منفرداً تخریج کیا طاؤس عن جماعۃ عن سفیان کا طریق ذکر کر کے، تو کہا: (أخبرنيه القاسم يعني ابن زكريا حدثنا اسحاق بن حاتم العلاف حدثنا سفيان عن عمرو) پوری طرح اس کا مثل ذکر کر کے یہ زیادت کی: (قال وحدثني سفيان عن أبي الزناد به)

ابن عبد البر لکھتے ہیں بالا تفاق یہ حدیث ثابت ہے حضرت ابو ہریرہ سے تابعین کی ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے اور ثقات و اثبات ائمہ کی روایت سے آنجناب سے کئی دیگر اسانید کے ساتھ بھی مروی ہے بقول ابن حجر ہمیں حضرت ابو ہریرہ سے اس کے دس طرق ملے ہیں ان میں طاؤس کا طریق جو صحیحین میں ہے اور اعرج کا، یہ مسلم میں ہے، نسائی کے ہاں عمرو بن ابوعمرو عن اعرج کا طریق، ترمذی، نسائی اور ابن خزیمہ کے ہاں اعمش عنہ، نسائی نے قعقاع بن حکیم عنہ سے بھی اس کی تخریج کی، ان میں ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بھی ہیں احمد اور ابوعوانہ کے ہاں زہری عنہ کے واسطہ سے، کہا گیا زہری نے سعید بن مسیب سے اس کی روایت کی ہے، ایک قول: (عنه عن حميد بن عبد الرحمن) بھی ہے صحیحین میں یہ ایوب بن نجار عن ابوسلمہ سے بھی ہے، یہ تفسیر سورہ طٰہٰ میں گزری اسی طرح محمد بن عمرو بن علقمہ عن ابوسلمہ سے ابن خزیمہ، ابوعوانہ اور فریابی کے ہاں القدر میں، ابوعوانہ نے یحیی بن ابو کثیر عنہ سے بھی اس کی تخریج کی انہی میں حمید بن عبد الرحمٰن عن ابو ہریرہ کا طریق ہے، یہ احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت موسیٰ میں گزرا التوحید میں

بھی یہ آئے گی، مسلم نے بھی اسے نقل کیا ہے ان میں محمد بن سیرین بھی ہیں ان کی روایت تفسیر طٰہ میں گزری مسلم نے بھی تخریج کی انہی میں شعبی ہیں ان کا طریق ابوعوانہ اور نسائی نے تخریج کیا، ہمام بن منبہ بھی، ان کا طریق مسلم میں ہے عمار بن ابوعمار بھی ہیں، اسے احمد نے نقل کیا، نبی اکرم سے اس کی روایت کرنے والوں میں حضرت عمر ہیں، ان کی روایت ابوداؤد اور ابوعوانہ نے تخریج کی، اور جندب بن عبداللہ نسائی کے ہاں اور ابوسعید بزار کے ہاں، اسے ابن ابوشیبہ، عبدالرزاق اور حارث نے ان سے ایک دیگر طریق کے ساتھ نقل کیا ان تینوں کا ذکر ترمذی نے بھی کیا۔

(احتج آدم و موسی) ہمام اور مالک کے ہاں: (تحاج) ہے جیسا کہ ترجمہ ہذا میں یہ اوضح ہے، ایوب بن نجار اور یحیٰ بن ابوکثیر کی روایتوں میں ہے: (حجَّ آدم و موسیٰ) اس پر طیبی نے شرح کی اور کہا آپ کے قول: (حج آدم و موسیٰ) کا معنی ہے: (غلبه بالحجة) (یعنی دلیل کے ساتھ ان پہ غالب آ گئے) اور اس کے بعد آپ کا قول: (قال موسی أنت آدم الخ) اس کی توضیح اور موجود اجمال کی تفسیر ہے اور آخر میں آپ کا قول: (حج آدمُ موسی) ماسبق کی تقریر اور اس کے لئے تاکید ہے یزید بن ہرمز کی حدیث میں جیسا کہ اشارہ گزرا: (عند ربهما) ہے، ابن سیرین کی روایت میں ہے: (التقی آدم و موسیٰ) عمار اور شعبی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (لقی آدم موسیٰ) حدیثِ عمر میں ہے: (لقی موسی آدم) ابوعوانہ کے ہاں بھی یہی ہے ابوداؤد کی روایت میں جیسا کہ گزرا یہ الفاظ ہیں: (یا رب أرِنِیْ آدم) (یعنی اے رب مجھے آدم دکھلائیو) اس مقولہ کے وقت بارے اختلافِ اقوال ہے بعض نے کہا محتمل ہے کہ حضرت موسی کے عہد میں اللہ نے ان کیلئے حضرت آدم کو ان کیلئے بطورِ معجزہ زندہ کر دیا ہو تو یہ بات چیت ہوئی یا ان کی قبر ان کے لئے مکشوف کر دی گئی یا اللہ نے ان کی روح انہیں دکھلائی جیسے نبی اکرم کو شبِ معراج انبیاء کرام کی ارواح دکھلائی گئیں یا یہ واقعہ عالمِ خواب کا ہے اور انبیاء کی خواب وحی ہے اگرچہ اس کا بعض حصہ ایسا ہو جو محتاجِ تعبیر ہو جیسے حضرت ابراہیم کا بیٹے کو ذبح کرنے والا خواب، یا یہ حضرت موسی کی وفات کے بعد ہوا تو برزخ میں یہ ملاقات ہوئی تو حضرت موسی کی وفات کے فوراً بعد آسمان میں ان کی روح حضرت آدم کی روح سے ملی، ابن عبدالبر اور قابسی کا اسی پر جزم ہے حضرت عمر کی روایت میں ہے کہ جب کہا آپ آدم ہو؟ وہ بولے تم کون؟ کہا میں موسی ہوں اور یہ کہ ابھی اس کا وقوع نہیں ہوا یہ آخرت میں ہوگا، حدیث میں ماضی کے صیغوں کے ساتھ اس کا ذکر اس کے تحقُّقِ وقوع کیلئے ہے، ابن جوزی نے ان کی اس ملاقات کے وقوع کو برزخ میں محتمل کہا اور یہ احتمال بھی کہ ممکن ہے یہ ضرب المثل ہو اور معنی یہ کہ اگر ان کی ملاقات ہو تو آپس میں یہ باتیں کریں، حضرت موسی کو خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ وہ پہلے نبی ہیں جنہیں تکالیفِ شدیدہ (یعنی پر مشقت قسم کے فرائض و واجبات) کے ساتھ مبعوث کیا تھا، کہتے ہیں یہ اگرچہ محتمل ہے مگر اولیٰ اول ہے، کہتے ہیں ہم پر واجب ہے کہ اس پر ایمان لائیں کیونکہ خبرِ صادق سے ثابت ہے اگرچہ کیفیتِ حال پر اطلاع نہیں اور یہ کوئی پہلی ایسی شیٔ نہیں جس پر ایمان واجب ہو اور جس کی حقیقتِ حال ہمیں معلوم نہ ہو جیسے قبر کا عذاب و نعیم، جب کشفِ مشکلات میں حیلے ناپید ہوں تو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں اس میں تحقیق و تلاش کی کوشش فضول ہے کیونکہ ہمیں اس جنس کا علم تھوڑا ہی عطا کیا گیا ہے۔

(أنت أبونا) یحیٰ بن ابوکثیر کی روایت میں ہے: (أنت أبو الناس) یہی حدیثِ عمر میں ہے، شعبی کے ہاں: (أنت آدم أبو البشر) ہے۔ (خيبتنا و أخرجتنا الخ) حمید بن عبدالرحمٰن کی روایت میں ہے: (أنت آدم الذی

أَخْرَجَتْكَ خطيئتُك من الجنة) احادیث الانبیاء کی ان سے روایت میں بھی یہی الفاظ تھے، التوحید میں: (أَخْرَجْتَ ذُريتَك) ہے، مالک کی روایت کے الفاظ ہیں: (أنت الذی أغْوَيْتَ الناس و أخْرَجْتَهم من الجنة) اس کا مثل روایتِ ہمام میں ہے اور یہی ابوصالح کے ہاں ہے، محمد بن سیرین نے بجائے (أغويت) کے (أشْقَيْتَ) نقل کیا أغويت کا معنی ہے کہ آپ ان میں سے جو غاوی ہوا اس کی غوایت کا سبب بنے، یہ سببِ بعید ہے کہ اگر ممنوع کردہ درخت سے نہ کھاتے تو جنت سے اخراج واقع نہ ہوتا اور اگر اخراج واقع نہ ہوتا تو ان پر شہوات اور شیطان کا تسلط بھی نہ ہوتا جو اِغواء کا سبب بنا (گویا: مگس کو باغ میں جانے نہ دنیا کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا اور: دعویٰ کروں گا حشر میں موسی پہ خون کا کیوں آپ اس نے دی میرے قاتل کی تیغ کو) غَیّ رشد کا عکس ہے اور یہ غیرِ طاعات میں انہماک، مجرد خطا پر بھی اس کا استعمال ہے، کہا جاتا ہے: (غوىٰ أي أخطأ صوابَ ما أُمِرَ به) (یعنی مامور بہ درست کام ان سے رہ گیا) تفسیر طہ میں ابوسلمہ کی روایت سے گزرا: (أنت الذی أخرجت الناس من الجنة بذنبك) احمد کے ہاں ان کے طریق سے یہ الفاظ ہیں: (أنت الذی أدْخَلْتَ ذريتك النار) اس بارے بھی وہی توجیہ جو اوپر (أغويت) بارے ذکر کی، ہمام نے (إلی الأرض) کا اضافہ بھی کیا، یزید بن ہرمز کے ہاں یہ عبارت ہے: (فأهْبَطْتَ الناس بخطيئتك إلى الأرض) اس کے شروع میں ان کے ہاں ہے: (أنت الذی خَلَقَكَ بيدِهِ و أَسْجَدَ لك ملائكته) اس کا مثل ابوصالح کے ہاں ہے لیکن کہا: (و نَفَخَ فيك مِنْ روحه) (و أسْجَدَ الخ) ذکر نہیں کیا اس کا مثل محمد بن عمرو کی روایت میں بھی ہے اس زیادت کے ساتھ: (و أسْكَنَكَ جنتهٗ) اس کا مثل ابن سیرین کی روایت میں اور یہ زیادت بھی: (ثم صَنَعْتَ ما صنعتَ) عمرو بن ابوعمرو عن اعرج کی روایت میں ہے: (يا آدم خَلَقَكَ اللهُ بيده ثم نَفَخَ فيك مِنْ روحه ثم قال لك كُنْ فكُنْتَ ثم أمَرَ الملائكة فسَجَدُوا لك ثم قال لك: أُسْكُنْ أَنْتَ و زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وكُلَا مِنْهُمَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ ، فنَهَاك عن شجرة واحدة فَعَصَيْتَ) فریابی نے مزید کہا: (و أكَلْتَ منها) عکرمہ بن عمار کی ابوسلمہ سے روایت میں ہے: (أنت آدم الذی خلقك الله بيده) تو قولہ (خلقك) میں قولہ (أنت) کی طرف ضمیر معاد کی، اکثر اس کا عود موصول کی طرف ہے تو گویا کہا: (خلقه الله) اس کا نحو جو اکثر کی روایات میں یہ واقع ہوا: (أنت الذی أخرجتك خطيئتك) حدیثِ عمر میں (أنت آدم) کے بعد ہے: (قال نعم قال أنت الذی نفخ الله فيك مِنْ رُوحه و عَلَّمَكَ الأسماء كُلَّهَا و أمَرَ الملائكة فسجدوا لك؟ قال نعم قال فلِمَ أُخْرَجْتَنا و نَفْسَك مِنَ الجنة) ابوعوانہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (فو الله لولا ما فعلت ما دَخَلَ أحَدٌ مِنْ ذريتك النار) (یعنی اگر آپکا فعل نہ ہوتا تو آپ کی اولاد میں سے کوئی دوزخ میں نہ جاتا) ابن ابوشیبہ کے ہاں حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فأهْلَكْتَنَا و أغْوَيْتَنَا) اور اس طرح کی باتیں ذکر کیں جو اللہ نے چاہا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ ان روایات میں جو کچھ مذکور ہوا سب محفوظ ہے اور بعض رواۃ نے وہ کچھ حفظ رکھا جو بعض نے نہیں رکھا، ان کا قول: (أنت آدم) استفہامِ تقریری ہے، آیت میں اللہ کی خلقِ آدم کی اپنے ہاتھ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے (محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ درست یہ ہے کہ یہ اضافت حقیقی معنی پر ہی محمول ہے اس طور جو اللہ کیلئے لائق ہوا اثباتاً اور تنزیہاً، پس اللہ سبحانہ نے اپنے [حقیقی] ہاتھ سے انہیں

تخلیق کیا تو واجب ہے کہ اللہ کیلئے دو ہاتھوں کا اثبات کیا جائے اس طور جو اس کے شایانِ شان ہو بغیر تمثیل، تعطیل، تکییف اور تحریف کے، اضافت کے حقیقی ہونے اور اثباتِ یدین کے باوجود اس سے حضرت آدم اور ان کی ذریت کی تشریف وتکریم ہی مستفاد ہے جو اللہ نے اپنے ہاتھ سے تخلیق کر کے انہیں عطا کی) اسی طرح روح کی اللہ کی طرف اضافت، ایک قول کے مطابق (من روحه) میں (من) زائد ہے اور نفخ بمعنی خلق ہے ای: (خلق فيك الروح) ، (أغويتنا و أهلكتنا) اطلاقِ کل علی بعض سے ہے بخلاف (أخرجتنا) کے کہ یہ اپنے عموم پر ہے، (أخطأتَ و عَصَيتَ و نحوهما) کا معنی ہے: (فَعَلتَ خِلافَ ما أمِرتَ بِهِ)(یعنی مامور بہ کے خلاف کیا)، (خيبتَنا) خیبہ سے ہے مراد حرمان، بعض نے کہا یہ (أغويتنا) کی مانند ہی اطلاق الکل علی البعض سے ہے مراد وہ جن سے وقوعِ معصیت ممکن ہو، عموم پر محمول کرنے میں بھی کوئی مانع نہیں معنی یہ کہ اگر وہ درخت سے ترکِ اکل پر مستمر رہتے تو نکالے نہ جاتے اور اگر وہیں رہتے تو (ظاہر ہے) ان کی اولاد بھی ہوتی جو ہمیشہ جنت میں رہتے تو جب ان کا اخراج واقع ہوا تو ان کی اولاد کے اہلِ طاعت سے جنت میں استمرارِ دوام فائت ہوا اگر چہ وہ اسی کی طرف منتقل ہوں گے، اسی طرح اہلِ معصیت سے دنیا کی یہ مدت اور آخرت کے عذاب والی مدت کا جنت سے منہا ہونا واقع ہوا یا تو عارضی طور پر موحدین کے حق میں یا مستمراً اور کفار کے حق میں تو یہ حرمان نسبی طور پر ہے۔

(فقال له آدم يا موسى الخ) اعرج کی روایت میں ہے: (أنت موسى الذى أعطاك الله علمَ كُلِّ شىءٍ و اصطفاكَ على الناس برسالته) ہمام کی روایت میں بھی اس کا نحو ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (اصطفاه و أعطاه) یزید بن ہرمز کی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (وَ قَرَّبَكَ نَجِياً أعطَاك الألواح فيها بيانُ كُلِّ شىءٍ) ابن سیرین کی روایت میں ہے: (اصطفاك الله برسالته و اصطفاك لنفسه و أنزلَ عليك التوراة) روایتِ ابوسلمہ کے الفاظ ہیں : (اصطفاك اللهُ برسالتِهِ و كلامِهِ) شعبی کی روایت میں ہے: (فقال نعم) حدیثِ عمر میں ہے: (قال أنا موسى قال نبيُّ بنى إسرائيل ؟ قال نعم قال أنت الذى كَلَّمَكَ اللهُ مِنْ وراءِ حِجَابٍ ولم يَجعَلُ بينك و بينه رسولا مِنْ خلقه ؟ قال نعم)(یعنی تم وہ موسی ہو جس سے اللہ پردے کے پیچھے سے ہمکلام ہوا اور اپنی خلق سے کسی کو واسطہ نہ پکڑا؟ کہا جی ہاں)

(قدر الله على) غیر سرخسی اور مستملی کے ہاں: (قدره الله) ہے۔(قبل أنْ يخلقنى بأربعين الخ) یحی بن ابو کثیر کی ابوسلمہ سے روایت میں ہے: (فكيف تَلُومُنى علىٰ أمرٍ كَتَبَهُ اللهُ أوْ قَدَّرَهُ الله عَلَيَّ) مدت ذکر نہیں کی، طاؤس کی روایت میں اس کا ذکر ثابت ہے، محمد بن عمرو کی ابوسلمہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (فكم تجد فى التوراة أنه كَتَبَ عَلَيَّ العمل الذى عَمِلتُهُ قبل أنْ أُخلَقَ ؟ قال بأربعين سنةً قال فكيف تلومنى عليه) ابن ہرمز کی روایت اس کا نحو ہے اس زیادت کے ساتھ: (فهل وجدت فيها و عَصىٰ آدمُ رَبَّهُ فغَوىٰ؟ قال نعم) (اس کا مطلب ہوا کہ بعض آیاتِ قرآنی بعینہ سابقہ کتبِ سماویہ میں بھی موجود ہیں) ابن عبد البر کی کلام سے ایہام ہوسکتا ہے کہ ابن عیینہ اس زیادت کے ساتھ ابوزناد سے متفرد ہیں لیکن یہ ابوالزناد کی نسبت سے ہے وگرنہ اربعین کی تقیید غیرِ ابن عیینہ کے ہاں بھی موجود ہے احمد کے ہاں زہری عن ابوسلمہ کی روایت میں ہے: (فهل وجدت فيها ۔ يعنى الألواح أو التوراة۔ أنى أهبط) شعبی نے یہ عبارت نقل کی: (أ فليس تجد

فیما أنزل الله علیك أنه سیُخرِجُنِي منها قبل أنْ یُدخِلَنِیھا ؟ قال بلیٰ)(یعنی کیا آپ پہ نازل کردہ میں یہ نہیں ہے کہ مجھے اس سے نکالے گا اس میں پھر سے داخل کرنے سے قبل؟) عمار بن ابوعمار کی روایت میں ہے: (أنا أقدَمُ أم الذکر؟قال بل الذکر)(یعنی کیا میں اقدم ہوں یا ذکر؟ مراد کتاب اللہ) عمرو بن ابوعمرو کی اعرج سے روایت میں ہے: (ألَمْ تَعلَمْ أنَّ اللهَ قَدَّرَ ھذا علَیَّ قبل أنْ یَخلُقَنِي) روایتِ ابن سیرین میں ہے: (فوجدته کتب علَیَّ قبل أنْ یخلقنی؟ قال نعم) ابوصالح کی روایت میں ہے: (فتلومنی فی شیءٍ کتبه الله علَیَّ قبل خَلقِي) حدیثِ عمر کے الفاظ ہیں: (فلِمَ تَلُومُنِي علیٰ شیءٍ سَبَقَ مِن الله تعالی فیه القضاء) ابوسعید خدری کی حدیث میں واقع ہوا: (أ تلومنی علیٰ أمرٍ قَدَّرَهُ اللهُ علَیَّ قبل أنْ یَخلُقَ السموات و الأرض) اس کے اور تقیید باربعین والی روایات کے مابین تطبیق یہ ہے کہ اسے متعلق بکتابت پر اور دیگر کو متعلق بالعلم پر محمول کیا جائے بقول ابن تین محتمل ہے کہ ان چالیس برسوں سے مراد اللہ تعالیٰ کے فرشتوں سے کہنے کہ (إنِّی جاعِلٌ فی الأرضِ خلیفةً) سے حضرت آدم میں نفخِ روح تک کی درمیانی مدت ہو، دیگر نے قرار دیا کہ ابتدائے مدت الواح میں وقتِ کتابت اور اس کا آخر ابتدائے خلقِ آدم ہے،

ابن جوزی لکھتے ہیں تمام مخلوقات کے وجود سے قبل اللہ کا علمِ قدیم تمام معلومات کا احاطہ کئے ہوئے تھا لیکن ان کی کتابت کا عمل متفاوت اوقات میں ہوا، صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ: (إنَّ اللهَ قَدَّرَ المقادیر قبل أنْ یخلق السموات و الأرض بخمسین ألف سنة) تو جائز ہے کہ قصہ آدم اپنی خصوصیت کے ساتھ ان کی تخلیق سے چالیس برس قبل دائرۂ کتابت میں لایا گیا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مدت ان کے ڈھانچہ کی ہو اس میں روح پھونکی جانے سے قبل، صحیح مسلم میں ہے کہ ان کے مٹی سے ڈھانچہ بنائے جانے اور اس میں نفخِ روح کے مابین چالیس برس حائل ہیں اور یہ عمومی کتابتِ مقادیر کے معارض نہیں جو آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے پچاس ہزار برس قبل عمل میں آئی، مازری کہتے ہیں اظہر یہ مراد ہونا ہے کہ اسے خلقِ آدم سے چالیس برس پیشتر لکھا گیا یا مراد یہ کہ فرشتوں کیلئے اسے ظاہر کیا یا کوئی ایسا فعل متحقق ہوا جس کی طرف یہ تاریخ (یعنی چالیس برس) مضاف کئے وگرنہ اللہ کی مشیئت اور اس کی تقدیر قدیم ہے، اشبہ یہ کہ قولہ: (قدره الله علَیَّ قبل أنْ أخلَقَ) سے مراد کہ تورات میں اسے مکتوب کیا کیونکہ مشار الیہ روایت میں کہا: (فکَمْ وجدتَهُ کتب فی التوراة قبل أن أخلق) نووی کہتے ہیں (بتقدیرھا) سے مراد لوح محفوظ یا توراۃ یا الواح (یعنی تختیاں جو حضرت موسیٰ پہ نازل کی گئیں) میں اس کی کتابت، اصلِ قدر مراد لینا جائز نہیں کیونکہ وہ ازلی اور اللہ تعالیٰ کا اپنی خلق کیلئے جو کچھ واقع ہوگا کا ارادہ لازوال ہے، ہمارے بعض شیوخ کا زعم تھا کہ مراد حضرت آدم کا مٹی سے ڈھانچہ بناتے وقت اس امر کا اظہار ہے کہ وہ اس حالت میں چالیس برس رہے تھے اس پر (بخلقه) سے مراد ان میں روح کا پھونکا جانا، بقول ابن حجر اس کیلئے اعمش عن ابوصالح کی روایت کے یہ الفاظ معکر ہیں: (کتبهُ اللهُ علَیَّ قبلَ أنْ یخلق السموات و الأرض) لیکن اس میں قولہ: (کتبه الله علی) کو (قدره) پر محمول کیا جائے گا یا تعددِ مکتوب کی وجہ سے تعددِ کتابت پر۔

(ثلاثا) اس طریق میں یہی ہے حضرت ابوہریرہ سے اکثر طرق میں یہ مکرر واقع نہیں تو ایوب بن نجار کی روایت میں بھی یہی ہے جو یہاں ہے لیکن (ثلاثا) کے بغیر، اسی طرح مسلم کی ابن سیرین سے روایت میں اور ابوعوانہ کی حدیثِ جندب میں،

حدیثِ عمر میں یہ الفاظ ہیں: (فاحتجا إلی الله فحَجَّ آدمُ موسی قالها ثلاث مرات) عمرو بن ابوعمرو کی اعرج سے روایت میں ہے: (لقد حج آدم موسی لقد حج آدم موسی لقد حج آدم موسی) حارث کے ہاں ابوسعید کی حدیث میں ہے: (فحج آدم موسی ثلاثا) نسائی کی روایتِ شعبی کے الفاظ ہیں: (فخصم آدم موسی فخصم آدم موسیٰ) رواۃ، نقلہ اورشراح (آدم) کے بطورِ فاعل مرفوع ہونے پر متفق ہیں بعض حضرات نے شاذ طور پر اسے بطورِ مفعول منصوب پڑھا اور موسی کو محلِ رفع میں بطور فاعل، اسے حافظ ابوبکر بن خاصیہ نے مسعود بن ناصر سجزی حافظ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے انہیں (فحج آدم) نصب کے ساتھ پڑھتے سنا، کہتے ہیں یہ قدری تھے بقول ابن حجر یہ قبل ازیں کے اس امر پہ اتفاق سے مجوج ہے کہ آدم فاعل ہے، اسے احمد نے زہری عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فحجه آدم) اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے رواۃ ائمہ حفاظ ہیں اور زہری کبار فقہائے حفاظ میں سے تھے تو اس ضمن میں ان کی روایت ہی معتمد ہے، (حجه) کا معنی ہے: (غلبه بالحجة) کہا جاتا ہے: (حاججت فلانا فحجَجْتُه، مثل خاصمت فلانا فخصمته) ابن عبد البر لکھتے یں یہ حدیث اثباتِ قدر کے مسئلہ میں اہلِ حق کیلئے اصلِ جسیم ہے اور یہ کہ اللہ نے بندوں کے (سب) افعال مَقْضی (یعنی مقدر) کر رکھے ہیں ہر ایک اپنی اسی تقدیر کے مطابق ہی چل رہا ہے جو اللہ کے علمِ سابق میں ہے، کہتے ہیں اس میں جبریہ کیلئے کوئی حجت نہیں اگر چہ بادی النظر میں یہ ان کی دلیل لگتی ہے

خطابی معالم السنن میں لکھتے ہیں کثیر لوگ خیال کرتے ہیں کہ قضاء وقدر کا مطلب جبر کا استلزام اور قہرِ عبد ہے، یہ توہم ہوتا ہے کہ غلبہ آدم اس جہت سے تھا لیکن ایسا نہیں، یہ دراصل اللہ کے علم کے اثبات بارے اِخبار ہے ان امور کی بابت جو بندوں کے افعال میں سے واقع ہوں گے ان کا صدور اس کی طرف سے سابق تقدیر میں سے ہے تو تقدیر نام ہے اس کا جو فعلِ قادر سے صادر ہوا اور اگر معاملہ یہ ہے تو اللہ کے علم سے ماوراء ان سے ان کے افعال واَکساب کی نفی کی گئی ہے اور ان کا ان امور کا انجام دینا ان کے قصد، تعمد اور اختیار سے ہے پس حجت انہیں اس کا ملزَم بناتی ہے اور ملامت دراصل اس پر عائد ہے، اس ضمن میں جماع القول (یعنی جامع مانع بات) یہ ہے کہ دونوں ایسے امر ہیں کہ ایک دوسرے سے مبدل نہیں: ایک بمنزلہِ اساس ہے اور دوسرا بمنز لہ عمارت اور اس کے نقض کے ہے،

حضرت آدم کی حجت کی جہت دراصل یہ تھی کہ اللہ تعالی جانتا تھا کہ وہ درخت سے اکل کے مرتکب ہوں گے تو ان کیلئے کیونکر ممکن تھا کہ اس بارے اللہ کے علم کا رد کرتے، وہ تو زمین کیلئے پیدا کئے گئے تھے لہذا جنت میں (ہمیشہ کیلئے) چھوڑے نہ جاسکتے تھے بلکہ وہاں سے (بہر حال) زمین کی طرف منتقل ہونا ہی تھا تو درخت سے ان کا کھالینا ان کے اہباط اور زمین میں ان کے استخلاف کے سبب تھا (جو ایک طے شدہ امر تھا) جیسا کہ اللہ نے ان کی تخلیق سے قبل ہی فرما دیا تھا: (إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِيفَةً) کہتے ہیں جب انہیں حضرت موسی نے ملامت کی تو جواب دیا: (أ تلومنی علیٰ أمرِ قَدَّره الله علی) کہتے ہیں جب انہیں حضرت موسی نے ملامت کی تو جواب دیا(أ تلومنی علی امر قدَّرَهُ الله علَيَّ) تو تمہاری طرف سے مجھے ملامت کرنا مجھ سے ساقط ہے کیونکہ کسی کیلئے روانہیں کہ کسی کو اس کے کسی گناہ کی وجہ سے عار دلائے کیونکہ تحت العبودیت ساری خلق سواء ہے صرف اللہ تعالی کی جانب سے ملامت کا ہونا ہی متجہ ہے کیونکہ اس نے انہیں (درخت کے قریب جانے سے) منع کیا تھا تو منہی عنہ کا ارتکاب کیا، کہتے ہیں حضرت

موسی کا قول ۔ اگر چہ نفس میں اس کی بابت شبہ ہے، بظاہر ان کے اس احتجاج کا تعلق سبب کے ساتھ ہے لیکن حضرت آدم کا تعلق بالقدر ارجح تھا تبھی ان پر غالب آئے، غلبہ مع المعارضہ واقع ہوتا ہے جیسے دلیل کے ساتھ بھی ہوتا ہے اھ ملخصا، اعلام الحدیث میں بھی ملخصا اس کا نحو لکھا اس زیادت کے ساتھ کہ (فحج آدم موسی) کا معنی یہ ہے کہ ان کی اس حجت کا رد کیا جن کے ساتھ ملامت کو ان پر لازم کر رہے تھے، کہتے ہیں حضرت آدم کی طرف سے اس فعل کے صدور کا انکار نہیں ہوا بلکہ اس کا معارضہ ایسے امر کے ساتھ کیا جس نے ان سے ملامت کو دور کر دیا بقول ابن حجر دونوں جگہ کی ان کی طویل کلام کے باوجود شبہ کا دفع ورد نہیں ہو سکا مگر ان کے اس دعوی میں کہ انسان کیلئے روا نہیں کہ وہ کسی اپنے جیسے انسان کو ملامت کرے اس امر کے فعل وارتکاب پر جو اللہ نے اس کے لئے مقدر کیا ہے، یہ صرف اللہ تعالی کا حق ہے کیونکہ وہی آمر وناہی ہے!

لیکن اس پہ معترض کہہ سکتا ہے کہ اگر یہ اللہ کیلئے ہے تو کیا مانع ہے کہ یہ کام وہ کرلے جو اللہ سے اس کے رسل میں سے متلقی ہے یا وہ جو اسکے رسل سے متلقی ہے قرطبی کہتے ہیں ان پر بالحجت غالب آئے کیونکہ انہیں تورات سے پڑھ کر علم تھا کہ اللہ نے ان کی توبہ قبول کی تو ان کا اس پر یہ ملامت کرنا ایک نوع کی جفاء تھی جیسے مقولہ ہے: (ذِکْرُ الجفاء بعد حصول الصفاء جفاءٌ) (یعنی دلوں کی کدورت دور ہو جانے کے بعد جفا کا ذکر بجائے خود جفا ہے) اور اس لئے کہ درگزر کے بعد نافرمانی کا اثر مٹ جاتا ہے حتی کہ گویا کچھ تقصیر ہوئی ہی نہ تھی تب ملامت کرنے والے کی ملامت برمحل نہیں اور یہ مازری وغیرہ محققین کے جواب کا محصل ہے اور یہی معتمد ہے، قدریہ نے اس حدیث کا انکار کیا ہے کیونکہ یہ تقدیرِ سابق کے اثبات میں صریح ہے اور پھر نبی اکرم کی طرف سے اس کے ساتھ حضرت آدم کے احتجاج پر تقریر اور آپ کا گواہی دینا کہ وہ حضرت موسی پر غالب آئے، ان کا قول ہے کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ حضرت موسی ایسے امر پر ملامت نہ کر سکتے تھے جس کا فاعل توبہ کر چکا ہے اور خود انہوں نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا جس کے قتل کا انہیں کوئی حکم واختیار نہ تھا پھر اللہ سے طالبِ مغفرت ہوئے تھے اور انہیں معافی مل گئی تھی تو وہ کیونکر حضرت آدم کو ایسے امر پر ملامت کر سکتے تھے جس کی معافی انہیں مل چکی ہے؟ دوم یہ کہ اگر کسی کو ذنب بالقدر پر ملامت کرنا سائغ ہوتا جس کی کتابت ہو چکی ہے تو ہر گناہگار تقدیرِ سابق کا عذر بیان کر سکتا ہے! اگر ایسا کرنا سائغ قرار دیں تو قصاص وحدود کا باب بند ہو جائے اور ہر کوئی اس کا سہارا لے؟ تو یہ لوازمِ قطعیہ کا باعث بنے گا تو اس سے دلالت ملی کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں

اس کا جواب کئی طرح سے دیا گیا ہے، اول یہ کہ حضرت آدم نے احتجاج بالقدر معصیت کے ارتکاب پر کیا تھا نہ کہ مخالفت پر، حضرت موسیٰ کی ملامت گری کا محرک (جنت سے) اخراج ہے (کہ آپ کی اس فروگزاشت کے باعث ہمیں جنت سے نکلنا پڑا) تو گویا انہوں نے کہا وہاں سے نکلنے کا سبب میں نہیں ہوں اصل میں تمہیں وہاں سے نکالنے والا وہ ہے جس نے اخراج کو اکل من الشجرۃ پر مرتب کیا اور جس نے اسے مرتب کیا وہ میری تقدیر ہے جو میری تخلیق سے بھی قبل لکھی جا چکی تھی تو تم مجھے اس امر پر کیونکر ملامت کر سکتے ہو جس میں میرا بس یہی کردار ہے، اس پر مرتب اخراج میرے فعل سے نہیں، بقول ابن حجر یہ جواب جبریہ کے شبہ کا رد نہیں کرتا،

دوم یہ کہ نبی اکرم کا حضرت آدم کیلئے حجت کا حکم ایک خاص معنی میں ہے کہ اگر معنائے عام میں ہوتا تو خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں ملامت کا سامنا کرنا نہ پڑتا اس کے اس قول کے ساتھ : (أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ) [الأعراف: ٢٢]

اور نہ وہ اس پر ان کا مواخذہ کرتا حتی کہ انہیں جنت سے نکالا اور زمین پر لا اتارا لیکن حضرت موسی نے جب ملامت کرنا شروع کی اور اس کا آغاز ان الفاظ سے کیا کہ آپ وہ ہو جنہیں اللہ نے اپنے ہاتھ سے تخلیق کیا پھر ایسا کیوں کیا؟ تو حضرت آدم نے اپنے اس قول سے معارضہ شروع کیا کہ آپ وہی ہونا جنہیں اللہ نے چنا اور آپ آپ ۔۔۔ ان کی کلام کا حاصل یہ تھا کہ آپ کے اس عظیم مقام پر فائز ہونے کے باوجود یہ بات کیونکر مخفی رہی کہ تقدیر سے کوئی مفر نہیں، حضرت آدم کے غالب آنے کی دو وجوہ تھیں ایک یہ کہ کسی مخلوق کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی اور کو اس فعل پر ملامت کرے جو اس کا مقدر ہے مگر اللہ کی اذن کے ساتھ تو شارع ہی ملامت کر سکتا ہے تو جب بغیر اذن ملے موسی ملامت کو شروع ہوئے تو اس کا معارضہ تقدیر کا حوالے دے کر کیا اور انہیں چپ کرا دیا، سوم یہ کہ حضرت آدم سے جو فعل سرزد ہوا اس میں قدر و کسب دونوں مجتمع تھے اور توبہ کسب کا اثر محو کر دیتی ہے تو جب اللہ نے توبہ قبول کر لی تھی باقی اب تقدیر ہی رہی اور یہ ایسا معاملہ ہے جس پر کوئی ملامت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو اللہ کا فعل ہے اور وہ اس سے اس کے کسی فعل بارے سوال نہیں کیا جا سکتا

سوم جو ابن عبد البر نے کہا کہ یہ میری نظر میں حضرت آدم کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دونوں کا یہ مناظرہ ان کی توبہ کی قبولیت کے بعد ہوا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے: (فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ)[البقرۃ : ۳۷] تو ان کا حق بنتا تھا کہ حضرت موسی کی اکل من الشجرۃ پر ملامت کرنے کا رد و انکار کریں کیونکہ ان کی توبہ پہلے ہی قبول ہو چکی ہے وگرنہ تو کسی گناہ کے مرتکب مثلا قاتل، زانی اور چور وغیرہ کیلئے جائز نہیں کہ وہ اپنے ملامت کرنے والے سے کہے کہ یہی میری تقدیر میں لکھا تھا جو میری تخلیق سے بھی قبل لکھی جا چکی ہے، تمہیں ملامت کا کوئی حق نہیں کیونکہ امت متفق ہے کہ گناہگار کو ملامت کرنا جائز بلکہ مستحب ہے جیسا کہ اس امر پر بھی اجماع ہے کہ نیک شخص کی تعریف کی جا سکتی ہے، کہتے ہیں ابن وہب نے کتاب القدر میں مالک عن یحی بن سعید سے نقل کیا کہ حضرت آدم کا یہ جواب ان کی توبہ کی قبولیت کے بعد کا ہے،

چہارم یہ کہ حضرت آدم اس لئے غالب آئے کہ حضرت موسی کی یہ ملامت ان کی موت کے بعد تھی، ملامت تو زندہ کو کی جاتی ہے کیونکہ اوامر و نواہی کا تعلق حالتِ حیات سے ہے تو عاصی کو ملامت ہو سکتی ہے اور اس پر حدود قصاص کا نفاذ کیا جا سکتا ہے بعد از وفات تو مُردوں کو گالی دینے اور برا کہنے سے نہی ثابت ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے: (ولا تذکروا موتاکم إلا بخیر) کیونکہ اب ان کا معاملہ اللہ کے پاس ہے، یہ بھی ثابت ہے کہ جس پر حد قائم ہو چکی ہو اسے دوبارہ سزا نہیں ہو سکتی بلکہ اس جاریہ جس نے زنا کیا تھا اور اس پر حد قائم کی گئی تھی، کی تثریب (یعنی عار دلانے) سے نہی کی، تو حضرت آدم کے ضمن میں چونکہ ثابت ہے کہ اللہ نے ان کی اس تقصیر کو معاف کر دیا تھا تبھی انہوں نے تقدیرِ سابق کے ساتھ حجت پکڑنے کی طرف عدول کیا اسی باعث آنجناب نے بتلایا کہ حضرت آدم غالب رہے تھے، مازری لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کے حضرت آدم کی توبہ قبول کر لینے کے بعد ان کی اس کوتاہی کا ذکر اس کے سبب جاری بحث کے مصداق تھا تو انہوں نے بتلایا کہ اس میں اصل قضاء و قدر کا معاملہ ہے جو پہلے سے طے شدہ ہے اسی بناء پر وہ غالب آئے، داودی نے جیسا کہ ابن تین نے نقل کیا، کہا حضرت آدم کی دلیل اس لئے قائم ہوئی کیونکہ اللہ نے ان کی تخلیق ہی اس لئے کی تھی کہ زمین پر انہیں خلیفہ بنائے تو حضرت آدم نے اکل من الشجرۃ میں سابق العلم کے ساتھ احتجاج نہ کیا کیونکہ یہ ان کے اپنے اختیار سے تھا صرف اپنے خروج کیلئے احتجاج بالقدر کیا کیونکہ اس سے کوئی مفر نہ تھا، یہ جواب بھی دیا گیا کہ آدم باپ اور موسی بیٹے ہیں اور بیٹے کو حق نہیں کہ باپ کو

(کسی امر پر) ملامت کرے، اسے قرطبی وغیرہ نے نقل کیا بعض نے اسے یوں تعبیر کیا کہ حضرت آدم بڑے تھے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ معنائے حدیث سے بعید ہے پھر یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ کئی مواضع میں بیٹے کیلئے جائز ہے کہ اپنے والد کو ملامت کرے،

بعض نے کہا اس لئے غالب آئے کہ دونوں کی شریعت باہم متغایر تھی، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ بلا دلیل دعویٰ ہے کہاں سے معلوم ہوا کہ حضرت آدم کی شریعت میں تھا کہ مخالف تقدیرِ سابق کے ساتھ احتجاج کر سکتا ہے اور حضرت موسیٰ کی شریعت میں تھا کہ ایسا کرنا جائز نہیں! فی الجملہ دوم اور سوم اصح الاجوبہ ہیں، دونوں کے مابین تنافی نہیں دونوں کے امتزاج سے ایک ہی جواب بن سکتا ہے وہ یہ کہ تائب کو کسی ایسے معاملہ پر ملامت نہیں کی جاسکتی جس کی توبہ قبول ہو چکی ہو بالخصوص جب وہ دارِ تکلیف سے انتقال کر چکا ہو، نووی نے یہی اختیار کیا اور لکھا کلامِ آدم کا مفہوم یہ ہے کہ تم اے موسیٰ جانتے ہو کہ میری تخلیق سے بھی پیشتر یہ بات لکھی جا چکی تھی لہذا اس کا وقوع لازمی امر تھا اگر میں اور ساری مخلوق مل کر بھی کوشش کریں کہ ذرہ برابر تقدیر میں لکھی کسی شیٔ کو روک لیں تو ایسا نہیں کر سکتے لہذا مجھے نشانۂ ملامت مت بناؤ کہ مخالفت پر ملامت کرنا شرعی ہے نہ کہ عقلی پھر جب اللہ نے میری توبہ قبول کر لی اور میری بخشش کر دی ہے تو ملامت زائل ہوئی تو جو اس کے باوجود مجھے ملامت کرے وہ محجوج بالشرع ہے، اگر کہا جائے آج اگر کوئی گناہگار یہی بات کہے کہ یہ تو میری تقدیر میں لکھا تھا تو کسی کو مجھے ملامت نہیں کرنا چاہئے تو ہم کہیں گے اس کا معاملہ حضرت آدم کے معاملہ سے مختلف ہے، یہ گناہگار ابھی اس دارِ تکلیف میں ہے اور اوامر و نواہی کے احکام اس پر جاری ہیں لہذا اسے عقوبت بھی ہو سکتی ہے اور ملامت بھی کی جا سکتی ہے اس میں اس کے لئے اور دیگر کیلئے زجر و عظت ہے، حضرت آدم تو اس مناظرہ کے وقت فوت ہو چکے اور اس دارِ تکلیف سے نکل چکے تھے (اور ان کی توبہ کہ قبولیت بھی بیان ہو چکی تھی) لہذا زجر سے مستغنی تھے اور انہیں اب اس ملامت کا کوئی فائدہ نہ تھا بلکہ اس میں (ان کیلئے) ایذاء و تخجیل (یعنی خجالت دلانا) تھی تبھی وہ غلبہ کے حقدار بنے، تورپشتی کہتے ہیں ان کے قول کہ اللہ نے اس معصیت کو میرے لئے لکھ دیا تھا، کا مطلب یہ نہیں کہ (أَلْزَمَنی بہ) (یعنی مجھ پہ اس کا لزوم کیا) اس کا دراصل معنی یہ ہے کہ تخلیقِ آدم سے پہلے ام الکتاب میں اسے ثبت کیا اور حکم لگایا کہ یہ امرِ کائن ہے پھر یہ محاجت عالمِ علوی میں ہوئی ارواح کے ملتقیٰ کے وقت، عالمِ اسباب میں اس کا وقوع نہیں ہوا دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ عالمِ اسباب میں وسائط و اکتساب سے قطعِ نظر ممکن نہیں بخلاف عالمِ علوی کے، موجبِ کسب کے انقطاع اور تکلیفی احکام کے ارتفاع کے بعد، تبھی حضرت آدم نے تقدیرِ سابق سے احتجاج کیا، ابن حجر کے بقول یہ بعض سابق الذکر اجوبہ کا محصل ہے

اس سے صیغۂ مدح کے ساتھ استعمالِ تعریض کا ثبوت ملا اس کا اخذ حضرت آدم کے حضرت موسیٰ سے یہ کہنے سے ہے: (أنت الذی اصْطَفَاكَ اللهُ برسالته) ان کی آخرِ کلام تک، یہ اس لئے کہ اس کے ساتھ انہوں نے اشارہ دیا کہ وہ ان کے عذر پر مطلع ہیں بذریعۂ وحی اس کی معرفت انہیں حاصل ہوئی اگر اس کا استحضار کرتے تو اس طرح سے ان کے عذر کے وضوح کے باوصف ملامت نہ کرتے، اس میں اس سے اعم ایک اور شیٔ کی طرف بھی اشارہ ہے اگرچہ اس میں حضرت موسیٰ کیلئے اختصاص تھا تو گویا کہا اگر میرا اخراج نہ ہوا ہوتا جو درخت سے میرے اکل پر مترتب تھا تو تمہیں یہ مناقب و فضائل بھی حاصل نہ ہوتے کہ اگر میں جنت میں ہی باقی رہتا اور وہیں میری آل و نسل بھی باقی رہتی تو کہاں کا فرعون اور کیونکر اس کا دعوائے ربوبیت ہوتا پھر کیسے آپ کی رسالت ہوتی اور دیگر

مناقب جو اس کے ذریعہ حاصل ہوئے پھر جب میں (یا میرا جنت سے اخراج) ہی آپ کو حاصل ان فضائل کا سبب ہوں تو آپ کو کیا حق ہے کہ اس طرح سے ملامت کا نشانہ بنائیں؟ طیبی لکھتے ہیں جبریہ کا مذہب اللہ کیلئے اثباتِ قدرت اور بندے سے اصلا اس کی نفی ہے جبکہ معتزلہ کا مذہب اس کے برعکس ہے اور یہ دونوں موقف افراط وتفریط کا مظہر ہیں، طریقِ مستقیم قصد ہے (یعنی درمیانی راہ وروش) تو جب کلامِ موسی کا سیاق مؤول الی ثانی ہے اس طور کہ جملہ کا اصدار حرف انکار وتعجب سے کیا اور اسمِ آدم کی تصریح کی اور انہیں ان صفات کے ساتھ متصف ٹھہرایا جن میں سے ہر ایک مستقل ہے گویا ان کی جانب سے ارتکابِ مخالفت ہوا ہی نہیں پھر اہباط کا اسناد انہی کی طرف کیا اور نفسِ اہباط ایک کمتر مرتبہ ومنزل ہے تو گویا کہا ان عالی مناصب کی نسبت سے یہ انحطاط کتنا ابعد ہے؟ تو حضرت آدم نے اس کے بالمقابل کے ساتھ جواب دیا بلکہ اس سے ابلغ، تو انہوں نے بھی اپنی کلام کا اصدار ہمزۂ انکار سے کیا اور اسمِ موسی کی تصریح کی اور انہیں ان صفات کے ساتھ متصف کیا جن میں سے ہر ایک مستقل ہے پھر علمِ ازلی کو اس پر مرتب کیا پھر بجائے کلمۂ استبعاد کے ہمزۂ انکار کا استعمال کیا گویا کہا آپ تورات میں اسے پڑھتے ہو پھر بھی مجھے ملامت کرتے ہو؟، کہتے ہیں اس تقریر پہ معتدل روش کی تحری پر تنبیہہ اور اس کی تلقین ہے، کہتے ہیں نبی اکرم نے اپنی اس حدیث کو اپنے اس قول پر اختتام پذیر کیا: (فحج آدم موسی) اس امر پر تنبیہہ کرنے کیلئے کہ آپ کی امت کے بعض افراد۔ جیسے معتزلہ ہیں، تقدیر کا انکار کریں گے اسی لئے اسے اہمیت دی اور مبالغہ فی الارشاد کیا، بقول ابن حجر اس سے قریب جو کتاب الایمان میں مرجئہ کے رد بارے بحث گزری، ابن مسعود کی اس مرفوع حدیث کی شرح کے ضمن میں: (سباب المسلم فسوقٌ و قتاله کفرٌ) تو جب مقام مرجئہ کے رد کا مقام ہے تو اسی پر اکتفا کیا اس کے ظاہر سے اعراض کرتے ہوئے جو خوارج کے مذہب کا مقوی ہے جو گناہ کے ارتکاب کے نتیجہ میں کافر قرار دیتے تھے اعتماد کرتے ہوئے اس تقریر پر جو اپنی جگہ اس کے رد میں گزری تو اسی طرح یہاں جب مراد قدریہ کا رد تھا جو سبقِ قدر کے منکر ہیں تو اسی پر اکتفاء کیا اس کے ظاہر کے ایہام سے اعراض کرتے ہوئے جو جبریہ کے مذہب کا موید ہے اس رد ودفاع کے پیش نظر جو اپنے مقام میں گزرا

اس حدیث میں کئی دیگر فوائد بھی ہیں، قاضی عیاض لکھتے ہیں اس میں اہلِ سنت کے اس موقف کی حجت ہے کہ جس جنت سے حضرت آدم کا اخراج عمل میں آیا یہ وہی جنتِ خلد تھی جس کا وعدہ متقین سے کیا گیا ہے جہاں آخرت میں وہ جائیں گے، بعض معتزلہ وغیرہ کے اس قول کے برخلاف کہ یہ ایک دیگر جنت تھی، بعض نے تو مزید یہ بھی کہا کہ وہ جنت اسی زمین میں تھی، اس بارے کتاب الرقاق کے آخر میں بحث گزری ہے، اس میں عموم کا بارادۂ خصوص اطلاق بھی ثابت ہوا ان کے قول: (أعطاك علمَ كُلِّ شيءٍ) میں جبکہ اس سے مراد ان پر نازل کی گئی کتاب اور اس سے متعلقہ امور تھے عموم مراد نہ تھا کیونکہ انہوں نے حضرت خضر کی ان سے کہی اس بات کی تائید کی تھی کہ اللہ نے کچھ علوم ایسے مجھے دیئے ہیں جنہیں آپ نہیں جانتے، اس کا تفسیر سورۃ کہف میں واضح بیان گزرا، اس سے مناظرات میں طلبِ حق کے اظہار کیلئے مشروعیتِ حجج، اباحتِ توبیخ اور اثنائے جدال تعریض کا جواز بھی ملا تا کہ ظہورِ حجت تک توصُّل ہو، یہ بھی کہ صاحبِ ایقان وعلم کو ملامت کرنا دیگر کی نسبت اشد ہے، اس سے عالم کے اپنے سے بڑے اور بیٹے کے باپ کے ساتھ مناظرہ کا جواز بھی ملا اس کی مشروعیت کا محل تب جب یہ اظہارِ حق، ازدیادِ علم اور حقائقِ امور سے واقف ہونے کی غرض سے ہو، اثباتِ قدر اور افعالِ عباد کے مخلوق ہونے کی بابت اہل سنت کے قول کے لئے بھی اس میں حجت ہے، یہ بھی کہ بعض احوال میں انسان کیلئے کبھی

وہ کچھ مغتفر (یعنی نظرانداز کئے جانے کے قابل) ہوتا ہے جو دیگر میں نہیں مثلاً حالتِ غضب واسف میں بالخصوص وہ لوگ جن کی طبع میں حدت اور مزاج میں شدت ہو چنانچہ حضرت موسی پر اثنائے مناظرہ جب حالت انکار کا غلبہ ہوا تو حضرت آدم کو حالانکہ وہ ابوالبشر ہیں، نام لے کر مخاطب کیا اور ان امور کی ان سے مخاطبت کی جو عام حالت میں نہ ہو سکتے تھے اس کے باوجود انہوں نے اس پر ان کی تقریر کی اور ان کے وارد اعتراض کو ابدائے حجت کرتے ہوئے دور کرنے کی سعی کی۔

- 12 باب لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَى اللَّهُ (ایک دعائے نبوی)

ترجمہ کے الفاظ اس کے تحت نقل کردہ حدیث سے منتزع ہیں، امام مالک کی تخریج کردہ حدیثِ معاویہ میں بھی مذکور ہیں مصنف نے اس کے ساتھ یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ حدیثِ باب کا بعض ہے جیسا کہ آخر صفۃ الصلاۃ میں اس کی شرح کے اثناء بیان کیا اور حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ سے اس کا استثبات کیا تھا۔

- 6615حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ أَبِى لُبَابَةَ عَنْ وَرَّادٍ مَوْلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكْتُبْ إِلَيَّ مَا سَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ خَلْفَ الصَّلاَةِ فَأَمْلَى عَلَيَّ الْمُغِيرَةُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ خَلْفَ الصَّلاَةِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِىَ لِمَا مَنَعْتَ وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِى عَبْدَةُ أَنَّ وَرَّادًا أَخْبَرَهُ بِهَذَا ثُمَّ وَفَدْتُ بَعْدُ إِلَى مُعَاوِيَةَ فَسَمِعْتُهُ يَأْمُرُ النَّاسَ بِذَلِكَ الْقَوْلِ

أطرافه 844، 1477، 2408، 5975، 6330، 6473، - 7292 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

(ولا معطى لما منعت) مسعر نے عبدالملک بن عمیر عن وراد سے یہ اضافہ بھی کیا: (ولا رادّ لِمَا قَضَيْتَ) اسے طبرانی نے بسند صحیح ان سے نقل کیا سابقہ مقام پر اس زیادت کے ایک اور طریق کا ذکر بھی کیا تھا فوائدِ ابوسعید کنجرودی میں بھی یہ مخرج ہے۔ (و قال ابن جريج الخ) اسے احمد اور مسلم نے ابن جریج سے نقل کیا اس سے غرض وراد کی عبدہ کو تصریحِ اخبار ہے کیونکہ پہلے طریق میں یہ عنعنہ کے ساتھ واقع ہے۔

- 13باب مَنْ تَعَوَّذَ بِاللَّهِ مِنْ دَرَكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ
(بدبختی کے گھیرنے اور سوئے تقدیر سے اللہ کی پناہ مانگنا)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) (کہو: میں صبح کے رب کے ساتھ اس کی خلق کے شر سے پناہ کا طالب ہوں)

- 6616حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُمَىٍّ عَنْ أَبِى صَالِحٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ قَالَ تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ وَدَرَكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ وَشَمَاتَةِ الأَعْدَاءِ
طرفه - 6347 (اسی کا سابقہ نمبر)

کتاب الدعوات کے اوائل میں اس کی شرح گزری۔(و قوله تعالی الخ) اس آیت کے ذکر سے ان حضرات کا رد مقصود ہے جن کا زعم ہے کہ انسان اپنے فعل کا خالق ہے اس لئے کہ اگر وہ برائی جس سے وہ اللہ کے ساتھ استعاذہ کا مامور ہے اپنے فاعل کی اختراع ہوتی تو پھر اللہ کے ساتھ اس سے استعاذہ کا کوئی معنی ومقصد نہ ہوتا پھر اس لئے بھی کہ تعوذ صحیح نہیں مگر اس کے ساتھ جو اس شئ کے ازالہ پر قادر ہو جس سے پناہ مانگی جا رہی ہے اور حدیث اس بات کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ سب ماذ کر کا فاعل ہے، سوئے قضاء سے مراد سوئے مقضی ہے جیسا کہ اس کی تقریر شرح حدیث کے ساتھ مفصلاً کتاب الدعوات کے اوائل میں گزری۔

- 14باب يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (اللہ تعالیٰ انسان اور اس کے دل کے درمیان حائل ہوتا ہے)

گویا آیت میں مذکور حیلولہ کی تقلب کے ساتھ تفسیر کی طرف اشارہ کیا جو اس حدیث میں ہے، راغب نے اس طرف توجہ دلائی اور لکھا مراد یہ کہ وہ انسان کے دل میں القاء کرتا ہے جو اسے اس کی مراد سے پھیر دیتا ہے کسی ایسی حکمت کی وجہ سے جو اس کی مقتضی ہو، آیت کی تفسیر میں ابن مردویہ نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا کہ: (يَحُولُ بين المؤمن و بين الكفر و يحول بين الكافر و بين الهدى) (وہ مومن اور کفر کے اور کافر اور ہدایت کے درمیان حائل ہے)۔

- 6617حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَثِيرًا مِمَّا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَحْلِفُ لَا وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ
.طرفاه 6628، - 7391

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ اکثر رسول اکرم یہ قسم کھایا کرتے تھے: لا وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ (یعنی قسم ہے! دلوں کے پھیرنے والے کی)

اس کی شرح آگے کتاب الأیمان والنذور میں آرہی ہے۔(عن سالم) یہی محفوظ ہے ثوری نے بھی موسی بن عقبہ سے یہی نقل کیا، نفیلی نے شذوذ کا مظاہرہ کیا اور ابن مبارک سے بجائے سالم کے (موسی عن نافع) نقل کیا، اسے ابوداؤد نے ابن داسہ کی روایت سے تخریج کیا۔

اسے ترمذی نے (الإیمان) اور نسائی نے اور ابن ماجہ نے (الکفارات) میں نقل کیا۔

- 6618حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَفْصٍ وَبِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَا أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِابْنِ صَيَّادٍ خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا قَالَ الدُّخُّ قَالَ اخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ قَالَ عُمَرُ ائْذَنْ لِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ قَالَ دَعْهُ إِنْ يَكُنْ هُوَ فَلَا تُطِيقُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ

أطرافه 1354، 3055، - 6173 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۵۳)

یہ کتاب الجنائز کے آخر میں گزری ہے، الفتن میں مفصلا آئے گی دونوں حدیثوں کی سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں علی بن حفص کا تعارف اوائل کتاب الجہاد میں گزرا۔ (و إن یکنه) اکثر کے ہاں یہی ہے اسی طرح: (إن لم یکنه) بھی البتہ کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (یکن هو) ہے، اہلِ عربیت کے ہاں یہی مختار ہے بعض نے تو مبالغہ کرتے ہوئے اول سے منع کیا، ابن بطال کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ ابن عمر کی حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ آیت اس امر میں نص ہے کہ کفر و ایمان اللہ کی تخلیق ہیں اور وہ کافر کے دل اور مامور بہ ایمان کے مابین حائل ہو جاتا ہے تو اگر اس کی توفیق نہ ہو وہ اسے اختیار نہیں کر سکتا بلکہ اس کا عکس یعنی کفر پر اسے قدرت عطا کرتا ہے، اسی طرح اہلِ ایمان کا معاملہ! تو آیت متضمن ہے کہ وہی تمام افعالِ عباد کا خالق ہے خیر ہوں یا شر! یہی (مقلب القلوب) کا مطلب ہے کیونکہ اس کا معنی ہے بندے کے دل کی ایثارِ ایمان سے کفر کے اختیار و ایثار کی طرف تقلیب اور اس کا عکس بھی، کہتے ہیں اللہ کا ہر فعل عدل ہے اس میں جسے وہ گمراہ اور رسوا کرے اس لئے کہ اس نے انہیں کسی ایسے حق سے منع نہیں کیا جو ان کیلئے اس پر واجب تھا (یعنی بندوں ؛ ایمان و کفر کے سلسلہ میں اللہ پر کسی قسم کا حق واجب نہیں۔ یہ تو اس کی عطاء اور تفضل ہے کہ بعض کو ایمان سے سرفراز کرتا ہے) لکھتے ہیں دوسری حدیث کی مطابقت اس کے اس جملہ سے ہے: (إن یکن هو فلا تطیقه) یعنی اگر اللہ کے علمِ سابق میں ہے کہ یہی دجال بن کر خروج کرے گا تب تو وہ تجھے اس کے قتل پر قدرت نہ دے گا کہ اگر ایسا ہو تو یہ اس کے علم کا انقلاب ہے (یعنی بدل جانا) اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

- 15باب ﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ﴾ (مقدر میں جو دکھ ہے وہی ملتا ہے)

قَضَى قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿بِفَاتِنِينَ﴾ بِمُضِلِّينَ إِلَّا مَنْ كَتَبَ اللَّهُ أَنَّهُ يَصْلَى الْجَحِيمَ ﴿قَدَّرَ فَهَدَى﴾ قَدَّرَ الشَّقَاءَ وَالسَّعَادَةَ وَهَدَى الْأَنْعَامَ لِمَرَاتِعِهَا (مجاہد نے فاتنین کا معنی کیا: گمراہ کر دینے والے مگر جن کیلئے اللہ نے دوزخ میں جانا لکھ دیا ہے، [قدر فھدی] یعنی بدبختی اور سعادت مقدر کی اور جانوروں کو ان کی چراگاہوں کی طرف ہدایت کی)

(کتب) کو (قضی) کے ساتھ مفسر کیا یہ اس کے منجملہ معانی میں سے ہے، طبری نے اس کی تفسیر میں اسی پر جزم کیا، راغب لکھتے ہیں کتابت کے ساتھ قضائے ممضی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ارشاد ہوا: (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ)[الأنفال: ۶۸] أي فيما قدّره (یعنی اس میں جسے مقدر کیا) اور: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ)[الأنعام: ۵۴] اور: (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا) یعنی ماقدّره وقضاه (یعنی جو اس کی تقدیر و قضاء ہے) کہتے ہیں (لنا) کے ساتھ تعبیر کیا (علینا) کے ساتھ نہیں اس امر کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہ ہمیں جو کچھ پہنچا ہم اسے نعمت گردانتے ہیں نہ کہ نقمت، بقول ابن حجر درج ذیل آیت اس کی تائید کرتی ہے: (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ)[التوبة: ۵۲] اس کی تفسیر میں گزرا کہ مراد فتح یا شہادت ہے اور (اہل اسلام کیلئے) دونوں نعمت ہیں بقول ابن بطال کہا گیا ہے کہ اس آیت کا ورود اللہ کے ان افعال کی بابت ہے جو بندوں کو پہنچے جو اس نے انہی کے ساتھ مختص کئے اور انہیں ان کے کسب پر قدرت نہ دی نہ کہ وہ افعال جنہیں

انہوں نے اپنے اکتساب واختیار سے کیا (جیسے اردو محاورہ میں ہونی انہونی سے تعبیر کیا گیا) بقول ابن حجر درست تعمیم ہے اور یہ کہ جو انہیں ان کے اکتساب واختیار سے بھی پہنچتے ہیں وہ بھی اللہ کے مقدور اور اس کے ارادہ کے تحت ہیں۔

(قال مجاهد الخ) اسے عبد بن حمید نے بالمعنی اسرائیل عن منصور کے حوالے سے قولہ تعالیٰ: (مَا أَنْتُمْ بِفَاتِنِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ)[الصافات: ۱۶۲-۱۶۳] کی تفسیر میں وارد کیا، کہا: (لا يفتنون إلا مَنْ كُتِبَ عليه الضلالةُ) شبل عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے بھی انہی الفاظ کے ساتھ موصول کیا، طبری نے اسے علی بن ابوطلحہ کے طریق سے ابن عباس کی تفسیر سے نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (لا تضلون أنتم ولا أضِل منكم إلا مَنْ قضَيْتُ عليه أنه صالِ الجحيم)، حمید کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حسن سے (اس کی تفسیر بارے) پوچھا تو کہا: (ما أنتم عليه بمُضلّين إلا مَنْ كان في علمِ الله أنه سَيَصْلَى الجحيم) عمر بن عبد العزیز کا اس کی تفسیر میں یہ قول نقل کیا کہ تم اور تمہارے آلہہ جنہیں تم پوجتے ہو انہی کو فتنہ میں ڈال سکتے ہو جن کی بابت میں نے مقدر کر رکھا ہے کہ وہ جہنم میں داخل ہوں گے۔

(قدَّرَ فهدى الخ) اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے آیت: (وَ الَّذِىْ قَدَّرَ فَهَدٰى)[الأعلى: ۳] کی تفسیر میں نقل کیا، ان کی یہ تفسیر للمعنی ہے نہ کہ للفظ، یہ اس آیت کی مانند ہے: (رَبُّنَا الَّذِىْ أَعْطٰى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰى)[طه: ۵۰] راغب کہتے ہیں اللہ کی بندوں کو ہدایت چار اقسام پر ہے: اول ہدایتِ عام، جو محتملاً ہر ایک کیلئے ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (اَلَّذِىْ أَعْطٰى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰى)، دوم اس سے مراد انبیاء کرام کی زبانی دعاء، اس طرف درج ذیل آیت میں اشارہ کیا: (وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا)[الأنبياء: ۷۳] (یعنی ہدایت کی دعا کرتے ہیں) سوم توفیق جو مہتدی کے ساتھ مختص ہے جیسے فرمایا: (وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ يَهْدِ قَلْبَهُ)[التغابن: ۱۱] اور (وَ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى)[محمد: ۱۷] چہارم آخرت میں جنت کی طرف ہدایات، یہی اس آیت میں مراد ہے: (وَ مَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللّٰهُ)[الأعراف: ۴۳] کہتے ہیں یہ چاروں قسم کی ہدایات مرتب ہیں تو جسے پہلی نصیب نہ ہوئی اسے دوسری اور جسے دوسری حاصل نہ ہوئی اسے تیسری اور جسے تیسری نہ ملی اسے چوتھی بھی نہ ملے گی کبھی پہلی کا حصول ہو جاتا ہے دوسری کا نہیں اور دوسری کا ہو سکتا ہے مگر تیسری کا نہیں اور انسان کسی دوسرے کو ہدایت نہیں دے سکتا ہاں دعا کر سکتا اور (ہدایت کے) راستے متعارف کرا سکتا ہے باقی مذکور انواع میں یہ نہیں، اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (وَ إِنَّكَ لَتَهْدِىْ إِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)[الشورى: ۵۲] بقیہ انواعِ ہدایت کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (إِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ أَحْبَبْتَ)[القصص: ۵۶]۔

- 6619حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي الْفُرَاتِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الطَّاعُونِ فَقَالَ كَانَ عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ فَجَعَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ مَا مِنْ عَبْدٍ يَكُونُ فِي بَلَدٍ يَكُونُ فِيهِ وَيَمْكُثُ فِيهِ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْبَلَدِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُصِيبُهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ شَهِيدٍ

.طرفاه 3474، - 5734 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۲۱۸)

یہ کتاب الطب میں مفصلا مشروحا گزری، غرضِ ترجمہ اس جملہ سے ہے: (يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له) تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں سند کے ماسوائے حضرت عائشہ کے تمام راوی مراوزہ ہیں (یعنی مرو جو ایران کا ایک شہر تھا کے باسی) یحیی اگرچہ اصلا مروزی نہیں مگر ایک مدت تک وہاں مقیم رہے۔

- 16 باب ﴿ وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾

(اگر اللہ ہمیں ہدایت نہ دیتا تو ہم راہِ راست پہ نہ ہوتے)

﴿ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾

دونوں آیتوں کا بعض حصہ ذکر کیا، اولا مذکور ہدایت راغب کی ذکر کردہ اقسام کے حساب سے چوتھی قسم کی ہدایت ہے اور دوسری آیت میں جو مذکور ہے وہ ان کی ذکر کردہ اقسام میں سے تیسری ہے۔

- 6620حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ هُوَ ابْنُ حَازِمٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ يَنْقُلُ مَعَنَا التُّرَابَ وَهُوَ يَقُولُ وَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا صَلَّيْنَا فَأَنْزِلَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا وَثَبِّتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لَاقَيْنَا وَالْمُشْرِكُونَ قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا

أطرافه 2836، 2837، 3034، 4104، 4106، - 7236 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۳۵۴)

غزوہ خندق کے باب میں ان اشعار کی شرح گزری۔ (ولا صمنا ولا صلينا) یہاں اسی طرح مزحوفا واقع ہے(یعنی ایسا شعر جس میں زحاف واقع ہو، زحاف متحرک حرف کو ساکن کرنا یا ساکن کو متحرک یا سبب میں سے ایک حرف کو حذف کر دینا) وہاں شعبہ عن ابواسحاق کے طریق سے: (ولا صمنا) کی بجائے (ولا تصدقنا) تھا اس سے وزن حاصل اور یہی محفوظ ہے۔

خاتمہ

کتاب القدر (29) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے تین معلق ہیں مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں۔(22) ہے سوائے دو کے باقی سب متفق علیہ ہیں، ان میں سے ایک حدیثِ ابوسعید: (ما استخلف من خليفة) اور دوسری ابن عمر کی یہ روایت: (لا و مقلب القلوب) ہے، اس میں پانچ آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

83 ۔ كِتَابُ الْأَيمَانِ و النُّذُور

(قسموں اور نذروں کے احکام)

اَیمان یمین کی جمع ہے لغت میں یمین کا اصل (معنی) ہاتھ ہے حلف پر اس لئے اطلاق ہوا کہ تحالُف کے وقت عرب ایک دوسرے کا دایاں ہاتھ تھام لیتے تھے بعض نے کہا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کی شان حفظِ شیٔ ہے تو حلف کا یہ نام محلوف علیہ کی حفاظت کے سبب پڑا، محلوف علیہ کو یمین (لِتَلَبُّسِہ بها) کہا گیا() یمین کی جمع ایمن بھی مستعمل ہے جیسے رغیف أرغُف، شرعی اصطلاح میں کسی شیٔ کی توکید اللہ کا نام یا صفت ذکر کر کے، یہ اس کی مختصر اور جامع مانع تعریف ہے، نذور نذر کی جمع ہے اس کا اصل اِنذار بمعنی تخویف (یعنی خوف دلانا) ہے، راغب نے اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ کسی امر کے حدوث کے مدِنظر یہ ایجاب مالیس بواجب ہے (یعنی ایسی چیز کو واجب کر لینا جو واجب نہ تھی)۔

- 1باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

(اللہ لغو قسموں پہ تمہارا مواخذہ نہ کرے گا، قسم کے کفارہ کا بیان)

(اے ایمان والو قسم [اگر توڑنی پڑے یا اسے پورا نہ کر سکے] کا کفارہ یہ ہے کہ دس مساکین کو کھانا کھلاؤ یا انہیں لباس لے دو اور یا ایک گردن آزاد کراؤ جو یہ سب نہ پائے وہ تین دن روزہ رکھے، تمہارے لئے ہدایت یہ ہے کہ اپنی قسموں کی حفاظت [یعنی انہیں پورا کیا] کرو)

سب کے ہاں یہ (باب) کے لفظ کے بغیر ہے، یہ مقدر ہے (بقول صاحبِ حاشیہ نسخہ ق میں مقدم ہے) بعض جیسے اسماعیلی، کے ہاں یہ ثابت ہے۔ (لا یؤاخذکم الخ) ایک نسخہ میں، کی بجائے: (إلی قوله : تشکرون) ہے کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے اول اولیٰ ہے کیونکہ یہاں آیت میں سے مذکور (بِمَا عقَّدتُم الأیمان) تک ہے بقیہ آیت پر کفارات الأیمان کے شروع میں ترجمہ قائم کیا، ہاں ممکن ہے اولاً پوری آیت ذکر کی ہو پھر حسبِ ضرورت اس کا بعض حصہ۔ (باللغو) راغب کہتے ہیں یہ اصل میں: (ما لا یُعتَدُّ به من الکلام) ہے (یعنی ایسی کلام جو کسی حساب وشمار میں نہ ہو) ایمان میں اس سے مراد جو (مِنْ غیر رویة) (یعنی بغیر ضرورت اور بلاسوچے سمجھے یعنی کسی کا تکیہ کلام بن چکا ہو) وارد کی جائیں تو یہ (یجری مجری اللغاء) (یعنی ان کی حیثیت لغاء جیسی ہے) لغاء چڑیوں کی آواز ہے اس پر تفسیر سورۃ المائدۃ میں ایک مستقل باب گزرا ہے۔ (عقدتم) اسے قاف کی

تشدید وتخفیف دونوں طرح پڑھا گیا ہے اس کا اصل عقد جو کسی شی کے اطراف کے درمیان جمع کرنا ہے، اجسام میں مستعمل ہے اور معانی کیلئے مستعار ہے جیسے عقدِ بیع (یعنی سودا طے کرنا) اور معاہدہ، عطاء کے بقول (عقدتم الایمان) کا معنی ہے: (أکّدتم) (یعنی پکی بات)۔

علامہ انور (لا یؤاخذ کم الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے ہاں لغو قسم یہ کہ کسی گزشتہ معاملہ پر قسم اٹھانا یہ باور کرتے ہوئے کہ وہ اس میں سچا ہے جبکہ شافعیہ کے ہاں اس سے مراد جو لوگوں کی زبانوں پر جا و بے جا قسم ہے، اللہ کی قسم جیسے جملے جاری ہوتے ہیں، ابن ہمام کہتے ہیں شافعیہ نے جو یہ تعریف کی ہے یہ بھی ہماری تعریف میں داخل ہے۔

- 6621حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمْ يَكُنْ يَحْنَثُ فِي يَمِينٍ قَطُّ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ كَفَّارَةَ الْيَمِينِ وَقَالَ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتُ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي

طرفه - 4614 (ترجمہ کیلئے جلد: ۷، ص: ۱۸۳)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (أن أبابکر) عبداللہ بن نمیر کی ہشام سے ان کی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (عن أبی بکر الصدیق أنه کان) اسے ابونعیم نے تخریج کیا، یہ مقتضی ہے کہ یہ حضرت عائشہ کی اپنے والد سے روایت ہو، تفسیر المائدہ میں اسے مرفوعا روایت کرنے والوں کا ذکر گزرا، ترمذی نے اسے العلل المفرد میں ذکر کیا اور لکھا کہ میں نے محمد یعنی امام بخاری سے اس بارے پوچھا تو کہا یہ خطا ہے صحیح یہ ہے: (کان أبوبکر) سفیان اور وکیع نے بھی ہشام سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

(حتی أنزل الله الخ) کہا گیا ہے کہ حضرت صدیقِ اکبر نے یہ بات اپنے اس حلف کے وقت کہی تھی کہ وہ اب مسطح سے صلہ رحمی نہ کیا کریں گے تو یہ آیت نازل ہوئی تھی: (وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ الخ)[النور: ۲۲] تو پھر سے حضرت مسطح سے وہی سابقہ حسنِ سلوک شروع کر دیا، اس کا بیان تفسیر سورۃ النور میں حدیثِ افک کی شرح کے اثناء گزرا، میں اس نقلِ مذکور سے مسنداً واقف نہ ہو سکا پھر میں نے اسے تفسیر ثعلبی میں ابن جریج سے منقول پایا ان الفاظ کے ساتھ کہ مجھے بیان کیا گیا ہے کہ اس کا نزول حضرت ابوبکر کے بارہ میں ہوا جب حلف اٹھایا تھا کہ مسطح پر کچھ خرچ نہ کریں گے اس وجہ سے جو وہ افک میں ملوث ہوئے۔

(إلا أتیت الخ) وکیع نے ان کی موافقت کی، ابن نمیر نے اپنی روایت میں کہا: (إلا کفّرتُ عن یمینی و أتیتُ) سفیان نے ان کی موافقت کی اس بارے کتاب کفارات الایمان کے باب (الکفارۃ قبل الحنث) میں بحث آئے گی۔

- 6622حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا

حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ

أطرافه 6722، 7146، 7147.

ترجمہ: عبدالرحمن بن سمرہؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک نے مجھ سے فرمایا اے عبدالرحمن بن سمرہ! تو ذمہ داری نہ مانگنا کیونکہ اگر وہ تجھ کو مانگنے سے دی گئی تو پھر تم اسے سونپ دیئے جاؤ گے اور اگر وہ تجھ کو بن مانگے دی گئی تو اس پر (منجانب اللہ) تیری مدد کی جائے گی اور جب تو (کسی بات کے نہ کرنے پر) قسم کھائے اور پھر اسے کرنے میں بھلائی دیکھے تو قسم کا کفارہ دے کر اس کو کر لینا۔

(الحسن) یہ ابن ابوالحسن بصری ہیں عبدالرحمن بن سمرہ کا نسب نامہ یہ ہے: ابن حبیب بن عبدشمس بن عبد مناف، بعض نے حبیب اور عبدشمس کے درمیان ربیعہ بھی ذکر کیا ان کی کنیت ابوسعید تھی مسلمۃ الفتح (یعنی جو لوگ فتحِ مکہ کے موقع پہ مسلمان ہوئے) میں سے ہیں بعض کے مطابق اسلام لانے سے قبل ان کا نام عبدِ کُلال تھا عراق کی فتوحات میں شریک ہوئے فاتحِ سجستان ہیں حضرت عثمان کے بصرہ کے گورنر عبداللہ بن عامر نے انہیں اس طرف روانہ کیا تھا کئی اور علاقے بھی فتح کئے بقول ابن سعد ۵۰ھ میں فوت ہوئے بعض نے ۵۱ھ کہا بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث مروی ہے۔ (لا تسال الإمارة) ہمزہ مکسور کے ساتھ ای (الولاية) (یعنی امارت اور عہدہ) کتاب الاحکام میں اس کی تفصیلی شرح آئے گی۔ (و إذا حلفت الخ) یہ بھی باب (الكفارة قبل الحنث) میں مشروح ہوگا۔

اسے مسلم نے (الأيمان) ابوداؤد نے (الخراج) ترمذی نے (الأيمان) اور نسائی نے (الأيمان) میں نقل کیا۔

6623 - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ غَيْلاَنَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ قَالَ ثُمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ نَلْبَثَ ثُمَّ أُتِيَ بِثَلاَثِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى فَحَمَلَنَا عَلَيْهَا فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قُلْنَا أَوْ قَالَ بَعْضُنَا وَاللَّهِ لاَ يُبَارَكُ لَنَا أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَحْمِلَنَا ثُمَّ حَمَلَنَا فَارْجِعُوا بِنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَنُذَكِّرُهُ فَأَتَيْنَاهُ فَقَالَ مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ بَلِ اللَّهُ حَمَلَكُمْ وَإِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ كَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَوْ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، 7555

(ترجمہ کیلئے جلد: ۶، ص: ۶۱۷)

غیلان سے مراد ابن جریر ازدی کوفی جو صغار تابعین میں سے ہیں، ابو بردہ صحابیِ رسول ابوموسی اشعری کے فرزند تھے، اس کی شرح بھی (الكفارة قبل الحنث) میں آئے گی۔

علامہ انور (فكَفِّرْ عن يمينك وأْتِ بالّذي هو خير) کی بابت لکھتے ہیں کفارہ ہمارے نزدیک حنث کے بعد ہے شافعیہ کے ہاں پہلے بھی جائز ہے، میں کہتا ہوں حدیث میں اس قسم کی کوئی تفصیل موجود نہیں کہ راوی اس میں اپنے لفظ پر مستقر نہیں، کبھی

تکفیر کا ذکر مقدم کرتا ہے اور کبھی موخر تو اسے تفقُّہ کے حوالہ کر دینا چاہئے۔

- 6624 حَدَّثَنِی إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ .

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6887، 7036، 7495

- 6625 فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ لأَنْ یَلِجَّ أَحَدُکُمْ بِیَمِینِهِ فِی أَهْلِهِ آثَمُ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَنْ یُعْطِیَ کَفَّارَتَهُ الَّتِی افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَیْهِ

طرفه - 6626.

ترجمہ: ابو ہریرۃؓ نے نبی اکرم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہم پہلی امتوں کے بعد آئے ہیں لیکن قیامت کے دن سب سے آگے ہوں گے، اور رسول اللہ نے فرمایا اللہ کی قسم! اگر تم میں سے کوئی اپنے اہل کے متعلق اپنی قسم پر اصرار کرے تو اللہ کے نزدیک اس (اصرار) کا گناہ، اس پر فرض کیے ہوئے کفارے سے زیادہ ہے۔

شیخ بخاری ابن راہو یہ ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا بخاری نے اسحاق بن ابراہیم بن نصر عن عبدالرزاق سے بھی متعدد احادیث تخریج کی ہیں۔ (و قال رسول الله و الله الخ) غیرِ کشمیہنی کے ہاں: (فقال) ہے اول اوجہ ہے قولہ: (نحن الآخرون الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو حضرت ابو ہریرہ سے ایک اور طریق کے ساتھ بتمامہ کتاب الجمعہ میں گزری بخاری نے اس کا یہ حصہ ان بعض احادیث میں مکرر کیا جن کی تخریج انہوں نے بحوالہ معمر صحیفۂ ہمام سے کی اس کا سبب یہ ہے کہ حدیث: (نحن الآخرون الخ) اس نسخہِ ہمام کی پہلی روایت ہے بقیہ احادیث کا اس پر عطف ڈالتے اور کہتے تھے: (و قال رسول الله الخ) تو بخاری و مسلم نے اس ضمن میں دو اسلوب اختیار کئے ایک یہی اور دوسرا مسلم کا اسلوب کہ جو قولِ ہمام: (هذا ما حَدَّثَنا به أبو هريرة عن النبی ﷺ يقول) تو ان میں سے متعدد احادیث ذکر کیں (و قال رسول الله) ذکر کیا پھر اس پر مستمر رہے ان تمام روایات کے ضمن میں جو اس صحیفہ سے تخریج کیں (یعنی ہر مرتبہ: فقال ذکر نہیں کیا) یہ واضح اسلوب ہے البتہ بخاری نے کسی ایک انداز کو ہی اختیار و استعمال نہیں کیا انہوں نے اس نسخہ سے کتاب الطہارۃ، البیوع، النفقات، الشہادات، الصلح، قصہ موسیٰ، التفسیر، خلق آدم، الاستئذان، الجہاد میں کئی جگہ، الطب اور اللباس وغیرہ میں روایات نقل کی ہیں تو ان سب مذکورہ احادیث کا (نحن الآخرون الخ) سے اِصدار و آغاز نہیں کیا البتہ بعض میں ایسا کیا، گویا یہ وضاحت کرنا چاہی کہ دونوں طرح جائز ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ صنیع شیخِ بخاری کی ہو،

بقول ابن بطال محتمل ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے نبی اکرم سے ایک ہی نسق (یعنی مجلس) میں ان سب کا سماع کیا ہو تو اس طرح تحدیث کر دی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان سے ان کے رواۃ کی یہ صنیع ہو جنہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کئی احادیث سنیں جن کے شروع میں یہ بھی تھی تو اسی ترتیب کے مطابق ان کی تحدیث کر دی بقول ابن حجر اس کے لئے معکر جو اواخر الوضوء اور جو اوائل الجمعہ وغیرہما میں گزرا۔

(و الله لأن يلج الخ) لأن کا لام مؤکد للقسم ہے، یلج کا لام مکسور ہے زبر بھی جائز ہے، لجاج سے، یہ تمادی فی الامر (یعنی کسی معاملہ کو طول دینا) چاہے اپنی غلطی بھی ظاہر ہو چکی ہو، لغت میں لجاج کا اصل معنی مطلقاً کسی چیز پر اصرار کرنا ہے، اس کے ماضی میں جیم پر زیر اور مضارع میں زبر ہے اس کا عکس بھی جائز ہے۔ (أحد كم بيمينه فی أهله) آخری دو لفظ ابن ماجہ کی محمد بن حمید معمری

سے روایت میں ساقط ہیں۔

(من أن يعطى الخ) احمد کی عبدالرزاق سے روایت میں ہے: (من أن يعطى كفارته التى فرض الله) نووی لکھتے ہیں حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے ایسی قسم اٹھائی جو اس کے اہل سے متعلق ہے اس طور کہ وہ اس کے عدم حنث سے متضرر ہوں تو اسے حانث ہو جانا چاہئے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے لیکن اگر کہا میں گناہ کے ڈر سے حانث نہیں ہوتا بلکہ ارتکابِ حنث سے تورُّع اختیار کرتا ہوں تو وہ اپنے اس قول کے ساتھ خطا کار ہے بلکہ اس کا قسم پر قائم رہنا اور گھر والوں کیلئے باعثِ ضرر بننا قسم توڑنے کے گناہ سے اشد ہے (لیکن اگر کفارہ دے دیا تو پھر قسم توڑنے کا گناہ بھی ختم ہوا) ضروری ہے کہ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہو کہ اگر حنث میں کوئی معصیت نہ ہو (تب قسم توڑے) جہاں تک آپ کا قول: (آثم) تو یہ افعلِ تفضیل ہے تو یہ حالف کے زعم پر لفظی مقابلہ کے قصد کیلئے یا اس کے اس توہم پر کہ قسم توڑنے سے وہ گناہگار ہوگا حالانکہ اس میں کوئی گناہ والی بات نہیں تو گویا اسے کہا اڑے رہنے میں حنث کی نسبت اشد گناہ ہے، بیضاوی کہتے ہیں مراد ایسی قسم جو امورِ خانہ داری میں کسی شئ سے متعلق ہو پھر وہ اس پر قائم رہنے کا اصرار کرے تو اس کا یہ طرزِ عمل ادخل فی الوزر اور حنث کی نسبت زیادہ گناہ کا موجب ہے کیونکہ اس نے اپنی قسم کیلئے اللہ کو عرضہ (یعنی تختۂ مشق) بنا لیا ہے جبکہ اس سے نہی وارد ہے (جیسا کہ قرآن نے کہا: وَلَا تَجۡعَلُوا اللهَ عُرۡضَةً لِأَيۡمَانِكُمۡ) کہتے ہیں آثم اسمِ تفصیل ہے اور اس کی اصل یہ تھی کہ گناہ میں مداومت کرنے والے کیلئے اس کا اطلاق ہوتا مگر اتساعا موجبِ اثم میں والج (یعنی داخل) کیلئے استعمال کیا،

کہتے ہیں بعض نے یہ معنی کیا کہ وہ گناہ کے ڈر سے حنث میں حرج سمجھتا ہے تو (کہا گیا) لجاج بھی تو گناہ ہے تو یہ اس کے حسبِ زعم وگمان (حقیقت میں اچھی غرض سے قسم توڑنا اور کفارہ ادا کر دینا گناہ نہیں) طیبی لکھتے ہیں بعید نہیں کہ (یہاں) افعل (تفضیل) اپنے باب سے خارج ہو جیسے ان کا یہ قول: (الصيف أحرُّ من الشتاء) (یعنی موسمِ گرما موسمِ سرما سے زیادہ گرم ہے) تو معنی یہ ہوا کہ اڑے رہنے کا گناہ فی بابہ ابلغ ہے کفارہ کی عطاء وادائیگی کے ثواب سے، کہتے ہیں اس مقام میں (أهل) کے ذکر کا فائدہ مبالغہ ہے متعلق بالاہل میں لجاج کی روش کی قباحت کے بیان میں، یہ باور کرایا کہ اگر وہ غیر اہل کی نسبت مستقبح ہے تو ان کے حق میں تو اشد ہے، عیاض کہتے ہیں حدیثِ ہذا سے ثابت ہوا کہ حانث پر کفارہ فرض ہے کہتے ہیں (یلج) کا معنی ہے کہ ترکِ کفارہ پر قائم رہے، یہی کہا مگر درست یہ کہ ترکِ حنث پر قائم رہنا مراد ہے کیونکہ اسی کے ساتھ حکمِ یمین پر تمادی کا وقوع ہے اور اسی کی وجہ سے محلوف علیہ پر ضرر ہے۔

6626 - حَدَّثَنِي إِسۡحَاقُ يَعۡنِي ابۡنَ إِبۡرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَحۡيَى بۡنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ عَنۡ يَحۡيَى عَنۡ عِكۡرِمَةَ عَنۡ أَبِي هُرَيۡرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنِ اسۡتَلَجَّ فِي أَهۡلِهِ بِيَمِينٍ فَهُوَ أَعۡظَمُ إِثۡمًا لِيَبَرَّ يَعۡنِي الۡكَفَّارَةَ

طرفه - 6625 (سابقہ)

ابوعلی غسانی نے جزم کیا ہے کہ شیخِ بخاری ابن منصور ہیں، مستخرج میں ابونعیم کی صنیع مقتضی ہے کہ یہ سابقہ سند والے شیخِ بخاری ہی ہیں (یعنی ابن راھویہ) یحی بن صالح سے مراد وحاظی ہیں کتاب الصلاۃ میں ان سے بلا واسطہ روایت بھی گزری ہے ان کے شیخ معاویہ، ابن سلام یحی، ابن ابوکثیر اور عکرمہ مولی ابن عباس ہیں۔ (عن أبي هريرة) معاویہ نے اسی طرح مسند کیا، معمر نے ان کی

مخالفت کی چنانچہ یحی بن ابوکثیر سے اسے مرسل کیا، اسے اسماعیلی نے ابن مبارک عن معمر سے نقل کیا لیکن سیاق ہمام عن ابو ہریرہ والا نقل کیا، یہ معمر کی خطا ہے اگر وہ متن کا ضبط نہیں رکھ سکے تو اسناد کے ان کے عدم ضبط سے تعجب نہیں۔ (من استلج) لجاج سے استفعال، ابن اثیر نے ذکر کیا کہ ایک روایت میں (استلج) ہے ادغام کے اظہار کے ساتھ، یہ قریش کی لغت ہے

ابن سکن کے ہاں یہی واقع ہے اسی طرح ابو ذر کی کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں لام کی زیر، یائے مفتوح اور رائے مشدد کے ساتھ، لام لامِ امر ہے امر الغائب کے لفظ کے ساتھ، بر یا ابرار سے، (یعنی الکفارۃ) بر کی تفسیر ہے، تقدیر یہ ہے: (لیترك اللجاج و یبر)(یعنی اسے چاہئے کہ لجاج کو ترک کر کے نیکی کی راہ اپنائے) پھر بر کو کفارہ کے ساتھ مفسر کیا، مراد یہ کہ اپنے حلف کے ضمن میں لجاج ترک کرے اور محلوف علیہ فعل کر لے اور قسم کے کفارہ کی ادائیگی کے ساتھ اس کے لئے حصولِ بر ہوگا اگر حانث ہوا، (في أهله) کا معنی جیسا کہ سابقہ روایت میں گزرا، یہ تصور کرنا کہ حلف اٹھایا کہ مثلا اہلِ خانہ کو ایذاء دے گا تو اس قسم کو روبہ عمل لانے کی کوشش کی اور اہل کے اِضرار کا قصد کیا تا کہ قسم پوری ہو تو گویا اسے کہا گیا اس میں لجاج کو چھوڑو اور اس قسم میں حانث ہو جاؤ اور ان کا اضرار ترک کرو اور یہ تمہارے لئے حصولِ بر کا باعث ہوگا کیونکہ اگر تم نے ان کے اضرار پر اصرار جاری رکھا تو یہ تمہارے حنث فی الیمین سے اعظم گناہ ہے، نسفی اور اصیلی کے نسخوں میں (لیس تُغْنِي الكفارة) ہے یعنی کفارہ اس سے مغنی نہیں، یہ خلافِ مراد ہے پہلی روایت اوضح ہے، بعض نے اس ثانی کی یہ توجیہہ کی کہ مفضل علیہ محذوف ہے اور معنی ہے استیلاج حنث سے اثم کے لحاظ سے اعظم ہے اور یہ جملہ مستانفہ ہے، مراد یہ کہ اس اثم سے کفارہ مغنی نہیں، ابن اثیر نہایہ میں رقمطراز ہیں کہ اس کے الفاظ ہیں: (إذا استیلج) (حاشیہ میں ہے کہ نسخہ ق اور سلفیہ میں یہی واقع ہے، نہایہ ابن اثیر ۴/۲۳۳ میں : اِسْتَلَجَّ ہے جبکہ نسخہ ص میں ہے: استلجَّ أحدُكم بیمینه فإنه آثم عندَ الله مِنَ الكفارةِ) (یعنی اپنی قسم پہ [بلاضرورت] جما رہے تو اللہ کے نزدیک اسکا گناہ کفارہ سے بھی زیادہ ہے) یہ لجاج سے استفعل ہے اس کا معنی ہوا جس نے کوئی قسم اٹھائی اور پھر خیال کیا کہ قسم کا غیر اس سے بہتر ہے (مگر اس کے باوجود) قسم پر قائم رہا اور کفارہ ادا کر کے حانث نہ ہوا تو یہ اس کے ساتھ آثم ہے

بعض نے کہا (مراد یہ کہ) اس کا خیال ہے کہ وہ اپنی قسم میں سچا اور معصیت ہے تو (فیلج ولا یکفرها)(یعنی قائم رہے اور توڑ کر کفارہ نہ دے) یہ سب خطابی کی کلام سے منتزع ہے، صحیح کی روایت میں یہ (أهل) کے ساتھ مقید ہے اس لئے نووی نے وہ بات کہی جو سابقہ روایت کی شرح کے اثناء گزری یہ بھی عیاض کی کلام سے منتزع ہے، قرطبی مختصر البخاری میں لکھتے ہیں کہ بعض اصول میں (تغنی) تائے مضموم اور غین کے ساتھ ہے ولیس بشیء (یعنی اس کی کوئی حیثیت نہیں)، معتمد علیہ اصل میں تائے مفتوح اور عین کے ساتھ ہے اسی پر اصیلی کی علامت ہے اور اس میں بُعد ہے، ہم نے اسے یاء کے ساتھ بھی پایا ہے اور یہ اقرب ہے، ابن سکن کے ہاں : (یعنی لیس الکفارۃ) ہے میرے نزدیک یہ سب سے اشبہ ہے، جب (لیس) استثناء بمعنی (إلا) ہو یعنی (إذا لَجَّ فی یمینِهِ کان أعظمَ إثْما إلا أنْ یُکَفِّرَ)(یعنی قسم پر جمار ہنا گناہ میں اعظم ہے الا یہ کہ کفارہ دے)

بقول ابن حجر یہ احسن تھا اگر روایت اس کی مساعد ہوتی مگر سب نسخوں میں (یعنی) پر (لیس) کی تقدیم ہے اسماعیلی نے ابراہیم بن سعد جوہری عن یحی بن صالح سے اس کی روایت آخری جملہ کے حذف کے ساتھ کی ہے ان کے ہاں آخر الحدیث یہ ہے: (

فهو أعظم إثما) بقول ابن حزم جائز نہیں کہ اسے یمینِ مغموس (یعنی جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا) پر محمول کیا جائے کیونکہ اس کا حالف في أهله مستلج نہیں کہلاتا بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ حلف اٹھائے کہ اپنے اہل خانہ کے ساتھ حسنِ سلوک نہ کرے گا اور نہ انہیں کوئی ضرر پہنچائے گا پھر چاہا کہ حانث ہو جائے اور اس میں ولوج کرے تو انہیں ضرر و آزار پہنچائے اور حسنِ سلوک نہ کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دے لے تو یہ (مستلج بيمينه في أهله) آثم ہے، قولہ (لا تغني الكفارة) کا معنی ہے کہ کفارہ اس کے گھر والوں کے ساتھ برے سلوک کا گناہ حط نہیں کر سکتا اگر چہ (اس کی قسم کی رو سے) یہ اس پر واجب ہو، تو یہ اس کی اٹھائی ہوئی قسم سے متعلق ہے، بقول ابن جوزی قولہ (ليس تغني الكفارة) کے ساتھ گویا اشارہ دیا کہ اس کے اس قصد میں اثم ہے کہ حسن سلوک اور کوئی فعلِ خیر نہ کرے گا تو اگر کفارہ ادا کر دیا تو یہ اس قصد کے سبق کو رفع نہ کرے گا، بعض نے (يغني) کو نون کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے، یہ بمعنی (يترك) ہے یعنی کفارہ کا ترک مناسب نہیں ہے

ابن تین کہتے ہیں قولہ: (ليس تغني الكفارة) یعنی (مع تعمُّدِ الكذب في الأيمان) (یعنی عمداً اور پہلے سے طے کر کے جھوٹی قسم اٹھانا) کہتے ہیں یہ ابوذر کے نسخہ کے لحاظ سے، یہی کہا، ابوحسن قابسی کے نسخہ میں: (ليس يعني الكفارة) ہے عین کے ساتھ، کہتے ہیں یہ خطابی کی بیان کردہ تاویل کے موافق ہے کہ وہ اپنے لجاج پر جما ہوا اور کفارہ کی ادائیگی سے ممتنع ہے اگر وہ تمادی سے بہتر ہے،

حدیث سے ثابت ہوا کہ حنث فی الیمین تمادی سے افضل ہے اگر حنث میں کوئی مصلحت ہو اور یہ محلوف علیہ کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی واجب کے فعل یا ترکِ حرام پر قسم اٹھائی تو یہ قسم اطاعت، تمادی واجب اور اس کا حنث معصیت ہے اس کا عکس اس کے برعکس ہے اور اگر کسی فعلِ نفل پر قسم کھائی تو بھی اس کی قسم طاعت، تمادی مستحب اور حنث مکروہ ہے اور اگر کسی مندوب کے ترک پر قسم اٹھائی تو اس کا معاملہ سابقہ کے برعکس ہے، اگر کسی مباح کے فعل پر قسم اٹھائی تو اگر تو رجحانِ فعل یا ترک ، دونوں پہلو برابر ہیں جیسے مثلاً قسم کھالے کہ اچھی غذا نہ کھائے گا اور نرم لباس نہ پہنے گا تو شافعیہ کے نزدیک یہ مختلف فیہ امر ہے، ابن صباغ نے کہا۔ متاخرین نے اس کی تصویب کی ، کہ یہ اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہو جائے گا، اگر دونوں اطراف مستوی ہیں تو اصح یہ ہے کہ تمادِی اولیٰ ہے، معنائے حدیث سے یہ مستنبط ہے کہ ذکرِ اہل مخرجِ غالب پر خارج ہے تو تمہید کے بعد اس کی مطابقت حالف کے احوال کی تقسیم ہے کہ اگر اس کے ساتھ یمین کا قصد نہیں کیا یا اس کا قصد تو تھا مگر بھول گیا یا کوئی دیگر معاملہ جیسا کہ لغو قسم کی بحث میں اس کا بیان گزرا تو اس پر نہ کفارہ عائد ہے اور وہ آثم ہوگا ، اور اگر اس کا قصد کیا اور وہ منعقد ہوگئی پھر رائے بنی کہ قسم پر قائم رہنے سے محلوف علیہ اولیٰ ہے تو حانث ہو جائے اور اس پر کفارہ واجب ہے، اگر سمجھے کہ کفارہ اس سے حنث کا اثم رفع نہ کرے گا تو یہ خیال مردود ہے، ہمیں تسلیم لیکن فعلِ خیر کے ترک میں حنث لجاج سے بڑا گناہ ہے جیسا کہ گزرا، تو مذکورہ آیت کیلئے سابقہ آیت کی طرف التفات ہے کہ وہ اس حدیث کی مراد کو متضمن ہے کیونکہ اس میں ذکر ہوا: (وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا)[البقرة : ۲۲۴] مراد یہ کہ اس قسم کو جو تم نے اٹھائی کہ خیر کا عمل نہ کرو گے چاہے فعل ہو یا ترک ، سبب نہ بناؤ کہ اس کے ساتھ اعتذار کیا جائے قسم سے رجوع کا اس حنث پر مرتب ہونے والے گناہ کے ڈر سے اس لئے کہ اگر یہ حقیقۃً اثم ہے تو اس خیر کا فعل اس کیلئے رفع کا باعث بنے گا مشروع کفارہ کے ذریعہ پھر اس پر مستزاد نیکی کا ثواب، سابق الذکر عبدالرحمن بن سمرہ کی حدیث اس کی مؤکِد ہے کہ اس میں فعل خیر کا امر وارد ہے اسی طرح کفارہ بھی۔

2 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَايْمُ اللَّهِ (نبی پاک کا ایک قسمیہ جملہ)

(أيم الله) ہمزہ پر زیر اور زبر دونوں طرح ہے، میم مضموم ہے اخفش نے کسرِ ہمزہ کے ساتھ اس پر زیر نقل کی جمہور کے نزدیک یہ اسم جبکہ زجاج کے نزدیک حرف ہے اکثر کے ہاں اس کا ہمزہ وصلی ہے کوفیوں اور ان کے موافقین نے اسے قطعی قرار دیا کیونکہ ان کی رائے میں یہ یمین کی جمع ہے، سیبویہ اور ان کے ہمنوا اسے مفرد اسم قرار دیتے ہیں، انہوں نے اس کے ہمزہ پر زیر اور میم پر زبر کے جواز سے احتجاج کیا، ابن مالک کے بقول اگر یہ جمع کا لفظ ہوتا تو اس کا ہمزہ محذوف نہ کیا جاتا، عروہ بن زبیر کے قول سے احتجاج کیا جب بیٹے کی موت کی مصیبت پہنچی اور خود ان کا پاؤں بھی زخمی ہوا تو کہا: (ليمنك لَئِنْ ابتليت لقد عافيت) کہتے ہیں اگر جمع ہوتی تو اس کے بعض کے حذف کے ساتھ اس میں تصرف نہ ہوسکتا، بقول ان کے اس میں بارہ لغات ہیں جنہیں میں نے درج ذیل دو اشعار میں جمع کیا ہے: (همز أيم و أيمن فافْتَحْ و اكْسِرْ أوْ أم قُلْ أو قل م أو من بالتثليث قد شُكِّلا و أيمن اختم به و الله كلا أضِفْ إليه في قَسَمٍ تَسْتَوْفِ ما نُقِلَا) ابن مالک کے تلمیذ ابن ابوالفتح کہتے ہیں ان سے (أم) اور (هيم) رہ گیا انہیں قاسم بن احمد معلم اندلسی نے شرح المفصل میں ذکر کیا ہے ، کتاب الیتیم کے آخر میں میں نے اس لفظ کی بیس لغات ذکر کی تھیں اگر یہاں مذکور کا حصر کریں تو تعداد زیادہ ہوگئی،

دیگر نے کہا اس کا اصل (يمين الله) ہے جمع بھی مستعمل ہے: (أيمن الله) اسے ابوعبیدہ نے ذکر کیا اور زہیر بن ابوسلمی کا یہ شعر استشہاد میں پیش کیا: (فتجمع أيمن مِنَّا و منكم بمقسمة تمور بها الدماء) قسم کے وقت (و أيمن الله) کہتے تھے پھر کثرتِ استعمال سے نون حذف کرنے لگے جیسے (لم يكن) سے اس کا حذف کیا پھر یاء بھی حذف کردی اور کہا (أم الله) پھر الف کو حذف کیا اور صرف میم پر اقتصار کیا اور اس پر تینوں حرکات پڑھیں (من الله) بھی کہا میم کی پیش اور زیر کے ساتھ (أيمن) میں میم کی زبر اور پیش دونوں جائز قرار دیں اسی طرح (أيم) بھی، بعض نے الف کا وصل کیا اور ہمزہ کو زائد قرار دیا یا اس کی تسہیل کی اس پر اس کی لغات بیس تک پہنچتی ہیں! جوہری کہتے ہیں (أيم الله) کہا اور کبھی حذفِ یاء کے ساتھ (أم الله) کہا پھر کبھی صرف میمِ مضموم باقی رکھی ، اس پر زیر بھی پڑھی کیونکہ اب ایک حرف ہوا تو باء کے ساتھ تشبیہ دی (یعنی باللہ) ، اکثر نحویوں کے نزدیک اس کا الف الف الوصل ہے کسی دیگر لفظ میں الف الوصل مفتوح نہیں آیا، کبھی لام تاکید داخل کرکے (لَيمن الله) کہتے ہیں، ایک شعر ہے: (فقال فريق القوم لَمَّا نَشَدْتُهم نعم و فريق ليمن الله ما ندرى) ابن کیسان اور ابن درستویہ کی رائے ہے کہ اس کا الف الف القطع ہے دراصل اس کا ہمزہ مخفف کیا گیا اور کثرتِ استعمال کی وجہ سے مطروح فی الوصل کیا گیا، ابن تین داودی سے ناقل ہیں کہ (أيم الله) کا معنی ہے (اسم الله) سین کو یاء میں بدل لیا، یہ فحش غلطی ہے کیونکہ سین کبھی یاء میں تبدیل نہیں کی جاتی، مبرد کہتے ہیں یہ واوِ قسم سے عوض ہے اور اس کا معنی ہے: (و الله لأفعلن) ابن عباس سے نقل کیا کہ (يمين الله) اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے اسی سے امرؤالقیس کا یہ شعر ہے: (فقلت يمين الله أبْرَحُ قاعدا و لو قَطَعُوا رأسي لديك و أوْصَالِي) اسی لئے مالکیہ اور حنفیہ نے کہا کہ یہ یمین ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر یہ کہتے ہوئے قسم کی نیت تھی تب تو وہ منعقد ہوگی وگرنہ نہیں اور اگر اطلاق رکھا تو دونوں طرح ہے مگر اصح یہ کہ (قسم) منعقد نہیں ، احمد سے دو قول منقول ہیں اصح قسم کا ہوجانا ہے، غزالی

نے اس کے معنی میں دو وجہیں ذکر کیں: ایک کہ یہ (تا للہ) کی مانند ہے، دوم کہ یہ (أحلِفُ باللہ) کی مانند ہے اور یہی راجح ہے بعض نے اسے (لعمر اللہ) کے برابر قرار دیا، ماوردی نے دونوں کے مابین یہ تفرقہ کیا ہے کہ (لعمر اللہ) عربوں کے عرف میں کثیر الاستعمال ہے بخلاف (أیم اللہ) کے، مطلقا انعقادِ (یمین) کے قائلین میں سے بعض نے اس امر سے احتجاج کیا کہ اس کا معنی ہے: (یمین اللہ) اور یمین، اللہ اس کی صفات میں سے ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں، نووی نے تہذیب میں جزم کیا کہ (أیم اللہ) (و حق اللہ) کی مانند ہے، کہتے ہیں عند الاطلاق اس کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی اور اسے انہوں (یعنی فقہاء) نے مستغرب سمجھا ہے، آمدہ باب سے اس کی تقویت ظاہر ہوگی جس میں یہ عبارت موجود ہے: (و أیم الذی نفس محمد بیدہ الخ) اس حدیث سے مطلقا انعقاد کے قائلین نے احتجاج کیا مگر اس میں حجت نہیں ہے مگر سابق الذکر تقدیر پر اور اس کا معنی ہوگا: (و حق اللہ)۔

- 6627حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْثًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَطَعَنَ بَعْضُ النَّاسِ فِي إِمْرَتِهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنْ كُنْتُمْ تَطْعَنُونَ فِي إِمْرَتِهِ فَقَدْ كُنْتُمْ تَطْعَنُونَ فِي إِمْرَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ وَايْمُ اللَّهِ إِنْ كَانَ لَخَلِيقًا لِلإِمَارَةِ وَإِنْ كَانَ لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ وَإِنَّ هَذَا لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ بَعْدَهُ

.أطرافه 3730، 4250، 4468، 4469، - 7187 (ترجمہ کیلئے جلد: ۵، ص: ۴۷۱)

المغازی کے آخر میں اور المناقب میں یہ مشروحا گزری ہے، اس میں (أیم اللہ) ہمزہ اور اس کے ترک کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے۔

- 3 باب كَيْفَ كَانَتْ يَمِينُ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کے مختلف قسمیہ جملے)

وَقَالَ سَعْدٌ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ وَقَالَ أَبُو قَتَادَةَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ لاَهَا اللَّهِ إِذًا يُقَالُ وَاللَّهِ وَبِاللَّهِ وَتَاللَّهِ

یعنی وہ قسمیہ عبارت جس پر آپ مواظبت فرماتے تھے یا دو دیگر کی نسبت کثرت سے اس کا استعمال کرتے تھے، اس باب کی روایات میں کل چار قسم کی عبارتیں مذکور ہیں ایک: (و الذی نفسی بیدہ) اور (نفس محمد الخ) تو یہ بعض بلفظِ (لا) مصدر ہیں اور بعض (أما) اور بعض (أیم) کے لفظ کے ساتھ، دوم: (لا و مُقلِّب القلوب) سوم: (و اللہ) اور چہارم: (و رَبِّ الکعبۃ) جہاں تک قولہ: (لا ھا اللہ إذا) ہے تو آپ کی اس کی تقریر سے اس کی مشروعیت ماخوذ ہے نہ کہ آپ کے لفظ سے، اول ورود کے لحاظ سے اکثر ہے ثانی کے سیاق میں اس کے کثرتِ استعمال کا اشعار ہے، ابن ماجہ اور طبرانی کے ہاں رفاعہ بن عرابہ کی روایت میں ہے کہ آنجناب جب قسم اٹھاتے تو کہتے: (و الذی نفسی بیدہ) ابن ابوشیبہ کی عاصم بن شُمیخ عن ابوسعید سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب اجتہاد فی الیمین کرتے (یعنی بھاری قسم اٹھانا چاہتے) تو یوں کہتے: (لا و الذی نفس أبی القاسم بیدہ) ابن ماجہ کی ایک اور سند کے ساتھ اسی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم کی قسم جس کے ساتھ حلف اٹھاتے، یہ تھی: (أشھد عند اللہ والذی نفسی

بیده) یہ چاروں ماسوائے تیسری عبارت کے اس امر پر دال ہیں کہ غیر اللہ کے ساتھ حلف اٹھانے سے نہی سے مراد لفظ الجلالۃ کا اختصاص نہیں (کہ صرف لفظِ اللہ ہی قسم میں ذکر کرنا ہے) بلکہ ہر اسم وصفت جو اس کی ذات کے ساتھ مختص ہے، کو یہ متناول ہے

ابن حزم نے جزم کیا اور یہی مالکیہ اور حنفیہ کی کلام کا ظاہر ہے کہ قرآن اور سنتِ صحیحہ میں وارد تمام اسماء اور صفات صریح فی الیمین ہیں تو ان کے ساتھ قسم واقع ہو جائے گی اور اگر توڑی تو کفارہ واجب ہوگا شافعیہ کے ہاں یہ بطورِ وجہِ غریب ہے ان کے ہاں اس سے بھی اغرب ایک وجہ یہ ہے کہ ان سب میں صرف لفظ الجلالہ ہی صریح فی الیمین ہے مگر احادیثِ باب ان کا رد کرتی ہیں ان کے اور حنابلہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ اس کی تین اقسام ہیں: ایک جو (الفاظ) صرف اللہ ہی کے ساتھ مختص ہیں جیسے (الرحمن) اور (رب العالمین) اور (خالق الخلق) تو یہ صریح ہیں ان کے ساتھ قسم منعقد ہوگی چاہے اللہ کا قصد کیا ہو یا اطلاق کیا ہو، دوم جن (الفاظ) کا اس پر اطلاق ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے غیر کیلئے بھی مستعمل ہوتے ہیں لیکن قید کے ساتھ جیسے رب اور حق، تو ان کے ساتھ بھی قسم منعقد ہوگی الا یہ کہ غیر اللہ کا قصد ہو، سوم جو مطلق علی السواء ہیں جیسے (الحي ، الموجود، المؤمن) تو اگر غیر اللہ کا قصد ہو یا مطلقا استعمال کیا ہو تب یہ قسم نہیں اور اگر اللہ کی نیت کی ہو تب صحیح قول کے مطابق قسم منعقد ہے، جب یہ متقرر ہوا تو (و الذی نفسی بیده) جیسی عبارت اطلاق کے وقت جزماً صرف اللہ ہی کیلئے منصرف ہے تو اگر اس کے غیر جیسے مثلا ملک الموت کی نیت کی تو صحیح یہ ہے کہ صراحت سے خارج نہیں، اس میں بعض شافعیہ اور ان کے غیر سے ایک وجہ منقول ہے، اسی کے ساتھ (و الذی خلق الحبة) اور (مقلب القلوب) ملتحق ہے، جہاں تک (و الذی أعبده، أسجد له) یا (أصلی له) جیسی کلام ہے تو جزما یہ بھی صریح ہے، اس باب کے تحت بیس احادیث نقل کیں۔

(و قال سعد الخ) یہ ابن ابو وقاص ہیں، مناقبِ عمر میں یہ حدیث گزری ہے اس کے شروع میں تھا کہ حضرت عمر نے آنجناب کے ہاں آنے کی اجازت طلب کی اور وہاں کچھ خواتین تھیں، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی۔(و قال أبو قتادة) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو غزوہ حنین کے باب میں موصول ہوئی اس لفظ پر وہاں مبسوط بحث کی تھی۔(یقال بالله الخ) یعنی یہ تینوں حروف القسم ہیں، قرآن میں کئی مقامات پر واو اور باء کے ساتھ کئی اشیاء میں قسم مذکور ہے سورہ یوسف وغیرہ کی آیات میں تاء کے ساتھ ہے: (تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا) [یوسف: ۹۱] اور (وَ تَاللّٰهِ لَأَكِيْدَنَّ أَصْنَامَكُمْ)[الأنبیاء: ۵۷] اور یہ جمہور کا قول ہے، شافعی سے بھی یہی مشہور ہے ان سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ تاء کے ساتھ قسم صریح نہیں کیونکہ اکثر لوگ اس کے معنی سے واقف نہیں ہیں اور ایمان عرف کے ساتھ مختص ہیں، ان کے اصحاب نے اس قول کی تاویل کی اور متعدد اجوبہ دئے ہیں، ہاں تینوں کا باہمی فرق یہ ہے کہ پہلے دونوں اللہ کے اسم اور دیگر اسماء میں بھی داخل ہوئے ہیں جبکہ تاء فقط اسمِ اللہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے گویا مصنف نے ابو قتادہ کی حدیث کے عقب میں اس کلام کے ایراد کے ساتھ اشارہ دیا کہ (لا ھا الله) کی اصل: (لا و الله) ہے تو ہاء واو سے عوض ہے، اہل لغت کی ایک جماعت نے اس کی تصریح کی ہے، بعض نے کہا ہاء (بذات خود) حرفِ قسم ہے، ماوردی نے نقل کیا کہ حروف القسم کی اصل واو پھر باء پھر تاء ہے، ابن صباغ نے اہل لغت سے نقل کیا کہ باء اصل اور واو اس سے بدل ہے اور تاء واو سے بدل ہے، ابن رفعہ نے اسے قوی قرار دیا اور استدلال کیا کہ باء ضمیر میں عامل ہے بخلاف واو کے اس امر سے۔

6628 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ كَانَتْ يَمِينُ النَّبِيِّ ﷺ لاَ وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ

طرفاه 6617، - 7391 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیے)

شیخ بخاری فریابی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں، بخاری نے محمد بن یوسف بیکندی عن سفیان بن عیینہ سے بھی تخریج حدیث کی ہے، وہ یہاں مراد نہیں ابونعیم نے مستخرج میں اسے محمد بن یوسف (حدثنا سفیان وهو الثوری) کے الفاظ سے تخریج کیا اسے اسماعیلی اور ابن ماجہ نے وکیع اور نسائی نے محمد بن بشر کلاہما عن ثوری سے تخریج کیا۔ (کانت یمین الخ) اسماعیلی نے وکیع سے یہ زیادت بھی کی: (التی یحلف علیها) ایک اور میں (بها) ہے۔ (لا و مقلب القلوب) کتاب القدر کے اواخر میں ابن مبارک عن موسی بن عقبہ سے: (کثیراً ما کان) مذکور تھا، التوحید میں ان کے طریق سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (کان أکثر أیمان رسول اللهﷺ لا و مُصرّفِ القلوب) قولہ (لا) کسی کلام سابق کی نفی ہے اور (مقلب القلوب) مقسم بہ، تقلیبِ قلوب سے مراد ان کے اعراض واحوال کی تقلیب نہ کہ ذاتِ قلب کی، حدیث میں دلالت ہے کہ اعمالِ قلب مثلا ارادات، دواعی اور تمام اعراض اللہ تعالی کے خلق کے ساتھ ہیں، اس سے اللہ تعالی کا اس کی ثابت صفات کے ساتھ تسمیہ کا جواز بھی ملا اس وجہ پر جو اس کے لائق ہے (محشی لکھتے ہیں کئی دفعہ ذکر گزرا کہ اسمائے حسنی اور صفات علیٰ میں قاعدہ اس بارے ثبوتِ نص پر توقیف ہے اور یہ کہ اسمائے حسنی سے صفات مشتق کی جاسکتی ہیں، اس کا عکس نہیں تو صفت سے اسم ماخوذ نہیں کیا جاسکتا) اس حدیث میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو اس شخص پر کفارہ واجب قرار دیتے ہیں جس نے اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم اٹھائی پھر حانث ہوا، اس کے اصل میں کوئی نزاع نہیں اختلاف اس امر میں ہے کہ کس صفت کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی؟ تحقیق یہ ہے کہ یہ اس صفت کے ساتھ مختص ہے جس میں کوئی اور اللہ کا مشارک نہیں مثلا (مقلب القلوب)

ابن عربی کہتے ہیں حدیث سے اللہ کے افعال کے ساتھ حلف کا جواز ملا کہ اسے ان کے ساتھ موصوف کرے اور نام ذکر نہ کرے، کہتے ہیں حنفیہ نے (صفتِ) قدرت وعلم کے مابین تفرقہ کیا اور کہا اگر اللہ کی قدرت کے ساتھ قسم کھائی تو یہ منعقد ہے مگر اللہ کے علم کے ساتھ منعقد نہیں کیونکہ علم کے ساتھ معلوم سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے: (قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوْهُ لَنَا)[الأنعام: ۱۴۸] جواب یہ ہے کہ یہاں یہ مجاز ہے اگر تسلیم کیا جائے کہ اس سے مراد معلوم ہے اور کلام در اصل حقیقت بارے ہو رہی ہے، راغب لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی قلوب و ابصار کی تقلیب یہ ہے کہ ایک رائے اور نقطہ نظر سے دیگر کی طرف اسے پھیر دے، تقلب تصرف ہے، قرآن میں ہے: (أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِيْ تَقَلُّبِهِمْ) کہتے ہیں اس کا نام قلب اس کے کثرتِ تقلّب کی وجہ سے پڑا ہے، لفظ قلب کے ساتھ ان معانی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے جو دلوں کے ساتھ مختص ہیں مثلا روح، علم اور شجاعت اسی سے یہ آیت ہے: (وَ بَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ)[الأحزاب : ۱۰] یعنی ارواح اور: (لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ)[ق : ۳۷] یعنی علم و فہم، اور: (وَ لِتَطْمَئِنَّ بِهٖ قُلُوْبُكُمْ)[الأنفال: ۱۱] یعنی (تَثْبُتُ به شجاعتكم)، ابوبکر بن عربی لکھتے ہیں قلب بدن کا ایک جزو ہے اللہ نے اسے انسان کیلئے علم و کلام اور کئی دیگر باطنی صفات کا محل بنایا اور ظاہرِ بدن کو فعلی اور قولی تصرفات کا محل کیا اس پر ایک

فرشتہ موکل ہے جو امر بالخیر کرتا ہے اور ایک شیطان مقرر کیا جو امر بالشر کرتا ہے پس عقل اپنے نور کے ساتھ اس کی رہنمائی کرتی اور ہویٰ (یعنی نفسانی خواہش) اپنی ظلمت کے ساتھ اسے بھٹکاتی ہے، قضاء وقدر سب پر مسیطر ہے اور دل اچھے اور برے خواطر (یعنی خیالات) کے ساتھ متقلب ہوتا ہے کبھی فرشتہ سے لمۃ (یعنی تائید حاصل) ہوتی ہے اور کبھی شیطان کا داؤ کارگر ثابت ہوتا ہے اور محفوظ وہی جسے اللہ تعالیٰ اپنی حفظ وامان میں رکھے۔

- 6629حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺقَالَ إِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلاَ قَيْصَرَ بَعْدَهُ وَإِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلاَ كِسْرَى بَعْدَهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

طرفاه 3121، - 3619 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۵۳۱).

- 6630حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلاَ كِسْرَى بَعْدَهُ وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلاَ قَيْصَرَ بَعْدَهُ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتُنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

أطرافه 3027، 3120، - 3618 (سابقہ).

علامات النبوۃ کے اواخر میں اس کی شرح گزری۔

- 6631حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا وَلَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً

أطرافه 1044، 1046، 1047، 1050، 1056، 1058، 1064، 1065، 1066، 1212، 4624، - 5221.

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی اکرم نے ایک دفعہ فرمایا اے امتِ محمد اگر تم جانو جو میں جانتا ہوں تو زیادہ رووا ور کم ہنسو۔

شیخِ بخاری محمد بن سلام اور عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں، یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو صلاۃ الکسوف میں گزری یہاں اس کے آخری حصہ پر اقتصار کیا جس میں (و اللہ لو تعلمون) ہے، آپ کے قول: (لو تعلمون ما أعلم الخ) میں آپ کے بصری وقلبی معارف کے ساتھ اختصاص پر دلالت ہے کبھی اللہ تعالیٰ امت کے کئی مخلصین کو بھی ان پر مطلع کر دیتا ہے لیکن اجمالی طریق پر، تفاصیل صرف آنجناب کے ساتھ مختص ہیں اللہ نے آپ کے لئے علم الیقین اور عین الیقین کو جمع کیا خشیتِ قلب اور عظمتِ الٰہی کے استحضار کے ساتھ اس طور کہ کسی اور کیلئے ان کا اجتماع نہ ہوا، کتاب الایمان میں گزری حدیثِ عائشہ میں مذکور آپ کا یہ قول اسی طرف اشارت کناں ہے: (إنَّ أتقاكم و أعلمكم بالله لأنا)۔

- 6632حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي حَيْوَةُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَقِيلٍ زُهْرَةُ بْنُ مَعْبَدٍ أَنَّهُ سَمِعَ جَدَّهُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ هِشَامٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لأَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلاَّ

مِنْ نَفْسِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ فَإِنَّهُ الآنَ وَاللَّهِ لأَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الآنَ يَا عُمَرُ

طرفاه 3694، - 6264 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

عبداللہ بن ہشام سے مراد ابن زہرہ بن عثمان تیمی ہیں جو رہطِ صدیق میں سے تھے۔(كنا مع النبي الخ) یہ قدرِ حدیث اسی سند کے ساتھ مناقبِ عمر کے آخر میں گزری ہے وہاں عبداللہ بن ہشام کا نسب نامہ اور ان کے بعض احوال درج کئے تھے، کتاب الشرکۃ اور الدعوات میں بھی ان کا ذکر گزرا۔(لأنت أحب الخ) لامِ تاکید مقدر قسم کے لئے ہے گویا کہا: (و الله لأنت الخ)۔ (لا و الذي الخ) یعنی رتبہ علیا کے بلوغ کیلئے یہ کافی نہیں بعض زہاد سے منقول ہے کہ تقدیرِ کلام یہ ہے کہ تم میری محبت میں صادق نہ ہو گے، حتی کہ میری رضا کو اپنی ہوائے نفس پر ترجیح دو چاہے اس میں ہلاکت ہی کیوں نہ ہو، اس کی تقریر میں نے کتاب الایمان کے شروع میں ذکر کی تھی۔

(فقال له عمر الخ) داؤدی لکھتے ہیں پہلی مرتبہ حضرت عمر کا وقوف اور اپنے نفس کا استثناء اتفاقاً تھا تا کہ ایسا نہ ہو کہ اللہ کے نام کی قسم اٹھا کر کوئی نادرست بات کہیں جب نبی اکرم نے یہ بات کہی تو ان کے جی میں متقرر ہوا کہ آپ ان کے نفس سے بھی زیادہ انہیں محبوب ہیں تو حلفاً یہ کہا، خطابی لکھتے ہیں انسان کو اپنا آپ طبعی طور پر بہت پیارا اور عزیز ہوتا ہے جبکہ اپنے غیر سے محبت و پیار توسطِ اسباب کے ساتھ ایک اختیاری امر ہے آنجناب نے چاہا کہ آپ کی محبت ان کے دل میں ان کے اپنے اختیار سے موجزن ہو کیونکہ طبیعت و جبلت کو بدلا نہیں جا سکتا، بقول ابن حجر تو اس پر حضرت عمر کا اولاً جواب طبع کے لحاظ سے تھا پھر تامل کیا تو بالاستدلال جانا کہ نبی اکرم تو انہیں ان کے نفس سے بھی عزیز ہیں کیونکہ آپ ہی دنیا و اخریٰ کے مہلکات سے ان کی نجات کا سبب ہیں تو اقتضائے اختیار کی خبر دی تبھی آپ نے یہ سن کر فرمایا: (الآن يا عمر) یعنی اب سمجھے ہو تو نطق بما یجب کیا ہے، جہاں تک بعض شراح کا اس کی شرح میں لکھنا کہ یعنی اب تمہارا ایمان معتد بہ ہوا ہے کیونکہ آدمی کے ایمان کا کوئی اعتبار و اعتداد نہیں حتی کہ اس کی عقل جانبِ رسول کی ترجیح کی مقتضی ہو تو یہ کہنا سوئے ادب ہے، کبار کی کلام میں اس قسم کی امثلہ کثیر ہیں جو بے احتیاطی اور عدم تامل اور معنائے اصلی میں استغراقِ فکر سے تحرز کا نتیجہ ہیں تو جس سے اس کا وقوع ہو اس کے رد وانکار میں تشدد مناسب نہیں بلکہ اشارۃً رد وتحذیر ہی کافی ہے تا کہ یہ منکر بھی اسی طرح کے انکار میں نہ جا پڑے جس کا صدور اس سے ہوا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

6633 و - 6634 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَحَدُهُمَا اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَقَالَ الآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُهُمَا أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَائْذَنْ لِي أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ تَكَلَّمْ .قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا قَالَ مَالِكٌ وَالْعَسِيفُ الأَجِيرُ زَنَى بِامْرَأَتِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي

الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَإِنَّمَا الرَّجْمُ عَلَى امْرَأَتِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا غَنَمُكَ وَجَارِيَتُكَ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَجَلَدَ ابْنَهُ مِائَةً وَغَرَّبَهُ عَامًا وَأُمِرَ أُنَيْسٌ الْأَسْلَمِيُّ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةَ الْآخَرِ فَإِنِ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا

.حديث 6633أطرافه 2315، 2695، 2724، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۱۸۱)

حديث 6634أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6828، 6831، 6836، 6843، 6860، 7194، 7259، 7279 -

کتاب الحدود میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (أما و الذی الخ) سے غرضِ ترجمہ ہے بعض روایات میں (أما) ساقط ہے یہ تخفیفِ میم کے ساتھ برائے افتتاح ہے۔

- 6635حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَهْبٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ أَسْلَمُ وَغِفَارُ وَمُزَيْنَةُ وَجُهَيْنَةُ خَيْرًا مِنْ تَمِيمٍ وَعَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ وَغَطَفَانَ وَ أَسَدٍ خَابُوا وَخَسِرُوا قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ

طرفاه 3515، - 3516 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۲۴۹)

شیخ بخاری جعفی ہیں، ان کے شیوخ میں عبداللہ بن محمد ابوبکر بن ابوشیبہ بھی ہیں لیکن ان سے نقل کردہ کسی بھی روایت میں ان کے والد کے نام کی تصریح نہیں کی ہمیشہ ان کے والد کو کنیت ہی سے ذکر کیا ہے اور کئی جگہ جعفی کی نسبت بھی اپنے ان شیخ کے ساتھ ذکر کی ہے، وہب سے مراد ابن جریر بن حازم ہیں، محمد بن ابو یعقوب یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبداللہ ہے، وہب سے اوپر تک تمام راوی بصری ہیں۔ (إن کان أسلم) اسلم اور دیگر مذکور مشہور قبائل تھے، حدیث کی شرح المبعث النبوی کے اوائل میں گزری ہے۔ (أنتم خیر منهم) سے مراد مجموع علی مجموع خیریت ہے اگرچہ جائز ہے کہ مفضولین میں ایسے افراد ہوں جو فضلین کے بعض افراد سے بہتر ہوں۔

اسے مسلم نے (الزکاۃ) میں نقل کیا اور ترمذی نے بھی اور کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

- 6636حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ عَامِلاً فَجَاءَهُ الْعَامِلُ حِينَ فَرَغَ مِنْ عَمَلِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي فَقَالَ لَهُ أَفَلاَ قَعَدْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ

وَأُمِّكَ فَنظَرتَ أَيُهدَى لَكَ أَم لَا ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَشِيَّةً بَعْدَ الصَّلاَةِ فَتَشَهَّدَ وَأَثنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَمَا بَالُ العَامِلِ نَستَعمِلُهُ فَيَأْتِينَا فَيَقُولُ هَذَا مِن عَمَلِكُم وَهَذَا أُهدِيَ لِي أَفَلاَ قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ فَنَظَرَ هَل يُهدَى لَهُ أَم لَا فَوَالَّذِي نَفسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لاَ يَغُلُّ أَحَدُكُم مِنهَا شَيئًا إِلاَّ جَاءَ بِهِ يَومَ القِيَامَةِ يَحمِلُهُ عَلَى عُنُقِهِ إِن كَانَ بَعِيرًا جَاءَ بِهِ لَهُ رُغَاءٌ وَإِن كَانَت بَقَرَةً جَاءَ بِهَا لَهَا خُوَارٌ وَإِن كَانَت شَاةً جَاءَ بِهَا تَيعَرُ فَقَد بَلَّغتُ فَقَالَ أَبُو حُمَيدٍ ثُمَّ رَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ حَتَّى إِنَّا لَنَنظُرُ إِلَى عُفرَةِ إِبطَيهِ قَالَ أَبُو حُمَيدٍ وَقَد سَمِعَ ذَلِكَ مَعِي زَيدُ بنُ ثَابِتٍ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فَسَلُوهُ

أطرافه 925، 1500، 2597، 6979، 7174، - 7197 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۴۲۲ اور جلد:۴،ص:۵۱)

(استعمل عاملا) یہ ابن لتبیہ تھے جن کا نام عبداللہ تھا جیسا کہ کتاب الزکاۃ میں گزرا، الھبہ میں اس کی کچھ شرح ہوئی ہے باقی مفصل شرح کتاب الاحکام میں آئے گی۔ (و قد سمع ذلك معی زید الخ) میں نے زید بن ثابت کی اچھی طرح تفتیش کی ہے مگر کسی جگہ اس قصہ کا ذکر نہیں پایا۔

- 6637 حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بنُ مُوسَى أَخبَرَنَا هِشَامٌ هُوَ ابنُ يُوسُفَ عَن مَعمَرٍ عَن هَمَّامٍ عَن أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو القَاسِمِ ﷺ وَالَّذِي نَفسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَو تَعلَمُونَ مَا أَعلَمُ لَبَكَيتُم كَثِيرًا وَلَضَحِكتُم قَلِيلاً

.طرفه - 6485 (اس کا سابقہ نمبر)

چھٹی حدیث میں اس کی طرف اشارہ ہوا۔

- 6638 حَدَّثَنَا عُمَرُ بنُ حَفصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعمَشُ عَنِ المَعرُورِ عَن أَبِي ذَرٍّ قَالَ انتَهَيتُ إِلَيهِ وَهُوَ يَقُولُ فِي ظِلِّ الكَعبَةِ هُمُ الأَخسَرُونَ وَرَبِّ الكَعبَةِ هُمُ الأَخسَرُونَ وَرَبِّ الكَعبَةِ ، قُلتُ مَا شَأنِي أَيُرَى فِيَّ شَيءٌ مَا شَأنِي فَجَلَستُ إِلَيهِ وَهُوَ يَقُولُ فَمَا استَطَعتُ أَن أَسكُتَ وَتَغَشَّانِي مَا شَاءَ اللَّهُ فَقُلتُ مَن هُم بِأَبِي أَنتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الأَكثَرُونَ أَموَالاً إِلاَّ مَن قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا

.طرفه - 1460

ترجمہ: ابوذرؓ کہتے ہیں میں نبی پاک کے پاس پہنچا اور آپ کعبہ کے سائے میں تشریف فرما تھے اور کہہ رہے تھے رب کعبہ کی قسم وہ بہت گھاٹے میں ہیں، میں نے کہا کیا مجھ میں کوئی ایسی چیز دیکھی جا رہی ہے؟ تو میں آپ کے ساتھ بیٹھا اور آپ یہی کہتے جا رہے تھے تو میں چپ نہ رہ سکا اور عرض کی کون؟ میرے ماں باپ آپ پہ قربان ہوں، فرمایا بہت مالدار! مگر جس نے ایسے ایسے خرچ کیا (یعنی اللہ کی راہ میں)۔

حدیثِ ابوذر جسے مختصراً نقل کیا، کتاب الرقاق میں مفصلاً مشروح گزری ہے اسی سند کے ساتھ کتاب الزکاۃ میں اس کا متن تاماً نقل کیا تھا۔

- 6639حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ سُلَيْمَانُ لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهُنَّ تَأْتِي بِفَارِسٍ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَمْ يَقُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَطَافَ عَلَيْهِنَّ جَمِيعًا فَلَمْ تَحْمِلْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةٌ وَاحِدَةٌ جَاءَتْ بِشِقِّ رَجُلٍ وَايْمُ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فُرْسَانًا أَجْمَعُونَ

أطرافه 2819، 3424، 5242، 6720، - 7469 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۳۳۹)

(قال سليمان) یعنی ابن داؤد علیہما السلام، اوائل الجہاد میں نسبت مذکور گزری ہے اس کی شرح احادیث الانبیاء کے ترجمۂ سلیمانؑ میں گزری، (إن الله تعالى) سے متعلق بحث کتاب کفارۃ الایمان کے باب (الا ستثناء فی الأیمان) میں ہوگی یہاں اسے اس کے جملہ: (و أيم الذي نفس محمد بيده) کی وجہ سے وارد کیا ہے، اس روایت میں یہی وارد ہوا اور اس کے تمام طرق میں جیسا کہ ترجمہ سلیمان میں، بغیر یمین کے گزری، اس جگہ واقع عبارت سے (أيم) کی غیر لفظ الجلالۃ کی طرف اضافت کے جواز پر استدلال کیا گیا، جواب دیا گیا کہ یہ نادر ہے اسی سے عروہ بن زبیر کا سابق الذکر یہ قول تھا: (ليمنك لئن ابتليت فقد عافيت) تو ضمیر کی طرف اس کی اضافت کی۔

- 6640حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أُهْدِيَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ سَرَقَةٌ مِنْ حَرِيرٍ فَجَعَلَ النَّاسُ يَتَدَاوَلُونَهَا بَيْنَهُمْ وَيَعْجَبُونَ مِنْ حُسْنِهَا وَلِينِهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَتَعْجَبُونَ مِنْهَا قَالُوا نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَمَنَادِيلُ سَعْدٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنْهَا لَمْ يَقُلْ شُعْبَةُ وَإِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ .

أطرافه 3249، 3802، - 5836 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۷۳۵)

یہ المناقب اور اللباس میں مشروحاً گزری۔ (لم يقل شعبة و إسرائيل الخ) یعنی ان دونوں نے بھی ابو اسحاق عن براء سے اسے روایت کیا ہے جیسا کہ ابو احوص نے بھی اور وہ اس زیادت کے ساتھ ان سے منفرد ہیں، شعبہ کی روایت المناقب اور اسرائیل کی اللباس میں موصولاً گزری، اسماعیلی کہتے ہیں حسین بن واقد نے بھی ابو اسحاق سے اسی طرح روایت کیا اور یہی ابو عاصم احمد بن جواس نے ابو احوص سے نقل کیا اسے اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا اور لکھا وہ ابو احوص کے ساتھ متخصصین میں سے ہیں بقول ابن حجر شیخ بخاری جنہوں نے ابو احوص سے یہ زیادت نقل کی محمد بن سلام ہیں، ہناد بن سدی ابو احوص سے ان کے موافق ہیں اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا۔

- 6641حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ ﷺ قَالَتْ إِنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا كَانَ مِمَّا عَلَى ظَهْرِ الأَرْضِ أَهْلُ أَخْبَاءٍ أَوْ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَذِلُّوا مِنْ أَهْلِ أَخْبَائِكَ أَوْ خِبَائِكَ شَكَّ يَحْيَى، ثُمَّ مَا أَصْبَحَ الْيَوْمَ أَهْلُ أَخْبَاءٍ أَوْ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَعِزُّوا مِنْ أَهْلِ أَخْبَائِكَ أَوْ خِبَائِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَيْضًا وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ .قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مِسِّيكٌ فَهَلْ عَلَيَّ حَرَجٌ أَنْ أُطْعِمَ مِنَ الَّذِي لَهُ قَالَ لَا إِلَّا بِالْمَعْرُوفِ ـ

(ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۵۳۷)

أطرافه 2211، 2460، 3825، 5359، 5364، 5370، 7161، 7180

یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔(أو خباء) اس میں یہی شک کے ساتھ ہے کہ صیغۂ جمع کے ساتھ ہے یا افراد کے؟ بیان کیا کہ یہ شک یحیی کی طرف سے ہے جو ابن عبد اللہ بن بکیر اس کے شیخ بخاری ہیں النفقات میں یہ ابن مبارک عن یونس بن یزید سے بغیر شک کے (أهل خباء) کے لفظ سے گزری ہے اسی طرح اسماعیلی کی عنبسہ عن یونس کے طریق سے، حدیث کی شرح اواخر المناقب میں گزری، ابوسفیان سے مراد حضرت معاویہ کے والد ہیں۔(مسيك) کی میم مکسور اور سین مشدد ہے، میم کی زبر اور سین کی تخفیف کے ساتھ بھی موجود ہے النفقات میں واضحا اس کا بیان ہوا تھا۔(لا، بالمعروف) باء انفاق سے متعلق ہے نہ کہ نفی سے، المناقب میں یہ الفاظ تھے: (لا إلا بالمعروف) یہ اوضح ہے۔

- 6642حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا شُرَيْحُ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُضِيفٌ ظَهْرَهُ إِلَى قُبَّةٍ مِنْ أَدَمٍ يَمَانٍ إِذْ قَالَ لأَصْحَابِهِ أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قَالُوا بَلَى قَالَ أَفَلَمْ تَرْضَوْا أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قَالُوا بَلَى قَالَ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنِّي لأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ

.طرفه - 6528 (اس کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری اودی ہیں ابراہیم بن یوسف، ابن اسحاق بن ابواسحاق سبیعی ہیں، تمام راوی کوفی ہیں حدیث کی مفصل شرح الرقاق میں گزری۔

- 6643حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلاً سَمِعَ رَجُلاً يَقْرَأُ ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ يُرَدِّدُهَا فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُّهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ

طرفاه 5013، - 7374 (ترجمہ کیلئے جلد:٨،ص:٧٩)

یہ فضائل القرآن میں مشروحا گزری۔

- 6644حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَتِمُّوا الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ بَعْدِ ظَهْرِي إِذَا مَا رَكَعْتُمْ وَإِذَا مَا سَجَدْتُمْ

.طرفاه 419، - 742

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا رکوع سجود کو پورا کیا کرو بخدا میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھتا ہوں جب تم رکوع اور سجدہ کرتے ہو۔

صفۃ الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔

- 6645حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ مَعَهَا أَوْلَادٌ لَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّكُمْ لَأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ قَالَهَا ثَلَاثَ مِرَارٍ

طرفاه 3786، - 5234 (ترجمہ کیلئے جلد:٥،ص:٥٠٣)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں۔ (أن امرأة الخ) ان کا اور ان کی اولاد کے اسماء معلوم نہ کر سکا۔ (أولادھا) کشمیہنی کے ہاں (أولاد لھا) ہے، (إنكم لأحب الناس الخ) اس پر مناقب الانصار میں کلام گزری، ان احادیث سے اللہ تعالی کے ساتھ حلف کا جواز ملا، بعض حضرات کہتے ہیں یہ مکروہ ہے کیونکہ قرآن نے کہا: (وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) اور اس لئے کہ بسا اوقات قسم پر پورا اترنے سے عاجز رہ سکتا ہے، اس بارے جو وارد ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اگر اطاعت میں ہو یا کسی امر کی تاکید یا مستحقِ تعظیم یا حاکم کے ہاں دعوی ثابت کرنے کیلئے، بشرطے کہ اس میں سچا ہو۔

- 4 باب لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ (اپنے آباء کے ناموں کی قسم نہ کھاؤ)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (لا تحلفوا بآبائكم) ترجمہ کے یہ الفاظ ابن دینار عن ابن عمر کی روایت کے ہیں لیکن یہ مختصرا ہیں جیسا کہ آگے وضاحت کروں گا، نسائی اور ابوداؤد نے ابن داسہ عنہ کی روایت سے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں اس کا مثل نقل کیا مگر زیادت کے ساتھ، اس کے الفاظ ہیں: (لا تحلفوا بآبائكم ولا بأمهاتكم ولا بالأنداد ولا تحلفوا إلا بالله)۔

- 6646حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهُوَ يَسِيرُ فِي رَكْبٍ يَحْلِفُ بِأَبِيهِ فَقَالَ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَصْمُتْ

أطرافه 2679، 3836، 6108، - 6648

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے حضرت عمر کو ایک قافلہ میں اس حال میں پایا کہ اپنے والد کے نام کی قسم کھا رہے ہیں تو فرمایا بے شک اللہ تعالی نے منع کیا ہے کہ اپنے آباء کے ناموں کی قسمیں کھاؤ، جو قسم کھانا چاہتا ہے وہ اللہ کی قسم کھائے یا پھر چپ رہے۔

(أن رسول الله الخ) یہ سیاق مقتضی ہے کہ یہ حدیث ابن عمر کی مسند سے ہو، ابن دینار عن ابن عمر کی روایت میں بھی یہی ہے نافع سے اس بارے اختلاف نہیں دیکھا مگر جو یعقوب بن شیبہ نے نقل کیا کہ عبد اللہ بن عمر عمری الضعیف المکبر (کیونکہ ایک مصغر بھی ہیں یعنی عبید اللہ) نے اسے نافع سے روایت کرتے ہوئے: (عن ابن عمر عن عمر) کہا، کہتے ہیں عبید اللہ بن عمر عمری ثقہ مصغر نے اسے نافع سے روایت کرتے ہوئے: (عن عمر) ذکر نہیں کیا، اسی طرح ہی دیگر ثقہ رواۃ نے ابن عمر سے نقل کیا لیکن ایوب عن نافع کے ہاں: (أن عمر) واقع ہوا اس میں (عن ابن عمر) مذکور نہیں، بقول ابن حجر اسے مسلم نے ایوب کے طریق سے نقل کیا اور اس کا ذکر کیا اسے انہوں نے اصحاب نافع کی ایک جماعت سے مالک کے موافق نقل کیا، مزی کی اطراف میں ہے کہ عبد الکریم کی روایت میں (عن نافع عن ابن عمر) کے ساتھ مسندِ عمر سے ہے، یہ محلِ اعتراض ہے کیونکہ مسلم نے اصحابِ نافع میں سے سات افراد جن میں عبد الکریم بھی ہیں، کے حوالے سے (عن نافع عن ابن عمر) ذکر کرتے ہوئے یہی قصہ نقل کیا، مزی نے دیگر چھ طرق بھی ابن عمر کی مسند سے تخریج کئے ہیں سالم بن عبد اللہ بن عمر کی روایت میں اختلاف واقع ہوا ہے جیسا کہ بخاری نے اشارہ کیا، آگے اس کا ذکر کروں گا۔

(فی رکب) یعقوب بن شیبہ کی مسند میں ابن عباس عن عمر کے طریق سے ہے: (بینا أنا راکب أسِیرُ فی غزاةٍ مع رسول الله)۔ (یحلف بأبیه) ابن عیینہ کی ابن شہاب سے روایت میں ہے: (أن رسول الله ﷺ سمع عمر وهو یحلف بأبیه وهو یقول وأبی وأبی) اسماعیل بن جعفر کی عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ قریش اپنے آباء کے ناموں کی قسم اٹھایا کرتے تھے۔ (فقال ألا إن الله الخ) لیث عن نافع کی روایت میں ہے: (فناداهم رسول) مصنف ابن شیبہ میں عکرمہ کے طریق سے روایت میں ہے حضرت عمر کہتے ہیں میں کچھ لوگوں سے باتوں میں مصروف تھا کہ اس اثناء کہا: (لا وأبی) تو میرے پیچھے کسی کی آواز آئی اپنے آباء کے ناموں کی قسمیں نہ اٹھایا کرو، مڑ کر دیکھا تو وہ نبی پاک تھے جو فرما رہے تھے اگر کوئی مسیح کے نام کی بھی قسم اٹھائے تو وہ ہلاک ہوا اور مسیح تمہارے آباء سے بہتر تھے، یہ مرسل ہے مگر شواہد کے ساتھ متقوی ہے، ترمذی نے ایک طریق کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے سنا ایک شخص (لا والکعبة) کہہ رہا ہے تو کہا کسی غیر اللہ کے نام کی قسم نہ اٹھاؤ کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا جس نے غیر اللہ کے نام کا حلف اٹھایا اس نے کفر کیا یا شرک کیا، ترمذی نے اس حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا، (فقد کَفَرَ أو أشرَکَ) کے ساتھ تعبیر زجر و تغلیظ میں برائے مبالغہ ہے اس سے اسے حرام قرار دینے والوں کا اس کے ساتھ تمسک ہے۔

(أو لیصمت) بقول علماء حلف بغیر اللہ سے نہی میں سرّ یہ ہے کہ کسی شئ کے ساتھ حلف اس کی تعظیم کو مقتضی ہے اور در حقیقت عظمت صرف اللہ ہی کیلئے ہے، ظاہرِ حدیث خاص اللہ کے ساتھ حلف اٹھانے کی تخصیص ہے لیکن فقہاء متفق ہیں کہ قسم اللہ، اس کی

ذات اور اس کی صفاتِ علیا کے ساتھ منعقد ہو جاتی ہے بعض صفات کے ساتھ اس کے انعقاد بارے اختلاف ہے جیسا کہ گزرا، گویا (باللہ) سے مرادِ ذاتِ (باری تعالی) ہے نہ کہ خاص طور پر یہی لفظ، جہاں تک اس کے غیر کے ساتھ قسم تو اس سے منع ثابت ہے، کیا یہ منع برائے تحریم ہے؟ مالکیہ سے اس بابت دو اقوال ہیں، ابن دقیق العید نے بھی یہی کہا ان کے ہاں مشہور کراہت ہے، حنابلہ کے ہاں بھی اس بارے اختلاف ہے لیکن مشہور ان کے ہاں تحریم ہے ظاہریہ کا بھی اسی پر جزم ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں بالا جماع حلف بغیر اللہ جائز نہیں، نفیٔ جواز کے ساتھ ان کی مراد کراہت ہے جو تحریم و تنزیہہ سے اعم ہے کیونکہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں علماء نے اجماع کیا کہ غیر اللہ کے ساتھ قسم اٹھانا مکروہ منہی عنہ ہے، کسی کیلئے ایسا حلف جائز نہیں، شافعیہ کے ہاں اس بارے اختلاف موجود ہے امام شافعی کے اس قول کی وجہ سے کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں حلف بغیر اللہ نہ ہو تو یہ مشعر بالتردد ہے، ان کے جمہور اصحاب اسے برائے تنزیہہ کہتے ہیں بقول امام الحرمین مذہب (یعنی شافعی مذہب) قطع بالکراہت ہے، دیگر نے تفصیل پر جزم کیا جو یہ کہ اگر محلوف فیہ میں ایسی تعظیم کا اعتقاد رکھے جو اللہ کے بارہ میں رکھتا ہے تب یہ حرام ہے اور وہ اس اعتقاد کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، اسی پر حدیثِ مذکور متنزل ہے لیکن اگر غیر اللہ کے نام کا حلف اٹھایا محلوف بہ کی تعظیم کے اعتقاد کے سبب اس طور جس تعظیم کے وہ لائق ہے (یعنی اللہ کی تعظیم کی مانند نہیں) تب کافر نہ ہوگا اور اس کی قسم منعقد نہ ہوگی، ماوردی کہتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ غیر اللہ کے نام کی قسم اٹھائے نہ طلاق میں نہ عتاق (یعنی آزاد کرانا) اور نہ نذر میں، اگر کسی حاکم نے اس میں سے کسی شیٔ کے ساتھ قسم کھائی تو اسے جاہل قرار دے کر معزول کرنا واجب ہے۔

- 6647حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ قَالَ سَالِمٌ قَالَ ابْنُ عُمَرَ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ قَالَ عُمَرُ فَوَاللَّهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ ذَاكِرًا وَلَا آثِرًا قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾ يَأْثُرُ عِلْمًا - تَابَعَهُ عُقَيْلٌ وَالزُّبَيْدِيُّ وَإِسْحَاقُ الْكَلْبِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ عُمَرَ

ترجمہ: حضرت سے سنا کہتے تھے مجھے نبی پاک نے کہا اللہ تعالی نے منع کیا ہے کہ تم لوگ اپنے آباء کے نام کی قسمیں کھاؤ، کہتے ہیں واللہ جب سے یہ سنا کبھی آباء کی قسم نہیں کھائی اور نہ مکسی کی ایسی قسم نقل کی، بقولِ مجاہد (أو أثرة من علم) یعنی معلومات نقل کرنا۔

(عن یونس) یہ ابن یزید ایلی ہیں مسلم کی حرملہ عن ابن وہب سے روایت میں (أخبرنی یونس) ہے۔ (قال لی رسول الخ) معمر کی ابن شہاب سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے مجھے نبی اکرم نے سنا کہ والد کے نام کی قسم کھا رہا ہوں تو فرمایا: (إن الله الخ) اسے احمد نے نقل کیا۔ (منذ سمعت الخ) مسلم نے یہ اضافہ بھی کیا: (ینھی عنھا) (ولا آثرا) مد اور ثاء کی زیر کے ساتھ یعنی کسی کی ایسی قسم نقل کرتے ہوئے، اس پر دال جو مسلم کی عقیل عن زہری کی روایت میں یہ مذکور ہوا: (منذ سمعت رسول الله ﷺ ینھی عنھا ولا تکلّمتُ بھا) یہ تفسیر مستشکل سمجھی گئی ہے کیونکہ کلام کا آغاز (حلفت) کے لفظ سے کیا اور کسی قسمیہ جملہ کا ناقل تو حالف نہیں کہلاتا، جواباً اس احتمال کا اظہار کیا گیا کہ اس میں عامل محذوف ہوا ای (ولا ذکرتُھا آثرا عن غیری) یا (حلفت) کے ضمن میں (تکلمت) کا معنی ہو، روایتِ عقیل اس کی تقویت کرتی ہے، ہمارے استاذ نے شرحِ ترمذی

میں (آثرا) کا ایک اور معنی بھی تجویز کیا اور وہ ہے: (مختاراً) (یعنی جان بوجھ کر) کہا جاتا ہے: (آثر الشيءَ إذا اختاره) گویا کہا: (ولا حلفت بها مُؤثِراً لها علی غیرها) ہمارے شیخ لکھتے ہیں محتمل ہے کہ ان کا قول: (آثرا) تفاخُر بالآباء کے معنی کی طرف راجع ہو ان کیلئے اکرام میں، اسی سے ان کا قول ہے: (مأثرة و مآثر) یہ جو آباء واجداد کے مفاخر بیان کئے جاتے ہیں، گویا کہا اپنے آباء کے نام کی قسم نہ کھائی ان کے مآثر کا ذکر کرتے ہوئے، (ذاكراً) میں تجویز کیا کہ ذکر سے ہو گویا احتراز کیا اس امر سے کہ بھول کر بھی اس کا نطق کریں، یہ (آثراً) کی اختیار کے ساتھ تفسیر کے مناسب ہے گویا کہا: (لا عامداً ولا مختاراً) ابن تین نے اپنی شرح میں جزم کیا کہ یہ ذِکر سے ہے نہ کہ ذُکر سے یعنی نہ خود کبھی اس طرح کہا اور نہ کسی اور کی بابت بیان کیا کہ اس نے ایسا حلف اٹھایا، داؤدی سے ناقل ہیں کہ مراد یہ ہے کہ نہ میں نے کبھی ایسی قسم اٹھائی اور نہ ایسی کسی اور کی ایسی قسم کا تذکرہ کیا، یہ اشکال بھی ہے کہ کلامِ عمر مذکور مقتضی ہے کہ وہ مطلقا اس کے نطق سے متورع رہے پھر اسی قصہ میں ذکر کرتے ہوئے کیوں اس کا نطق کیا؟ جواب دیا گیا کہ ضرورتِ تبلیغ کی وجہ سے ایسا کیا۔

(قال مجاهد أو أثارة الخ) سب نسخوں میں (يأثر) ہی ہے ثاء کی پیش کے ساتھ، اس اثر کو فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء عن ابن ابو نجیح عن مجاہد سے آیت: (اِئتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں: (أحدٌ يأثِرُ علما) گویا (أحد) کا لفظ اصلِ بخاری سے ساقط ہوا، تفسیر سورہ احقاف میں ابوعبیدہ وغیرہ سے اس لفظ کے بیان میں منقول گزرا اور اس کی قراءت و معنی بارے اختلاف بھی، صغانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اسے (إثارة) اور (أثْرة) بھی پڑھا گیا ہے پہلے دونوں حرفوں کی زبر، اول کی زبر اور دوسرے کے سکون اور اول کی زیر اور دوسرے کی جزم کے ساتھ، وہاں مذکور ابن عباس کی روایت کو احمد نے تخریج کیا اور اس کے مرفوع ہونے کی بابت شک کا اظہار کیا، حاکم نے اسے موقوفا نقل کیا اور یہی راجح ہے، ایک روایت میں (جودة الخط) ہے! راغب (أو أثارة من علم) [الأحقاف: ۴] کے بارہ میں لکھتے ہیں اسے (أثَرة) بھی پڑھا گیا ہے، یہ جو مروی کیا جائے یعنی لکھا جائے اور اس کے لئے اثر باقی رہے، تم کہو گے: (أثرْتُ العلمَ رَوَيْتُهُ آثَرَهُ أثراً و أثارة و أثرة) أثر الشيء میں اصل: (وصول ما يَدُلُّ علىٰ وجوده) (یعنی ایسی شئ کا وصول جو اپنے وجود پہ دال ہو) ہے ان کے ذکر کردہ کا محصل تین اقوال ہیں: ایک (البقية) اس کا اصل: (أثرت الشيء أثِيْرُه أثارة) ہے گویا بقیہ ہے جو: (تُستخرج فتُثَار) ، دوم أثر سے جو روایت ہے، سوم أثر سے جو علامت ہے۔

(تابعه عقيل الخ) عقیل کی روایتِ متابعت مسلم نے لیث بن سعد عنہ کے حوالے سے موصول کی، لیث کی اس میں ایک اور سند بھی ہے اسے انہوں نے نافع عن ابن عمر سے اور ان کی مسند سے نقل کیا ، یہ الادب میں گزری ہے زبیدی کی روایت نسائی نے مختصراً محمد بن حرب عن محمد بن ولید زبیری عن زہری عن سالم عن ابیہ (أنه أخبره عن عمر أن رسول اللهﷺ قال إن الله ينهاكم أنْ تحلفوا بآبائكم قال عمر فوالله ما حلفت بها ذاكرا ولا آثرا) کے الفاظ کے ساتھ نقل کی، اسحاق کلبی کی روایت جو کہ ابن یحی حمصی ہیں، کو ہم نے ان کے نسخہ میں پایا ہے جو ابوبکر احمد بن ابراہیم بن شاذان عن عبد القدوس بن موسی حمصی عن سلیم بن عبد الحمید عن یحی بن صالح وحاظی عن اسحاق سے ہے اس میں زہری کے حوالے سے ہے: (أخبرني سالم بن عبد الله بن

عمر عن أبيه أنه أخبرني أن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الخ) تو مسلم کی روایتِ یونس کے مثل نقل کیا لیکن (ینهي عنها) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (ولا تکلمت بها ذاکرا ولا آثرا) تو یونس اور عقیل دونوں کے نقل کردہ الفاظ کو جمع کر دیا مسلم نے تصریح کی ہے کہ عقیل نے اپنی روایت میں (ذاکر ولا آثرا) نہیں کہا۔

(و قال ابن عیینة الخ) ابن عیینہ کی روایت حمیدی نے اپنی مسند میں ان سے اسی سیاق کے ساتھ نقل کی ہے، ابو بکر بن ابو شیبہ اور ابن عیینہ کے جمہور تلامذہ جن میں امام احمد بھی ہیں، نے بھی یہی کہا محمد بن یحیی بن ابو عمر عدنی، محمد بن عبد اللہ بن یزید مقری اور سعید بن عبد الرحمٰن مخزومی نے اسی سند کے ساتھ ابن عمر عن عمر سے: (سمعني رسول الله الخ) نقل کیا اسماعیلی نے اس کی تبیین کرتے ہوئے لکھا اس میں سفیان بن عیینہ اور معمر پر اختلاف کیا گیا ہے پھر اسے ابن ابی عمر عن سفیان کے طریق سے نقل کرتے ہوئے: (عن عمر أن النبي ﷺ سمعه یحلف بأبیه) ذکر کیا، کہتے ہیں عمرو الناقد اور متعدد نے سفیان سے ابن عمر تک ان کی سند کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (إن النبي ﷺ سمع عمر) معمر کی روایت احمد نے عبد الرزاق عنہ سے نقل کی اسے ابو داؤد نے بھی احمد سے تخریج کیا ہے بقول ابن حجر مسلم کی صنیع مقتضی ہے کہ روایتِ معمر بھی اسی طرح ہے انہوں نے یونس کی روایت شروع میں ذکر کی پھر عقیل تک اسے نقل کیا پھر اس کے بعد کہا: (و حدثنا اسحاق بن إبراهيم و عبد بن حمید قالا أنبأنا عبد الرزاق أنبأنا معمر) پھر دونوں نے کہا : (عن الزهري بهذا الإسناد) أي الإسناد الذي ساقه لیونس مثله (مثله سے مراد) اس متن کی مثل جسے ان کے حوالے سے نقل کیا، کہتے ہیں سوائے اس کے کہ حدیثِ عقیل میں ہے: (ولا تکلمت بها) لیکن اسماعیلی نے بیان کیا کہ اسحاق بن ابراہیم نے اسے عبد الرزاق سے احمد کی روایت کی مانند نقل کیا ہے اسماعیلی نے ابن ابی عمر عن عبد الرزاق سے بھی اس کی تخریج کی انہوں نے اپنی روایت میں حضرت عمر سے: (سمعني النبي ﷺ أحلف) نقل کیا، محمد بن ابو السری نے بھی عبد الرزاق سے یہی الفاظ ذکر کئے بقول اسماعیلی عبد الاعلی نے معمر سے اسے روایت کیا لیکن سند میں (عن عمر) ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر احمد نے بھی اپنی مسند میں عبد الاعلی سے یہی نقل کیا، یعقوب بن شیبہ لکھتے ہیں اسحاق بن یحیی نے سالم عن ابیہ سے روایت میں: (عن عمر) ذکر نہیں کیا بقول ابن حجر تو اس میں اختلاف زہری پر ہے اسے اسحاق بن یحیی نے نقل کیا اور وہ متقن صاحبِ حدیث ہیں ، مشبہ ہے کہ ابن عمر نے متن نبی اکرم سے (بھی) سنا ہو اور یہ قصہ حضرت عمر سے تو دونوں طرح اس کی تحدیث کرتے ہوں

اس حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوئے، حلف بغیر اللہ سے زجر، حدیثِ عمر میں اسے آباء کے ساتھ خاص اس لئے کیا کہ وہ والد کے نام کی قسم اٹھا رہے تھے یا اس وجہ سے کہ اکثر ایسی قسمیں آباء واجداد کے ناموں کے ساتھ اٹھائی جاتی تھیں جیسے دوسرے طریق میں ہے: (و کانت قریش تحلف بآبائها) تعمیم پر آپ کا یہ قول دال ہے: (مَنْ کان حالفا فلا یحلف إلا بالله) قرآن میں جو غیر اللہ کئی اشیاء کے ساتھ قسمیں موجود ہیں ان کی بابت دو جواب دئے گئے ہیں ایک یہ کہ ان میں حذف ہے اور تقدیر ہے (مثلا): (و رَبِّ الشمس) یعنی: (و الشمس وغیرہ میں) دوم کہ اللہ کے ساتھ یہ مختص ہے جو جب اپنی مخلوقات میں سے کسی شئ کی تعظیم کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے نام کی قسم کھاتا ہے، غیر اللہ کیلئے یہ روا نہیں جو بعض جگہ اس کے مخالف واقع ہوا مثلا آنجناب کا ایک اعرابی کی بابت کہنا: (أفلح و أبیه إنْ صَدَقَ) تو کتاب الإیمان کے باب (الزکاة من الإسلام) میں

اس کا جواب ذکر کیا تھا اور بعض محدثین نے تو اس لفظ کی صحت میں طعن کیا ہے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں یہ لفظ غیر محفوظ ہے اس کے راوی جو کہ اسماعیل بن جعفر ہیں، سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: (أفلحَ والله إن صدق) کہتے ہیں یہ ان حضرات کی روایت سے اولیٰ ہے جنہوں نے ان سے (وأبیه) نقل کیا کیونکہ یہ منکر لفظ ہے، صحاح آثار اس کا انکار کرتے ہیں مالک کی روایت میں تو اصلاً ہی موجود نہیں، بعض نے زعم کیا کہ کسی راوی کی طرف سے یہ (والله) سے تصحیف ہے، یہ محتمل تو ہے مگر اس قسم کی بات احتمال سے ثابت نہیں ہوتی اس کا مثل حضرت ابوبکر صدیق سے بھی ثابت ہے اس چور کی بابت جس نے ان کی بیٹی کا زیور چرا لیا تو کہا: (و أبیك ما لَیْلُكَ بِلَیْلِ سارِقٍ) اسے موطا وغیرہ میں تخریج کیا ہے، سہیلی کہتے ہیں اس کا نحو ایک دیگر مرفوع حدیث میں بھی وارد ہے اس شخص سے جس نے آپ سے سوال کیا تھا: (أیُّ الصدقةِ أفضل الخ) تو فرمایا تھا: (وأبیك لَتُنَبَّأَنَّ) اسے مسلم نے نقل کیا،

جب یہ سب ثابت ہے تو اس کے کئی اجوبہ ذکر کئے گئے ہیں: ایک یہ کہ یہ لفظ عربوں کی زبانوں پر جاری تھا بغیر اس کے کہ قسم مراد ہو اور نہی دراصل اس شخص کے حق میں وارد ہے جو حقیقتِ حلف کا قصد کرے، بیہقی کا میلان اسی طرف ہے بقول نووی یہ پسندیدہ جواب ہے، دوم کہ یہ ان کی کلام میں دو طرح سے واقع تھا ایک برائے تعظیم اور دوسرا برائے تاکید، تو نہی اول سے واقع ہے، تاکید نہ کہ تعظیم کی مثالوں میں شاعر کا یہ شعر ہے: (لَعَمرُ أبی الواشین إنی أحبها) (یعنی ملامت گروں کے والد کی قسم میں اس سے محبت کرتا ہوں) ایک اور کہتا ہے: (فإن تَكُ لیلی استَوْدَعَتْنِی أمانةً فلا وأبی أعدائِها لا أُذِیْعُها) (یعنی اگر لیلی مجھے اپنا کوئی راز بتلائے تو اس کے دشمنوں کے باپ کی قسم میں اس کا اِفشاء نہ کروں گا) تو یہ گمان کیونکر ہوسکتا ہے کہ وہ اس کے اعداء کے والد کی تعظیم کا اظہار کر رہا ہے جیسا کہ اول شاعر ملامت گر کے والد کی تعظیم نہیں کر رہا، بیضاوی لکھتے ہیں یہ لفظ ان منجملہ الفاظ میں سے ہے جو مجرد تقریر و تاکید کیلئے استعمال کئے جاتے ہیں قسم مراد نہیں ہوتی جیسے صیغۂ نداء مزاد کیا جاتا ہے مجرد اختصاص کیلئے نہ کہ قصد الی نداء سے، اس جواب کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ حدیثِ عمر کا ظاہرِ سیاق دال ہے کہ وہ حلف اٹھا رہے تھے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے کہا: (لا و أبی لا و أبی) تو ان سے فرمایا: (لا تحلفوا الخ) تو اگر یہ صیغۂ حلف نہ تھا تو یہ نہی بے محل ہوئی اسی لئے بعض نے کہا اور یہ تیسرا جواب ہے کہ یہ جائز تھا پھر منسوخ کر دیا گیا، ماوردی نے یہ بات کہی اور بیہقی نے نقل کیا، سبکی کہتے ہیں اکثر شراح نے یہی اختیار کیا ہے حتی کہ ابن عربی نے کہا مروی ہے کہ آنجناب اپنے والد کے نام کی قسم اٹھا لیا کرتے تھے حتی کہ نہی آ گئی، کہتے ہیں ابو داؤد کا ایک ترجمہ اس پر دال ہے یعنی درج ذیل: (باب الحلف بالآباء) پھر مرفوعاً یہ حدیث وارد کی جس میں ہے: (أفلح و أبیه إنْ صَدَقَ) بقول سہیلی یہ صحیح نہیں کیونکہ نبی اکرم پر یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ آپ کسی غیر اللہ کے نام کی قسم کھائیں پھر کافر کے نام کی بخدا یہ آپ کی شیمت سے بعید ہے، منذری لکھتے ہیں دعوائے نسخ ضعیف ہے کیونکہ تطبیق ممکن ہے اور پھر تاریخ بھی متحقق نہیں، چوتھا جواب یہ ہے کہ جواب میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (أفلح و رَبِّ أبیه الخ) یہ بات بیہقی نے لکھی، پانچواں یہ کہ یہ برائے تعجب ہے سہیلی نے یہ کہا، کہتے ہیں اس پر دال یہ ہے کہ (أبی) کے لفظ سے وارد نہیں بلکہ (و أبیه) سے یا (و أبیك) سے ضمیرِ مخاطب کی طرف مضاف کر کے حاضر ہو یا غائب

چھٹا جواب یہ ہے کہ یہ شارع کے ساتھ خاص ہے نہ کہ دیگر افرادِ امت کیلئے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ خصائص احتمال

سے ثابت نہیں ہوتے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے مطلقا غیر اللہ کے نام کی قسم اٹھائی اس کی قسم منعقد نہ ہوگی چاہے محلوف بہ مستحقِ تعظیم ہو معنائے غیرِ عبادت کو ملحوظ رکھتے ہوئے جیسے انبیاء، ملائکہ، علماء، صلحاء، ملوک، آباء واجداد اور جیسے کعبہ! یا مستحقِ تعظیم نہ ہوں جیسے عوام یا تحقیر واذلال کے مستحق ہوں جیسے شیاطین اور اصنام اور تمام معبودانِ باطلہ، بعض حنابلہ نے اس سے ہمارے نبی اکرم کے نام کے ساتھ قسم اٹھانا مستثنی کیا، کہتے ہیں اس طرح قسم واقع ہو جائے گی اور اگر توڑی تو کفارہ واجب ہوگا، اس امر سے اعتلال کیا کہ یہ کلمۂ شہادت کے دوارکان میں سے ایک ہے اور وہ تام نہیں مگر اس کے ساتھ، ابن عربی نے اس رائے کو مطلقا امام احمد کے مذہب کی طرف منسوب کیا اور اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ احمد کے ہاں تو ایمان تام نہیں ہوتا مگر فعلِ صلاۃ کے ساتھ تو اس پر لازم ہوا کہ جو نماز کی قسم کھائے تو اس کی قسم منعقد ہو جائے اور حانث ہونے کی صورت میں کفارہ دینا لازم ہو، ان کے اس اعتراض کا جواب اور اس الزام سے انفصال ممکن ہے، اس میں ان حضرات کا بھی رد ہے جن کے بقول اگر کسی نے کہا: اگر یہ کیا تو وہ یہودی عیسائی یا کافر ہوا تو اس کی قسم واقع ہو جائے گی اور اگر پھر ایسا کیا تو کفارہ لازم ہوگا، یہ حنفیہ اور حنابلہ سے منقول ہے!

حدیث سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ اللہ یا جو (لفظ) اس کے قائمقام ہے، کے ساتھ حلف نہیں اٹھایا تھا، آگے اس کی مزید وضاحت آئے گی، اس سے یہ بھی ثابت ہو کہ جس نے کہا: (أقسمت لأفعَلَنَّ كذا) (کہ قسم سے میں فلاں کام ضرور کروں گا) تو یہ قسم نہیں، حنفیہ کے نزدیک قسم ہے مالک اور احمد نے بھی یہی کہا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی اللہ کے نام کی قسم کی نیت تھی، یہ متجہ ہے بعض شافعیہ کا قول ہے کہ اگر کہا: (علىٰ أمانة الله لأفعلن كذا) اور نیت ومراد میں قسم تھی تو یہ قسم ہے وگرنہ نہیں، ابن منذر کہتے ہیں اہلِ علم نے غیر اللہ کی قسم سے نہی کی علت بارے اختلاف کیا ہے ایک جماعت نے کہا یہ ان قسموں کے ساتھ خاص ہے جو اہلِ جاہلیت غیر اللہ مثلا لات وعزی اور اپنے آباء واجداد کی تعظیم کی غرض سے اٹھایا کرتے تھے تو ایسی قسمیں اٹھانے والا آثم ہے البتہ ان میں کفارہ نہیں لیکن ایسے جملے جو اللہ کی تعظیم کی طرف مووّل ہوں مثلا (وحق النبی) کہنا (یعنی بحق نبی) یا (بحق الإسلام) یا حج، عمرہ، قربانی یا عتق وصدقہ وغیرہ تو ان سے مراد اللہ کی تعظیم اور اس کا تقرب ہوتا ہے تو یہ نہی میں داخل نہیں، جو حضرات یہ رائے رکھتے ہیں ان میں ابو عبیدہ اور ہمارے ملاقاتی علماء کا ایک گروہ ہے ان کا احتجاج صحابہ کرام سے وارد اس قسم کے قسمیہ جملوں سے ہے جن کے ساتھ انہوں نے اپنے اوپر کوئی بات واجب کی حالانکہ اس نہیِ مذکور سے وہ واقف تھے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ان کے ہاں اپنے عموم پر نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو اس سے منع کر دئے جاتے اور اس سے کسی شئ کا ایجاب نہ ہوتا، ابن عبدالبر نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ان اشیاء کا ذکر اور یہ اگر چہ بصورتِ حلف ہے لیکن درحقیقت یہ قسم نہیں، علی الاتساع یہ خارج ہیں حقیقت میں قسم وہی جو اللہ کے نام کے ساتھ ہو، مہلب کہتے ہیں عرب اپنے آباء اور آلہہ کے نام کی قسم کھاتے تھے تو اللہ نے چاہا کہ اسے ان کے دلوں سے مٹا ڈالے تا کہ اپنے سوا ہر شئ کا ذکر انہیں بھلا دے اور صرف اسی کا ذکر باقی رہے کیونکہ وہی معبودِ برحق ہے تو قسم اسی کے نام کے ساتھ ہی ہو سکتی ہے مخلوقات کے ساتھ قسم اٹھانے کا وہی حکم ہے جو آباء کے نام کا

طبری کہتے ہیں حدیثِ عمر یعنی حدیثِ باب میں ہے کہ انعقادِ یمین صرف اللہ کے نام کے ساتھ ہے اور جس نے کعبہ، آدم یا جبریل وغیرہ کے نام کی قسم اٹھائی اس کی قسم واقع نہ ہوگی اور اسے لازم ہے کہ استغفار کرے کیونکہ منہی عنہ کام کیا مگر اس میں کوئی کفارہ

نہیں، قرآن میں جو مخلوقات میں سے کچھ اشیاء کے نام کے ساتھ قسمیں مذکور ہیں تو ان کی بابت شعبی لکھتے ہیں خالق اپنی خلق میں سے جس کے نام کی چاہے قسم اٹھائے مگر مخلوق صرف خالق کے نام کی ہی قسم اٹھا سکتی ہے، کہتے ہیں میں اللہ کے نام کی قسم اٹھاؤں اور حانث ہو جاؤں یہ اس امر سے مجھے زیادہ پسند ہے کہ اس کے غیر کے نام کی قسم اٹھاؤں اور پوری کروں، اس کا مثل ابن عباس، ابن مسعود اور ابن عمر سے بھی منقول ہے پھر مطرف عن عبد اللہ سے ان کا یہ قول مسند کیا کہ اللہ نے ان اشیاء کی قسم اس لئے اٹھائی ہے تاکہ مخلوقین کو ان کے ذریعہ اعجاب میں ڈالے اور اپنی قدرت کی انہیں خبر دے کیونکہ ان کی نظر میں یہ بڑی مُہتم بالشان اشیاء ہیں اور اس لئے کہ اس میں خالق پر دلالت ہے، علماء کا اجماع ہے کہ جس کیلئے کسی پر کوئی قسم واجب ہو اس پر اپنے کسی حق کے ضمن میں تو وہ اس کے لئے قسم نہ اٹھائے مگر اللہ کے نام کی ہی اور اگر کسی غیر اللہ کے نام کی قسم کھائی اور کہا میری نیت میں محلوف بہ کا رب ہے تو یہ قسم متصور نہ ہوگی، ابن ہبیرہ کتاب الاجماع میں لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اللہ کے (لفظ) کے ساتھ، اس کے سب اسمائے حسنی اور اس کی تمام صفات مثلاً (عزت، جلال علم، قوت اور قدرت) کے ساتھ قسم منعقد ہے، ابو حنیفہ نے اللہ کے علم کو مستثنیٰ کیا اسے وہ قسم نہیں سمجھتے اسی طرح (حق الله) کو بھی، اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی بھی معظم غیر اللہ کے ساتھ قسم نہ اٹھائی جائے مثلاً نبی، ایک روایت میں احمد اور وہ اس ضمن میں منفرد ہیں، کہتے ہیں قسم ہو جائے گی

عیاض کہتے ہیں فقہائے امصار کے مابین اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے ساتھ قسم اٹھانے سے اس کا پورا کرنا لازم ہو جائے گا مگر جو شافعی سے منقول ہے کہ حلف بالصفات میں نیتِ یمین ضروری ہے وگرنہ کفارہ عائد نہیں! شافعی سے اس کا اطلاق متعقّب ہے ان کے نزدیک نیت کی ضرورت ان الفاظ کے ضمن میں ہے جن کا اطلاق اللہ کے ساتھ ساتھ غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے لیکن جن کا شرعاً معرضِ تعظیم میں اطلاق صرف اسی کی ذات پر ہے ان کے ساتھ قسم واقع ہو جائے گی اور حانث ہونے کی شکل میں کفارہ واجب ہوگا جیسے (مقلب القلوب ، خالق الخلق، رازقُ كلِ حى، رب العالمين، خالق الحَب اور بارئ النسمة) جیسے الفاظ اور یہ (والله) کی مانند حکمِ صریح میں ہیں، بعض شافعیہ کے نزدیک صریح قسم فقط اللہ کے (لفظ کے) ساتھ ہے، اس اختلاف کا اثر اس صورت ظاہر ہوگا اگر مثلاً کہا: (قصدت غير الله) (یعنی میں نے غیر اللہ کا قصد کیا) تو کیا یہ عدم حنث میں اسے نافع ہے؟ صفات کے ساتھ قسم وحلف بارے مزید تفاصیل باب (الحلف بعزة الله و صفاته) میں ذکر ہوں گی، مالکیہ سے مشہور تعمیم ہے، اشہب سے (و عزة الله) کی مثل میں تفصیل منقول ہے تو اگر ذہن میں وہ ہو جو اس نے اپنے عباد کے مابین کی ہے تو یہ قسم نہیں، اس کا قیاس یہ کہ مطرد ہو ہر اس میں جس کا اطلاق اس کی ذات پر اور اس کے غیر پر صحیح ہے، ان کے ابن سحنون نے (و عزة الله) کے ضمن میں یہی رائے اختیار کی ہے، عتبیہ میں ہے کہ قرآن کے ساتھ قسم اٹھانے سے وہ منعقد نہ ہوگی، بعض نے اسے مستنکر کہا پھر تاویل یہ کی کہ اگر (قسم اٹھانے والے کی) مراد جسمِ مصحف ہو، حنابلہ کے ہاں تعمیم ہے حتی کہ اگر علم وقدرت سے مراد معلوم و مقدور بھی ہو تو ان کے ہاں قسم واقع ہو جائے گی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں محمد بن عجلان کی نافع عن ابن عمر سے اسی روایت کے آخر میں ایک زیادت ہے اسے ابن ماجہ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (سمع النبى ﷺ رجلا يحلف بأبيه فقال لا تحلفوا بآبائكم مَنْ حَلَفَ بالله فَلْيَصْدُقْ و مَن

حُلِفَ له بالله فَلْيَرْضَ و مَنْ لم يرض بالله فليس من الله)(یعنی اپنے آباء کی قسمیں نہ کھایا کرو جو قسم کھائے تو سچی اور جس کیلئے اٹھائی جائے وہ اب اس پہ راضی ومطمئن ہو جو مطمئن نہ ہوگا تو اس کا اللہ سے کوئی ناطہ نہیں) اس کی سند حسن ہے۔

6648 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ

أطرافه 2679، 3836، 6108، 6646 - (سابقہ)

6649 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَالْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كَانَ بَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جَرْمٍ وَبَيْنَ الْأَشْعَرِيِّينَ وُدٌّ وَإِخَاءٌ فَكُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقُرِّبَ إِلَيْهِ طَعَامٌ فِيهِ لَحْمُ دَجَاجٍ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ أَحْمَرُ كَأَنَّهُ مِنَ الْمَوَالِي فَدَعَاهُ إِلَى الطَّعَامِ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ يَأْكُلُ شَيْئًا فَقَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ أَنْ لَا آكُلَهُ فَقَالَ قُمْ فَلَأُحَدِّثَنَّكَ عَنْ ذَاكَ إِنِّي أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ نَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ فَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبِ إِبِلٍ فَسَأَلَ عَنَّا فَقَالَ أَيْنَ النَّفَرُ الْأَشْعَرِيُّونَ فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قُلْنَا مَا صَنَعْنَا حَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَحْمِلُنَا وَمَا عِنْدَهُ مَا يَحْمِلُنَا ثُمَّ حَمَلَنَا تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ وَاللَّهِ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا فَرَجَعْنَا إِلَيْهِ فَقُلْنَا لَهُ إِنَّا أَتَيْنَاكَ لِتَحْمِلَنَا فَحَلَفْتَ أَنْ لَا تَحْمِلَنَا وَمَا عِنْدَكَ مَا تَحْمِلُنَا فَقَالَ إِنِّي لَسْتُ أَنَا حَمَلْتُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَكُمْ وَاللَّهِ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، 7555 -
(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

دجاج سے متعلقہ حصہ کی شرح کتاب الذبائح میں گزری ان کے اس قصہ کی بقیہ شرح وتفصیل کتاب کفارات الأیمان میں آئے گی، سند میں عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی، ایوب سے سختیانی اور قاسم تیمی سے مراد ابن عاصم بصری تابعی ہیں، یہ ایوب کے صغار شیوخ میں سے ہیں بقول ابن منیر سوائے حدیث ابوموسی کے باقی سب احادیث باب ترجمہ کے مطابق ہیں اس کی بابت یہ کہنا ممکن ہے کہ نبی اکرم نے اپنی ایمان کی بابت خبر دی کہ یہ کفارہ کی مقتضی ہیں اور جس کی تکفیر مشروع ہے یہ وہ جس میں اللہ کے ساتھ قسم اٹھائی گئی تھی تو اس سے دلالت ملی کہ آپ صرف اللہ کے نام کی ہی قسم اٹھایا کرتے تھے۔

5 - باب لَا يُحْلَفُ بِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَلَا بِالطَّوَاغِيتِ

(لات وعزی اور دیگر غیر اللہ کے نام کی قسمیں نہ کھائی جائیں)

لات وعزی کے قسم کا ذکر تو حدیثِ باب میں مذکور ہے اس کی تشریح تفسیر سورۃ النجم میں گزری اور طواغیت کا ذکر مسلم، نسائی اور ابن ماجہ کی ہشام بن حسان عن حسن بصری عن عبدالرحمٰن بن سمرہ سے مرفوع روایت میں ہے اس میں ہے: (لا تحلفوا بالطواغیت ولا بآبائکم) مسلم اور ابن ماجہ کی روایتوں میں (بالطواغی) ہے، یہ طاغیۃ کی جمع ہے اور مراد بت ہیں اسی سے ایک حدیث میں ہے: (طاغیۃ دوس) یعنی ان کا صنم، اسمِ مصدر کے ساتھ مسمیٰ ہوا کفار کے اس کی عبادت کے ساتھ طغیان کی وجہ سے کیونکہ یہ ان کی طغیانی (سرکشی) کا سبب بنا اور ہر جو تعظیم وغیرہ میں حد سے متجاوز ہو وہ طاغی ہوا اسی سے قرآن میں ہے: (إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ) ، طواغیت طاغوت کی جمع ہے اس کا ذکر و بیان تفسیر سورۃ النساء میں گزرا، جائز ہے کہ طواغی طواغیت سے مرخم ہو بغیر حرفِ نداء کے جیسا کہ ایک رائے ہے اس پر ایک ہی حدیث میں ایک کی جگہ دوسرے لفظ کا استعمال دال ہے اسی لئے بخاری نے ترجمہ میں طواغیت کے لفظ پر اقتصار کیا ہے کیونکہ وہی اصل ہے اور لات وعزی پر اس کا عطف سب کے اشتراک فی المعنی کی وجہ سے ہے ان کے ساتھ حالف کو لا إلہ إلا اللہ کہنے کا حکم اس لئے دیا کیونکہ اس نے جب اس کی قسم کھائی تو اس کی تعظیم کی ایک شکل بنی تھی (تو لا إلہ إلا اللہ پڑھ کر اس کا تدارک کیا) جمہور علماء کہتے ہیں جس نے لات وعزی کی قسم اٹھائی یا کسی دیگر صنم کی یا کہا اگر میں نے یہ کیا تو میں یہودی یا عیسائی ہوا یا اسلام یا نبی اکرم سے بری ہوا تو اس کی قسم واقع نہ ہوگی اس پر واجب ہے کہ استغفار کرے لیکن کوئی کفارہ عائد نہیں اور مستحب ہے کہ کلمہ پڑھ لے، حنفیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہے مگر اس قسم کا قول کہنے کی صورت میں : میں بدعتی ہوا یا نبی اکرم سے بری ہوا، ان کا احتجاج مُظاہر (یعنی ظہار کرنے والے) پر ایجابِ کفارہ سے ہے حالانکہ ظہار (منکر من القول و زور) ہے جیسا کہ قرآن نے کہا اور ان اشیاء کی قسم اٹھانا بھی منکر ہے، اس کا اسی حدیث کے ساتھ تعاقب کیا گیا کیونکہ اس میں صرف لا إلہ إلا اللہ کہنے کا امر ہے کفارہ کا ذکر نہیں کیا اور اصل اس کا عدم ہے حتی کہ دلیل قائم ہوا، جہاں تک ظہار پر قیاس تو یہ صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے اس میں کفارہِ ظہار واجب نہیں کیا اور کئی اشیاء کا استثناء کیا ہے جن میں اصلاً ہی کفارہ واجب نہیں کیا حالانکہ وہ بھی (منکر من القول) ہیں۔

- 6650حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللَّاتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

أطرافه 4860، 6107، - 6301 (ترجمہ کیلئے جلد: ۷، ص: ۶۰۰)

نووی اذکار میں لکھتے ہیں کہ ان مذکورات کی قسم اٹھانا حرام ہے اور اس صورت میں توبہ کرنا ضروری ہے، ان سے قبل ماوردی وغیرہ نے بھی یہ بات کہی، انہوں نے لا إلہ إلا اللہ کہنے کے وجوب سے تعرض نہیں کیا جب کہ یہ ظاہرِ حدیث ہے اسی پر ابن دریاس نے شرح مہذب میں جزم کیا، بغوی شرح السنہ میں خطابی کی تبع میں لکھتے ہیں اس حدیث میں دلیل ہے کہ حالف بغیر الاسلام کے ذمہ کفارہ نہیں اگرچہ وہ اس وجہ سے گناہگار ہو جائے گا لیکن توبہ کرنا لازم ہے کیونکہ نبی اکرم نے جب کلمہِ توحید کہنے کا حکم دیا تو اشارہ دیا کہ اس کی عقوبت اس کے گناہ کے ساتھ مختص ہے اس کے مال میں سے کسی شئی کو واجب نہیں کیا صرف توحید کا حکم دیا کیونکہ لات وعزی کے

ساتھ قسم اٹھانا کفار کی مشابہت ہے جس کا تدارک توحید ہے، طیبی کہتے ہیں حلف باللات کے بعد قمار کے ذکر میں حکمت یہ ہے کہ جس نے لات وغیرہ کی قسم کھائی اس نے کفار سے ان کے حلف میں موافقت کی تو کلمہ توحید پڑھنے کا حکم دیا اور جس نے جوے کی کسی کو دعوت دی اس نے گویا کفار کی ان کے ایک کھیل میں موافقت کی تو اس کے کفارہ کے طور پر تصدُّق کا حکم دیا، کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ جسے کوئی (غیر مشروع) لعب کی طرف بلائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ صدقہ دے اور جس نے بالفعل (اس قسم کا) لعب اختیا کیا اس کے لئے یہ حکم تو بطریقِ اولی ہوگا بقول نووی اس میں ہے کہ جس نے کسی معصیت کا عزم کیا حتی کہ یہ اس کے دل میں مستقر ہوا یا زبان پر اس کا ذکر جاری ہوا تو فرشتے اسے لکھ لیتے ہیں، یہی کہا مگر اس حدیث سے اس حکم کے اخذ میں وقفہ ہے (یعنی توقف)۔

- 6 باب مَنْ حَلَفَ عَلَى الشَّيْءِ وَإِنْ لَمْ يُحَلَّفْ (بلاضرورت قسم اٹھانا)

کچھ قبل باب (كيف كانت يمين النبى ﷺ) میں اس کی کثیر امثلہ گزری ہیں اور یہ اس میں ظاہر ہے۔

- 6651حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اصْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَكَانَ يَلْبَسُهُ فَيَجْعَلُ فَصَّهُ فِي بَاطِنِ كَفِّهِ فَصَنَعَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ ثُمَّ إِنَّهُ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَنَزَعَهُ فَقَالَ إِنِّي كُنْتُ أَلْبَسُ هَذَا الْخَاتِمَ وَأَجْعَلُ فَصَّهُ مِنْ دَاخِلٍ فَرَمَى بِهِ ثُمَّ قَالَ وَاللَّهِ لاَ أَلْبَسُهُ أَبَدًا فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ

أطرافه 5865، 5866، 5867، 5873، 5876، - 7298 (ترجمہ کیلئے جلد:۹ ص:۵۲۵)

یہ کتاب اللباس کے اواخر میں مفصلا مشروح گزری بعض شافعیہ نے مطلقا کہا کہ بغیر استحلاف (یعنی بغیر کسی کے قسم کے مطالبہ کے) کے قسم اٹھانا مکروہ ہے ان امور میں جو طاعت کے نہیں، اولی یہ ہے کہ اس کے ساتھ معبر کیا جائے جس میں مصلحت ہو، بقول ابن منیر ترجمہ کا مقصود یہ ہے کہ اس کی مثل کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر مخرج کیا جائے: (وَلَا تَجعَلُو اللهَ عُرضَةً لِأيمَانِكُمْ) یعنی آیت کی یکے از تاویلات پر حمل تا کہ یہ تخیل نہ ہو کہ استحلاف سے قبل ہی حلف وقسم اٹھانے والا نہی کا مرتکب ہے تو اشارہ دیا کہ نہی خاص اس امر کے ساتھ جس میں قصد صحیح نہیں جیسے تاکیدِ حکم میں جیسا کہ حدیثِ باب میں سونے کی انگشتری پہننے سے منع کرنے کے ضمن میں ہوا۔

- 7 باب مَنْ حَلَفَ بِمِلَّةٍ سِوَى مِلَّةِ الإِسْلاَمِ (غیر شرعی قسمیں)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ حَلَفَ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ولَمْ يَنْسُبْهُ إِلَى الْكُفْرِ (یعنی نبی پاک نے [کسی مسلمان کو] لات وعزیٰ کی قسم کھالینے پہ کلمہ پڑھنے کا حکم تو دیا لیکن اسے کفر کی طرف منسوب نہیں کیا)

ملت سے مراد دین وشریعت ہے، یہ نکرہ سیاقِ شرط میں ہے تو سب ملل بشمول اہلِ کتاب مثلا یہودیت، نصرانیت اور جو ان سے ملحق ہیں جیسے مجوسیت، صائبہ، بت پرست دہریت، معطلہ، شیطانوں اور فرشتوں وغیرہ کے پجاریوں کو مشتمل ہے، مصنف نے کسی حکم پر جزم نہیں کیا کہ آیا یہ حالف کفر کا مرتکب ہوا یا نہیں؟ لیکن ان کا تصرف مقتضی ہے کہ اس وجہ سے اسے کافر قرار نہ دیا جائے، (

ولم ينسبه إلى الكفر) سے یہی عیاں ہوتا ہے تو اگر یہ امر مقتضیِ کفر ہوتا تو اسے پورا کلمہ پڑھنے کا حکم دیتے، اس مسئلہ میں تحقیق درجِ ذیل تفصیل ہے۔(و قال النبی ﷺ من حلف الخ) اسے سابقہ باب میں موصول کیا، کتاب الادب کے باب (من لم یر إکفار من قال ذلك الخ) میں بھی اسے وارد کیا، وہاں اس پر سیر حاصل بحث کی تھی، ابن منذر لکھتے ہیں (أکفر با لله) (یعنی میں اللہ کے ساتھ [معاذ اللہ] کفر کروں گا) اور اس کا نحو کہنے والے کی بابت اختلافِ اقوال ہے، پھر کر بھی لیا تو حضرات ابن عباس، ابو ہریرہ، عطاء، قتادہ اور جمہور فقہائے امصار کے نزدیک اس پر کوئی کفارہ نہیں اور وہ اس کے ساتھ کافر بھی نہ ہوگا الا یہ کہ حقیقۃً دل میں کفر مضمر کیا اوزاعی، ثوری، حنفیہ، احمد اور اسحاق کہتے ہیں یہ قسم ہے اور اس پر کفارہ ہے بقول ابن منذر اول اصح ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (مَنْ حَلَفَ باللات و العزی فَلْیَقُلْ لا إله إلا الله) کسی کفارہ کا ذکر نہیں کیا دیگر نے مزید کہا اسی لئے کہا: (مَنْ حلف بملة غیر الإسلام فهو کما قال) تو اس ضمن میں تغلیظ کی تا کہ کوئی اس کی جرات نہ کرے، مالکیہ کے ابوالحسن بن قصار حنفیہ سے نقل کرتے ہیں کہ قسم میں امتناع من الفعل ہے اور اس کی کلامِ مذکور اسلام کی تعظیم کو متضمن ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے یہ بات (و حق الإسلام) کہنے والے کی بابت کی تھی جب وہ حانث ہو جائے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں تو انہوں نے کفارہ کا اسقاط کیا جب وہ تعظیمِ اسلام کی تصریح کرے اور اس کا اثبات کیا اگرچہ تصریح نہ کرے۔

- 52حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ مِلَّةِ الإِسْلاَمِ فَهُوَ كَمَا قَالَ قَالَ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ

أطرافه 1363، 4843، 6047، - 6105 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۶۲)

یہ باب (من أکفر أخاه) میں موسی بن اسماعیل عن وہیب سے اسی کے موافق گزری ہے اور اس سے قبل کتاب الادب کے باب (ما ینهی من السباب و اللعن) میں بھی علی بن مبارک عن یحیی بن ابو کثیر کے حوالے سے ان کی سند کے ساتھ اس زیادت سمیت: (و لیس علی ابن آدم نذرٌ فِیما لا یملك) ان کا سیاق دیگر سے اتم ہے، تو اس کا صحاح ستہ وغیرہ میں مدار ابو قلابہ عن ثابت بن ضحاک پر ہے ابو قلابہ سے اس کے رواۃ میں خالد حذاء، یحیی بن ابو کثیر اور ایوب بھی ہیں چنانچہ بخاری نے کتاب الجنائز میں اسے یزید بن زریع عن حذاء سے تخریج کرتے ہوئے دو خصلتوں کے ذکر پر اقتصار کیا جن میں سے پہلی کسی حدیدہ (وغیرہ) کے ساتھ خودکشی کرنے والا، مسلم نے اسے ثوری عن حذاء اور شعبہ عن ایوب کے طریق سے اسی طرح تخریج کیا، علی بن مبارک عن یحیی کی مشار الیہ روایت میں پانچ خصال کا ذکر ہے چار وہی جو اس باب میں مذکور ہیں اور پانچویں جس کی طرف اشارہ کیا، اسے مسلم نے ہشام دستوائی عن یحیٰ سے بھی نقل کیا اور اس میں نذر کی خصلت، (لعن المؤمن کقتله) اور (من قتل نفسه بشیء عُذِّبَ به یو م القیامة) ذکر کیں بقیہ دونوں خصلتیں ذکر نہیں کیں بلکہ ان کے بدلے یہ ذکر کیا: (و مَنْ حَلَفَ علیٰ یمین صبر فاجرة ، و من ادعی دعوی کا ذبة لِیَتَکَثَّر بها لم یَزِدْهُ اللهُ إلا قلة) ان خصال کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے تو نو کی تعداد سامنے آتی ہے، علی بن مبارک کی روایت میں (و من قذف الخ) ہے بجائے (رمی) کے، یہ اسی کے ہم معنی ہے جہاں تک

قولہ: (و من حلف بغير ملة الإسلام) تو علی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں : (من حلف على ملة غير الإسلام)، روایتِ مسلم میں ہے: (من حلف على يمين بملة غير الإسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال)

ابن دقیق العید کہتے ہیں حقیقۃ کسی شیٔ کے ساتھ حلف اس کے نام کی قسم ہے اور قسم کے بعض حروف کا اس میں استعمال کرنا جیسے اس کا قول: (و الله والرحمن) کبھی کسی شیٔ کے ساتھ معلق کر لینے پر قسم (کے لفظ) کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے ان کا قول: (من حلف بالطلاق) (یعنی جس نے طلاق دینے کی قسم کھا لی) تو مراد طلاق کو معلق کرنا ہے، اس پر حلف کا اطلاق اقتضائے حث و منع میں قسم کے ساتھ اس کی مشابہت کی وجہ سے ہوا، جب یہ سب متقرر ہوا تو محتمل ہے کہ آپ کے قول: (كا ذبا متعمدا) کے مدنظر مراد دوسرا معنی ہو اور کذب قضیہ اخباریہ میں داخلی ہے وہ جس کا مقتضا کبھی واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اور یہ ہمارے قول: (والله) کے اور اس کے مشابہ بر خلاف ہے تو ان کے ساتھ کسی خارجی امر کا اِخبار نہیں بلکہ انشائے قسم کے لئے ہے تو یہاں صورتِ حلف دو وجوہ پر ہوگی: ایک یہ کہ وہ مستقبل سے متعلق ہو جیسے کہ کوئی کہے اگر میں نے یہ کام کیا تو میں یہودی ہوا، اور دوم جو ماضی سے متعلق ہو جیسے کوئی کہے اگر یہ کام کیا ہو تو یہودی ہوا، کبھی اس سے متعلق ہوگا وہ جو اس میں کفارہ واجب خیال نہیں کرتا کیونکہ یہاں اس میں کفارہ کا ذکر موجود نہیں بلکہ اس کے کذب پر مترتب امر کو (امرِ واقع) قرار دیا اپنے قول: (فهو كما قال) کے ساتھ، ابن دقیق لکھتے ہیں صورتِ ماضی میں وہ کافر نہ ہوگا الا یہ کہ قصدِ تعظیم ہو، اس بارے حنفیہ کے ہاں اختلاف ہے کیونکہ وہ (یعنی حالف) ایک معنی کا تخیر کرتا ہے تو اب ویسا ہی ہوا جو اس نے کہا، ان میں سے بعض نے کہا اگر وہ جانتا نہیں کہ اس طرح کی بات قسم ہوتی ہے تو کافر نہ ہوا لیکن اگر وہ جانتا تھا تب حانث ہونے کی صورت میں کافر ہوا کیونکہ وہ کفر پر راضی ہوا جب اس فعل کا اقدام کیا،

بعض شافعیہ کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم لگایا جائے اگر وہ جھوٹا ہے، تحقیق تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ماذکر کی تعظیم کا قصد کیا تب کافر ہوا اور اگر حقیقتِ تعلیق کا قصد تھا تو دیکھا جائے تو اگر اس کی مراد یہ تھی کہ وہ اس کے ساتھ متصف ہو جائے تب تو کافر ہوا کیونکہ ارادۂ کفر کفر ہے اور اگر اس سے بُعد مراد تھا تب کافر نہ ہوگا لیکن کیا یہ اس پر حرام ہے یا مکروہِ تنزیہی؟ ثانی مشہور ہے، (كاذبا متعمدا) کی بابت عیاض لکھتے ہیں اس زیادت کے ساتھ سفیان ثوری متفرد ہیں اور یہ اچھی زیادت ہے اس سے مستفاد یہ ہوگا کہ حالفِ متعمد اگر ایمان کے ساتھ مطمئن القلب اور اس کی تعظیم میں کاذب ہے جس کی تعظیم کا وہ معتقد نہیں تب کافر نہ ہوا اور اگر یہ بات اس ملت کے نام کے ساتھ قسم اٹھانے کے اعتقاد سے کہی اس لئے کہ وہ برحق ہے تب کافر ہوا اور اگر مجرد اس کی تعظیم کی نیت سے یہ کہا تب محتمل ہے، بقول ابن حجر یہ منقدح ہے اس بات کے ساتھ کہ کہا جائے اگر اس کی تعظیم مراد تھی اس اعتبار سے جو وہ قبل از نسخ تھ تب بھی وہ کافر نہ ہوگا،

رہا ان کا دعوی کہ سفیان اس کے ساتھ متفرد ہیں تو اگر ان کی مراد صرف مسلم کی روایت کی نسبت سے ہے تب تو ممکن ہے کہ انہوں نے شعبہ عن ایوب وثوری عن خالد حذاء جمیعا عن ابوقلابہ سے اس کی تخریج کی ہے اور تبیین کی کہ (متعمدا) کا لفظ سفیان کا ہے، حقیقت میں (یعنی دیگر کتب میں موجود اس کے طرق کے مدنظر) سفیان اس کے ساتھ منفرد نہیں چنانچہ کتاب الجنائز میں یہ یزید بن زریع عن خالد کے طریق سے گزری ہے اسی طرح نسائی کے ہاں محمد بن ابوعدی عن خالد سے (یعنی اسی زیادت کے ساتھ) اس خصلت

کے لئے ثابت بن ضحاک کی حدیث میں بریدہ کی روایت سے شاہد بھی ہے اسے نسائی۔ اور صحیح قرار دیا، نے حسین بن واقد عن عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ سے مرفوعا نقل کیا ان الفاظ کے ساتھ: (من قال إنی بریءٌ من الإسلام فإنْ كان كاذبا فهو كما قال و إنْ كان صادقا ثم يَعُدْ إلى الإسلام سالما) یعنی اگر اس کے ساتھ حلف اٹھالیا، اس سے سابق الذکر تفصیل کی تائید ملتی ہے اور اس کے ساتھ حدیثِ ماضی کا عموم مخصص ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کلام کے ساتھ تہدید اور مبالغہ فی الوعید مراد ہو نہ کہ حکم، گویا فرمایا وہ اس شخص جیسے عذاب کا مستحق ہے جو اس قسم کا اعتقاد رکھتا ہے، اس کی نظیر (مَنْ تَرَكَ الصلاة فقد كَفَرَ) ہے یعنی کافر کی سی عقوبت کا مستوجب ہوا، ابن منذر کہتے ہیں قولہ: (فهو كما قال) اپنے اطلاق پر نہیں، اس کی کفر کی طرف نسبت میں بلکہ مراد یہ کہ وہ کاذب ہے اس جہت کے معظم کے کذب کی مانند۔

(و من قتل نفسه الخ) علی بن مبارک کی روایت میں ہے: (و من قتل نفسه بشیء فی الدنیا عذب به یوم القیامة) قولہ (بشیء) اعم ہے مسلم کی روایت میں مذکور: (بحدیدة) سے، انہی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (و من تحسی سُمّاً) (یعنی جس نے زہر پھانک لیا) ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ اخروی عقوبات کی دنیوی جرائم کیلئے مجانست کے باب سے ہے اس سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ انسان کی اپنے نفس پر جنایت گناہ کے لحاظ سے ویسی ہی ہے جیسے کسی دوسرے پر جنایت کیونکہ اس کا نفس مطلقا اس کی مِلک نہیں بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہے تو اس میں کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا جو ماذون نہ ہو، کہا گیا ہے اس میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو قصاص میں مماثلت واجب قرار دیتے ہیں برخلاف ان کے جو اسے محدد (یعنی اگر کسی نے کسی لوہے کے آلہ سے نقصان کیا تب اسی قسم کے آلہ کے ساتھ قصاص لیا جائے گا) کے ساتھ مخصص کرتے ہیں، ابن دقیق نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا کہ اللہ کو اس کے افعال پر قیاس نہیں کیا جا سکتا تو ہر وہ جس کے بارہ میں ذکر ہوا کہ وہ آخرت میں کرے گا لوگوں کے لئے مشروع نہیں کہ وہ اسے دنیا میں کریں جیسے آگ میں جلانا اور ایسا گرم پانی یا پیپ پلانا جس سے انتڑیاں کٹ جائیں، اس کا حاصل یہ کہ مماثلت فی القصاص کے لئے حدیثِ ہذا کے غیر کے ساتھ استدلال کیا جانا چاہئے، اس کا استدلال اس آیت سے ہو سکتا ہے: (وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) اس کا بیان کتاب القصاص والدیات میں آئے گا۔

- 8 باب لَا يَقُولُ مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتَ وَهَلْ يَقُولُ أَنَا بِاللَّهِ ثُمَّ بِكَ

(یہ نہ کہے: جو اللہ چاہے اور جو آپ، کیا یہ کہہ سکتا ہے: میرا اللہ سہارا ہے پھر آپ؟)

صورتِ اولیٰ میں تو بَتِ حکم کیا جب کہ ثانی میں توقف کا انداز اختیار کیا، اس کا سبب یہ ہے کہ اگر چہ یہ حدیثِ باب میں واقع ہے جسے یہاں بالاختصار اور سابق میں مطولا نقل کیا ہے لیکن یہ اس فرشتہ کی کلام میں واقع ہوا ہے جو اس شخص کی آزمائش کو بھیجا گیا تھا لہذا اس میں احتمال کی گنجائش موجود ہے۔

- 6653وَقَالَ عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي

إِسْرَائِيلَ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ فَبَعَثَ مَلَكًا فَأَتَى الأَبْرَصَ فَقَالَ تَقَطَّعَتْ بِي الْحِبَالُ فَلاَ بَلاَغَ لِي إِلاَّ بِاللَّهِ ثُمَّ بِكَ - فَذَكَرَ الْحَدِيثَ

طرفه - 3464 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۱۹۶)

(و قال عمرو الخ) اسے ذکرِ بنی اسرائیل میں بتمامہ موصول کیا وہاں (حدثنا أحمد بن إسحاق حدثنا عمرو بن عاصم) کہا تھا، اس سے تمسک کر سکتے ہیں وہ جو کہتے ہیں کہ کبھی امام بخاری (قال) کا لفظ اپنے ان شیوخ کی نسبت بھی استعمال کر لیتے ہیں ان روایات میں جنہیں ان سے بالواسطہ سنا ہوتا ہے، گویا صورتِ اولی کے ساتھ اشارہ کیا نسائی کی کتاب الایمان والنذ ور میں۔اور اسے صحیح قرار دیا، عبداللہ بن یسار عن قتیلہ جو جہینہ کی ایک خاتون تھیں، کے طریق سے روایت کی طرف کہ ایک یہودی نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا آپ حضرات شرک کا ارتکاب کرتے ہو جب کہتے ہو: (ما شاء الله و شئت) اور کہتے ہو: (و الكعبة) تو نبی اکرم نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ جب قسم اٹھانا چاہیں تو (و رَبِّ الكعبة) کہیں (بجائے و الكعبة کے) اور کہیں: (ما شاءَ الله ثم شِئتُ) نسائی، ابن ماجہ اور احمد نے یزید بن اصم عن ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (إذا حلف أحدُكم فلا يقل ما شاء الله و شئت ولكن لِيَقُلْ ما شاء الله ثم شئت) نسائی کی روایت کے شروع میں ایک قصہ ہے جو احمد کے ہاں بھی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے مخاطب ہو کر کہا: (ما شاء الله و شِئتَ) (یعنی جو اللہ چاہے اور آپ چاہیں) تو فرمایا: (أ جَعَلْتَنِيْ و اللهَ عَدْلا ؟ لا بل ما شاء الله وحده) (یعنی کیا تم نے مجھے اور اللہ کو ایک برابر کر دیا؟ نہیں بلکہ کہو: جو اکیلا اللہ چاہے) احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت حذیفہ سے روایت نقل کی کہ ایک مسلمان نے اہل کتاب کے ایک شخص کو خواب میں دیکھا جس نے کہا تم اچھے ہوا گر یہ کہہ کر شرک کا ارتکاب نہ کرو: (ما شاء الله و شاءَ محمدٌ) (یعنی جو اللہ چاہے اور محمد) اس نے نبی اکرم کو یہ خواب سنایا تو فرمایا یہ کہا کرو: (ما شاء الله ثم شاءَ محمد) (یعنی جو اللہ نے چاہا پھر محمد ﷺ نے چاہا) نسائی کی روایت میں ہے خواب والے یہ شخص حذیفہ راویِ حدیث تھے، یہ ابن عیینہ کی عبدالملک بن عمیر عن ربعی عن حذیفہ سے روایت ہے، ابو عوانہ نے عبدالملک عن ربعی عن طفیل بن سنجرہ اخی عائشہ سے اس کا نحو نقل کیا اسے بھی ابن ماجہ نے تخریج کیا ہے، احمد کے ہاں حماد بن سلمہ نے اور شعبہ اور عبداللہ بن ادریس نے بھی عبدالملک سے یہی روایت کیا، حفاظ نے اسے راجح قرار دیا اور کہا ابن عیینہ کو (عن حذيفة) کہنے میں وہم لگا ہے، ابن تین نے ابوجعفر داؤدی سے نقل کیا کہ اس مذکورہ حدیث میں ترجمہ کے قولِ مذکور سے نہی ثابت نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (وَمَا نَقَمُوْا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَ رَسُوْلُهُ مِنْ فَضْلِهِ)[التوبة : ۷۴] (اور انہوں نے نہیں بدلہ لیا مگر اس بات کا کہ اللہ نے اپنے فضل سے اور اس کے رسول نے انہیں غنی کر دیا ہے) اور کہا: (وَ إِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِيْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ) [الأحزاب: ۳۷] (یعنی جب آپ اسے [یعنی حضرت زید بن حارثہ] جس پہ اللہ نے انعام کیا اور آپ نے، کہتے تھے) اور دیگر آیات ! انہوں نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ابوجعفر نے جو کہا وہ ظاہر نہیں کیونکہ (ما شاء الله و شئت) کہنا اللہ تعالیٰ کی مشیت میں تشریک ہے جب کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے فقط خبر دی ہے کہ اللہ نے انہیں غنی کر دیا اور اس کے رسول نے بھی انہیں غنی کر دیا اور یہ فی الحقیقت اللہ کی جانب سے ہی ہے کیونکہ اسی نے یہ مقدر کیا اور رسول کی جانب سے اس لحاظ سے

کہ ان کے ذریعہ اس کا حصول وعطا ہوا اسی طرح انعام کا معاملہ کہ اللہ نے حضرت زید بن حارثہ پر انعام کیا کہ انہیں اسلام کی توفیق دی اور نبی اکرم کا ان پہ انعام کہ انہیں آزاد کر دیا، یہ مشیت میں مشارکت کے برخلاف ہے کیونکہ وہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے لئے منصرف ہے اس کے غیر کی طرف اس کی نسبت بطریقِ مجاز ہوگی، مہلب لکھتے ہیں بخاری کی مراد یہ ہے کہ قولہ: (ما شاء الله ثم شئت) جائز ہے اور یہ قولہ: (أنا بالله ثم بك) سے مستدل ہے اور یہ معنی آنجناب سے منقول ہے، (ثم) کے استعمال سے یہ اس لئے جائز ٹھہرا کہ اللہ کی مشیت اس کی خلق کی مشیت پر سابق ومقدم ہوئی چونکہ حدیثِ مذکوران کی شرط پر نہ تھی تو اپنی شرط پر موجود صحیح حدیث سے اس کا استنباط کیا جو اس کے موافق ہے، عبدالرزاق نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ وہ (ما شاء الله ثم شئت) میں کوئی حرج خیال نہ کرتے تھے مگر یہ کہنا: (أعوذ بالله و بِكَ) مکروہ باور کرتے تھے، یہ کہنا جائز قرار دیا: (أعوذ بالله ثم بك) یہ مشار الیہ حدیثِ ابن عباس وغیرہ کے موافق ہے

آخرِ مبحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الأیمان میں اس ترجمہ کے ادخال کی مناسبت حدیثِ ابن عباس کے بعض طرق میں جیسا کہ ذکر کیا ذکرِ حلف کی موجودی کی جہت سے ہے اور اس جہت سے بھی کہ اللہ کے ساتھ پھر اس کے غیر کے ساتھ جوازِ قسم کا گمان ہو سکتا تھا اس میں مذکور: (أنا بالله ثم بك) کی طرز و وزان پر تو اشارہ کیا کہ تشریک سے نہی ثابت ہے جب کہ فرشتہ کی زبان پر یہ صورتِ ترتیب کے ساتھ وارد ہے اور یہ قسموں کے ماسوا میں، جہاں تک قسمیں تو ان کے غیر اللہ کے نام کی اٹھانے سے صریحاً نہی ثابت ہے لہذا اسے ان کے ساتھ ملحق نہ کیا جائے۔

9 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾
(اللہ تعالیٰ کا فرمان: بڑی پختگی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قسمیں کھاتے ہیں)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ أَبُو بَكْرٍ فَوَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَتُحَدِّثَنِّي بِالَّذِي أَخْطَأْتُ فِي الرُّؤْيَا قَالَ لَا تُقْسِمْ (بقول ابن عباس حضرت ابوبکر نے کہا: یا رسول اللہ آپ کو قسم الخ)

راغب وغیرہ لکھتے ہیں قسم حلف ہے اس کی اصل قسامت سے ہے جو وہ ایمان ہیں جو مقتول کے اولیاء پر عائد ہوتی تھیں (کہ اپنے بندے کے قاتل کی بابت قسمیں کھائیں کہ یہی اس کا قاتل ہے) پھر ہر قسم میں اس کا استعمال ہوا بقول راغب (جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) کا معنی ہے کہ اپنے حلف میں اجتہاد (یعنی کوشش) کیا تو أتوا به علیٰ أبلَغ ما فی وُسْعِهِم (یعنی اپنی بساط کے مطابق قسمیں پیش کیں) اھ، یہ مہلب کی اس آیت کی فہم جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا، کا رد کرتا ہے کہ یہ دال ہے کہ حلف باللہ اکبرِ ایمان ہے اس لئے کہ جہد اکبر المشقت ہے تو (جهد أيمانهم) سے وہ سمجھے کہ اللہ کے نام کی قسم کھانا غایت الجہد ہے، راغب نے جو کہا وہ اظہر ہے، اہلِ لغت کہتے ہیں قسامت قسمت سے ماخوذ ہے کیونکہ قتیل کے اولیاء پر ایمان تقسیم کی جاتی تھیں، اس کا مزید بیان اس کے مقام میں ہوگا۔

(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک طویل حدیث کا اختصار وطرف ہے جو کتاب التعبیر میں آئے گی اس میں ہے کہ ایک

شخص نے نبی اکرمؐ کو بتلایا کہ رات میں نے خواب میں ایک سائبان دیکھا جس سے گھی اور شہد ٹپکتا تھا اس میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے اس کی تعبیر کرنا شروع کی اور نبی اکرم سے عرض کی کہ آپ بتلائیں کیا میری تعبیر درست ہے یا غلط؟ فرمایا کچھ درست اور کچھ غلط ہے تو کہا : (فو الله الخ) تو یہاں (فی الرؤیا) مصنف کی کلام سے ہے اور یہ ان کے حدیث کے اختصار کی طرف اشارہ ہے، التعبیر میں اس کی مفصل شرح ہوگی یہاں محلِ غرض اس کا جملہ: (لا تقسم) ہے قولہ: (لا تحلف) کی جگہ تو ان حضرات کے رد کا اشارہ دیا جو کہتے ہیں (أقسمت) کہنے سے یمین واقع ہو جائے گی اور اگر (أقسمت) کی بجائے (حلفت) کہا تو بالاتفاق واقع نہ ہوگی الا یہ کہ یمین کی نیت کرے یا اِخبار کا قصد کیا اور شروع میں حلف کا لفظ بولا، یہ بھی کہ نبی اکرم نے ابرارِ قسم کا حکم دیا ہے تو اگر (أقسمت) یمین ہوتی تو حضرت ابوبکر کا اِبرار فرماتے (یعنی ان کی قسم کو ضرور پورا کرتے) جب انہوں نے یہ بات کہی اس لئے اس کے بعد حضرت براء کی حدیث لائے ہیں اور اسی لئے باب کے آخر میں یہ حدیثِ حارثہ لائے: (لو أقسَمَ علی الله لَأَبَرَّہُ) یہ اس امر کا اشارہ کہ اگر ان کی مذکورہ بات قسم ہوتی تو حضرت ابوبکر تو اس امت کے احق شخص تھے جن کی قسم کا ابرار کیا جاتا کیونکہ وہ اس امت کے اہلِ جنت کے سردار ہیں، جہاں تک حضرت اسامہ کی بنت رسول کے قصہ میں روایت تو بظاہر انہوں نے حقیقۃً قسم اٹھائی تھی الجنائز میں اس کے یہ الفاظ گزرے: (تقسم علیه لَيَأْتِيَنَّها) ابن منذر کہتے ہیں (أقسمت بالله) اور مجرد (أقسمت) کہنے والے کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے کہا یہ یمین ہے چاہے اس کا قصد نہ بھی ہو، یہ بات ابن عمر اور ابن عباس سے منقول ہے یہی نخعی ،ثوری اور کوفیوں کا موقف ہے اکثر کے نزدیک اگر نیت کی تھی تبھی قسم باور ہوگی امام مالک کا قول ہے کہ (أقسمت بالله) کہنا قسم جبکہ صرف (أقسمت) کہنا قسم نہیں الا یہ کہ نیت ہو، امام شافعی کہتے ہیں مجرد یہ کہنا کسی صورت قسم نہیں چاہے نیت بھی ہو اور (أقسمت بالله) قسم ہے اگر نیت میں تھا بقول اسحاق یہ اصلاً ہی یمین نہیں، احمد سے اول کی مانند منقول ہے اور ان سے ثانی کی طرح بھی ہے، یہ بھی منقول ہے کہ اگر کہا: (قَسَماً بالله) تب جزماً قسم ہے کیونکہ اس کی تقدیر ہے: (أُقْسِمُ بالله قسما) اسی طرح اگر کہا: (أليَةً بالله) (أليَة ألايا کی جمع ہے یعنی قسم)

ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں بخاری کا مقصود ان حضرات کا رد ہے جو (أقسمت) کے لفظ کو یمین قرار نہیں دیتے! کہتے ہیں آیت ذکر کی جس میں قسم کو (باللہ) مقرون کیا گیا ہے پھر تبیین کی کہ یہ اقتران احادیث میں مشروط نہیں کیونکہ ان میں ہے کہ مجرد یہ صیغہِ قسم ہوگا جو متصف بالبر ہے اور اس کا غیرِ حالف کی طرف سے پورا کرنا بر وندب کے ساتھ متصف ہے پھر اس مسئلہ کی فروع میں سے ذکر کیا کہ اگر کہا: (أقسم بالله عليك لَتفعَلَنَّ) (یعنی میری طرف سے تمہیں اللہ کی قسم کہ یہ کام ضرور کرو گے) اور اس نے کہا ٹھیک ہے تو کیا اب اس کے ہاں کہنے کی وجہ سے قسم لازم ہوئی؟ اور اگر نہ کیا تو کیا کفارہ ادا کرنا ہوگا؟ بقول ابن حجر ان کی بات محلِ نظر ہے بظاہر بخاری کی مراد احادیث کے اطلاق کو آیت میں مذکور کے ساتھ مقید کرنا ہے۔

- 6654حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ

أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 5863، 6222، - 6235.

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک نے ہمیں قسم کھانے والے کی قسم کا خیال رکھنے کا کہا۔

(بإبراء المقسم) یعنی قسم اٹھانے والے کا کہا کام کر دینا تاکہ وہ (حانث نہ ہو بلکہ) بارّ (یعنی قسم پوری کرنے والا) ہو، یہ بھی ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے مطولا اور مختصراً کئی جگہ نقل کیا ہے مثلا کتاب اللباس اور کتاب الاستئذان کے شروع میں، سین کے ضبط کی بابت اختلاف کیا گیا ہے مشہور اس کا کسرا اور اول حرف کا ضم ہے بطورِ اسم فاعل، بعض نے اس (یعنی میم) پر زبر پڑھی ای (الإقسام) مصدر کبھی مفعول کیلئے بھی آتا ہے جیسے: (أدخلنه مدخلا) ادخال کے معنی میں، اسی طرح: (أخرجته مخرجا) سند میں اشعث مذکور ابن ابی شعثاء اور پہلے طریق میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

6655 - حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنَا عَاصِمٌ الْأَحْوَلُ سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أُسَامَةَ أَنَّ ابْنَةً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِ وَمَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَسَعْدٌ وَأُبَيٌّ أَنَّ ابْنِي قَدِ احْتُضِرَ فَاشْهَدْنَا فَأَرْسَلَ يَقْرَأُ السَّلَامَ وَيَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أَعْطَى وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ مُسَمًّى فَلْتَصْبِرْ وَتَحْتَسِبْ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ تُقْسِمُ عَلَيْهِ فَقَامَ وَقُمْنَا مَعَهُ فَلَمَّا قَعَدَ رُفِعَ إِلَيْهِ فَأَقْعَدَهُ فِي حَجْرِهِ وَنَفْسُ الصَّبِيِّ تَقَعْقَعُ فَفَاضَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ سَعْدٌ مَا هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ يَضَعُهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ

أطرافه 1284، 5655، 6602، 7377، - 7448 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

ابوعثمان سے مراد عبدالرحمن بن مل نہدی ہیں۔ (أن ابنة) نسخۂ کشمیہنی میں: (أن بنتا) ہے کتاب الجنائز میں ان کا نام ذکر ہوا۔ (و مع رسول الله ﷺ أسامة) اس میں تجرید کا اسلوب ہے کیونکہ بظاہر (و أنا معه) کہنا چاہئے تھا، الطب کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (أرسلت إليه و هو معه)۔ (و سعد) یہ اسامہ پر معطوف ہے الجنائز میں تھا: (و معه سعد بن عبادة)۔ (و أبي أو أبيّ) بقول کرمانی ان میں سے ایک (أبي) اور دوسرا الف کی پیش اور تشدید یاء کے ساتھ ہے، ابن کعب مراد ہیں کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں جگہ (أبيّ) ہو گویا صرف (و) یا (أو) کا تذبذب ہے، بقول ابن حجر اول معتمد ہے ثانی اگرچہ محتمل ہے لیکن خلافِ واقع ہے الجنائز میں تصریح ہے کہ: (و معه سعد بن عبادة و معاذ بن جبل و أبي بن كعب و زيد بن ثابت و رجال) میرے لئے متحرر یہ ہے کہ یہ شک شعبہ کا ہے عاصم سے کسی اور کی روایت میں یہ موجود نہیں۔ (تقعقع) أي تضطرب و تتحرك (یعنی مضطرب و متحرک) بعض نے کہا یعنی ایسے حال میں تھا کہ کچھ ہی دیر میں کسی اور حال میں ہو جائے گا اور یہی محتضر (یعنی جس پہ نزع کا عالم طاری ہے) کی حالت ہوتی ہے۔ (ما هذا) بعض نے کہا یہ حکم بارے استفہام تھا نہ کہ برائے انکار، یہ سب مباحث کتاب الجنائز میں حدیث کی شرح کے اثناء گزرے ہیں۔

6656 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمُوتُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ تَمَسُّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ

طرفه - 1251

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا مسلمانوں میں سے جس کے تین بچے مر گئے اس کو آگ نہ چھوئے گی مگر صرف قسم پوری کرنے کیلئے ۔

(إلا تحلة القسم) تاء کی زبر، حائے مکسور اور تشدید لام کے ساتھ یعنی قسم کی تحلیل کیلئے ، مراد یہ کہ آگ ایسے شخص کو نہ چھوئے گی مگر (بقدر الورود)(یعنی اس کے وہاں ورود [جب اس کے اوپر نصب پل پر سے گزرے گا] کے بقدر) ابن تین وغیرہ کہتے ہیں اس کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ ہے: (وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) [مریم : ۷۱] بعض نے کہا اس میں قسم مقدر ہے بعض نے کہا بلکہ یہ مذکور ہے قولہ تعالیٰ: (فَوَ رَبِّكَ) کے مابعد پر عطف ڈالتے ہوئے ، حدیث کی مفصل شرح کتاب الجنائز میں گزری ہے۔

- 6657حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنِي غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ خَالِدٍ سَمِعْتُ حَارِثَةَ بْنَ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَعَّفٍ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبَرَّهُ وَأَهْلِ النَّارِ كُلُّ جَوَّاظٍ عُتُلٍّ مُسْتَكْبِرٍ

طرفاه 4918، - 6071 (ترجمہ کیلئے جلد:۷،ص:۲۶۴)

(ألا أدلكم علی الخ) داودی کہتے ہیں مراد یہ کہ ہر دو صنف اپنے محلِ مذکور میں ہے یہ نہیں کہ دارین میں سے ہر ایک میں نہیں داخل ہوگا مگر وہ جوان دو صنف میں سے ہوگا تو گویا کہا ہر ضعیف جنت میں اور ہر جواظ آگ میں ہے اس سے یہ لازم نہیں کہ ان کا غیر اس میں داخل نہ ہوگا۔ (کل ضعیف) ابو بقاء کہتے ہیں(کل) پر صرف رفع ہی جائز ہے تقدیر ہے: (هُمْ كُلُّ ضعيف الخ) اس سے مراد فقیرِ متضعف ہے عین کی زبر کے ساتھ ، بعض نے غلط طور پر زیر کہی کیونکہ معنی یہ کہ لوگ اسے ضعیف، مقہور اور حقیر گردانتے تھے، حاکم نے علوم الحدیث میں ذکر کیا کہ ابن خزیمہ سے یہاں ضعیف سے مراد بارے پوچھا گیا تو کہا جو اپنے آپ کے روزانہ بیس یا پچاس مرتبہ حول وقوت سے بری ہونے کا اقرار کرتا ہے ، کرمانی لکھتے ہیں کسر بھی جائز ہے اور اس سے مراد متواضع ومتذلل ہے، حدیث کی مفصل شرح تفسیر سورۃ ن میں گزری، ابن تین نے داودی نے نقل کیا کہ جواظ موٹی گردن والے اور ضخیم آدمی کو کہتے ہیں۔(لو أقسم علی الله الخ) یعنی اگر کسی شیَ پر قسم اٹھالی کہ وہ واقع ہوگی اللہ کے کرم پر اعتماد و طمع رکھتے ہوئے کہ اس کی قسم ضرور پوری کرے گا تو وہ اس کی خاطر اس کی قسم پوری کر دیتا ہے، بعض نے کہا یہ اس کی دعاؤں کی قبولیت کا کنایہ ہے۔

- 10 باب إِذَا قَالَ أَشْهَدُ بِاللَّهِ أَوْ شَهِدْتُ بِاللَّهِ

(اگر کہا: میں اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دیتا ہوں یا کہا: گواہی دی)

یعنی کیا یہ کہنے سے وہ حالف شمار ہوگا؟ اس میں اختلافِ آراء ہے حنفیہ اور حنابلہ اثبات کی رائے رکھتے ہیں یہی نخعی اور ثوری کا قول ہے، حنابلہ کے نزدیک راجح ۔ اگر چہ (باللہ) نہ کہا ہو، یہ ہے کہ یہ یمین ہے یہی موقف ربیعہ اور اوزاعی کا ہے، شافعیہ کے ہاں یہ یمین نہیں الا یہ کہ (باللہ) بھی ساتھ میں کہے اس کے باوجود راجح یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے تو قصد (و نیت) کا محتاج ہے یہی المختصر میں شافعی کی نص ہے کیونکہ اس کی تقدیر محتمل ہے کہ: (أشهد بأمر الله) ہو یا (بوحدانية الله) ، یہ جمہور کا قول ہے، مالک سے تینوں روایات کی مانند منقول ہے، مطلقا کے قائلین کا اس امر سے احتجاج ہے کہ یہ شرعاً وعرفاً ایمان بارے ثابت ہے قرآن میں ہے: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ)[المنافقون: ۱] پھر کہا: (اِتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً)[۲] تو دلالت ملی کہ یہ یمین میں مستعمل ہے اسی طرح لعان میں بھی یہ ثابت ہے، جواب یہ ہے کہ یہ لعان کے ساتھ خاص ہے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور اول صریح نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ (الگ سے) حلف بھی اٹھایا ہو، بعض نے ابن ماجہ اور ابن عوانہ کی نقل کردہ حدیثِ رفاعہ کے ساتھ احتجاج کیا جس میں ہے: (كانت يمين رسول اللهﷺ التي يحلف بها أشهد عند الله و الذي نفسي بيده) جواباً کہا گیا کہ اس کی سند میں ضعف ہے اس میں عبدالملک بن محمد صنعانی ہیں جو ضعیف ہیں بفرضِ ثبوت اس کا سیاق مقتضی ہے کہ مجموعی لحاظ سے یہ ایک قسم ہے نہ کہ دو، ابو عبید کہتے ہیں شاہد یمینِ حالف ہے تو جس نے کہا: (أشهد) تو یہ قسم نہیں ہاں جس نے (باللہ) بھی ساتھ کہا تو یہ قسم ہے، ضحاک نے (اتخذوا إيمانهم) پڑھا ہے کسرِ ہمزہ کے ساتھ اور یہ شہادت کو یمین پر محمول قرار دینے والوں کا رد کرتی ہے اسی طرف بخاری نے حدیثِ باب وارد کر کے اشارہ کیا جس میں ہے: (تسبق شهادة أحدهم يمينه الخ) تو یہ شہادت اور حلف کے مابین مغایرت میں ظاہر ہے۔

- 6658حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ قَالَ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَكَانَ أَصْحَابُنَا يَنْهَوْنَا وَنَحْنُ غِلْمَانٌ أَنْ نَحْلِفَ بِالشَّهَادَةِ وَالْعَهْدِ

أطرافه 2652، 3651، - 6429 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۱۰۵).

یہ کتاب الشہادات میں مشروحا گزری ! شیبان سے ابن عبدالرحمٰن، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور عبیدہ سے مراد ابن عمرو جبکہ راویِ حدیث عبداللہ، ابن مسعود ہیں۔(تسبق شهادة الخ) بقول طحاوی یعنی ہر چیز میں قسمیں کھاتے ہوں گے حتی کہ یہ ان کی عادت بن جائے گا تو ایسے مواقع میں بھی قسم اٹھائے گا جہاں اس سے اس کا مطالبہ نہ ہوگا، دیگر نے کہا مراد یہ کہ اپنی گواہی کی تصدیق کیلئے قسم اٹھائے، گواہی دینے سے قبل یا بعد اور اگر فیصلہ سے قبل گواہ سے یہ معاملہ صادر ہوا تو اس کی گواہی ساقط ہو جائے گی بعض نے کہا مراد گواہی اور قسم میں جلدی کرنا اور ان کا حریص ہونا حتی کہ قلتِ مبالات کے سبب فیصلہ نہ کر پائے کہ کس سے ابتدا کرے۔(قال إبراهيم الخ) یہ نخعی ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔(و كان أصحابنا) یعنی ان کے مشائخ اور ان کی نظر میں جن کے قول

کی پیروی کی جاسکتی ہے، الشہادات میں (يَنهَونا) کی بجائے (يضربوننا) تھا۔ (أن نحلف الخ) یعنی کوئی (أشهد بالله) یا (علی عهد الله) کہے، ابن عبدالبر نے یہ تشریح کی، اس بارے کتاب الشہادات میں بحث گزری ہے۔

11 - باب عَهدِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ (عہد اللہ کے لفظ کا استعمال)

یعنی کسی قائل کا قول: (عَلَیَّ عهدُ الله لأفعلَنَّ كذا) (یعنی مجھ پہ اللہ کا عہد کہ یہ کام ضرور کروں گا) راغب کہتے ہیں عہد کسی چیز کی حفاظت اور مراعات ہے اسی لئے وثیقہ (جیسے اردو میں ہے: وثیقہ نویسی) کو (عهدة) کہا جاتا ہے، عہد اللہ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کی فطرت میں اپنے پر ایمان کی بابت اخذِ میثاق کے وقت ودیعت کیا، اس سے مراد وہ اوامر بھی لئے جاتے ہیں جو اس نے کتاب وسنت میں مؤکّداً بیان کئے اور جو کوئی بذات خود اپنے ذمہ لے لیتا ہے جیسے نذر، بقول ابن حجر عہد کے کئی دیگر معانی بھی ہیں مثلاً امان، وفاء، وصیت، یمین، حرمت کا پاس، معرفت، عنقریب ملاقات اور زمان و ذمہ! ان میں سے بعض متداخل ہیں بقول ابن منذر جس نے عہد کے (لفظ کے) ساتھ قسم اٹھائی پھر حانث ہوا تو اس پر کفارہ لازم ہے چاہے (قسم کی) نیت کی تھی یا نہیں یہ مالک، اوزاعی اور کوفیوں کا موقف ہے یہی حسن، شعبی اور طاؤس وغیرہم نے کہا بقول ابن حجر احمد کی بھی یہی رائے ہے عطاء، شافعی، اسحاق اور ابوعبید کہتے ہیں نیت اگر کی تھی تبھی قسم ہوگی، کتاب الایمان کے شروع میں امام شافعی سے (أمانة الله) کے الفاظ استعمال کرنے والے کے بارہ میں اس کا مثل گزرا، امام الحرمین نے غرابت سے کام لیا جب اس پر علماء کے اتفاق کا دعوی کیا شائد ان کی مراد شافعیہ کے علماء ہوں مگر ان کے مابین بھی اس بابت اختلاف ثابت ہے جیسا کہ ماوردی اور ابواسحاق مروزی وغیرہما نے نقل کیا اور اپنے مذہب کیلئے اس امر سے احتجاج کیا کہ (عهد الله) بندوں کیلئے اللہ کی وصیت میں مستعمل ہے کہ وہ اس کے اوامر کی اتباع کریں، تو یمین پر اسے تبھی محمول کریں گے جب اس کا قصد ہو، شافعی کہتے ہیں اگر کہا: (علی عهد الله) تو محتمل ہے کہ اس کی مراد معہود عہد ہو یعنی اس بابت (اللہ کی) وصیت تو یہ اس قول کی مانند ہوگا: (علی فرض الله) یعنی اس کا مفروض، تو یہ یمین نہیں کیونکہ یمین محدث کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی، اگر یہ کہتے ہوئے قسم کی نیت تھی تب وہ منعقد ہو جائے گی، ابن منذر کہتے ہیں اللہ تعالی کا فرمان ہے: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبَنِىٓ آدَمَ أَلَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ)[یس: ۶۰] تو جس نے کہا: (علی عهد الله) وہ سچا ہے کیونکہ اللہ نے ہمیں خبر دی ہے کہ اس نے ہم سے عہد لیا ہوا ہے تو یہ قسم نہ ہوگی الا یہ کہ اس کی نیت کی ہو، اولون نے اس امر سے حجت پکڑی کہ اب عرف میں یہ عبارت جاری ہو چکی ہے لہذا قسم پر ہی یہ محمول ہوگی ابن تین لکھتے ہیں یہ لفظ پانچ طرح سے مستعمل ہے: ایک (عَلَیَّ عهد الله) دوم (و عهد الله) سوم (عهد الله) چہارم (أعاهد الله) (جیسے قرآن میں ہے: وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ الخ)[التوبة: ۷۵] پنجم (عَلَیَّ العهد) بعض نے اسے سب میں مطرد کیا جبکہ بعض نے فصل کیا اور کہا اس میں کوئی شئ نہیں الا یہ کہ یوں کہے: (عَلَیَّ عهدُ الله) یا اس کا نحو، وگرنہ یہ قسم نہیں چاہے نیت کی ہو یا نہیں۔

6659 - حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِی عَدِیٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ وَمَنْصُورٍ عَنْ أَبِی وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ لِيَقْتَطِعَ بِهَا

مَالَ رَجُلٍ مُسْلِمٍ أَوْ قَالَ أَخِيهِ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَهُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6676، 7183، - 7445 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۱۳۴)

- 6660 قَالَ سُلَيْمَانُ فِي حَدِيثِهِ فَمَرَّ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ فَقَالَ مَا يُحَدِّثُكُمْ عَبْدُ اللَّهِ قَالُوا لَهُ فَقَالَ الْأَشْعَثُ نَزَلَتْ فِيَّ وَفِي صَاحِبٍ لِي فِي بِئْرٍ كَانَتْ بَيْنَنَا

أطرافه 2357، 2417، 2516، 2667، 2670، 2677، 4550، 6677، 7184

سلیمان سے اعمش اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں، اس کی مفصل شرح پانچ ابواب کے بعد آئے گی۔

- 12 باب الْحَلِفِ بِعِزَّةِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَكَلِمَاتِهِ (اللہ کی عزت، صفات اور اسکے کلمات کی قسم)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَبْقَى رَجُلٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَيَقُولُ يَا رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ اللَّهُ لَكَ ذَلِكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ وَقَالَ أَيُّوبُ وَعِزَّتِكَ لاَ غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ (ان مختلف روایات میں اللہ کی عزت کے ساتھ قسم کھانا مذکور ہے)

ابوذر کے ہاں (و كلماته) ہے اس ترجمہ میں عام کا خاص اور خاص کا عام پر عطف ہے کیونکہ صفات عزت وکلام سے اعم ہیں اس طرف باب (لا تحلفوا بآبائكم) کے آخر میں اشارہ گزرا تھا کہ ایمان صریح، کنایہ اور دونوں کے درمیان متردد کی طرف منقسم ہیں اور یہ صفات ہیں، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا یہ صریح کے ساتھ ملتحق ہے؟ تب قصد کی احتیاج نہ ہوگی یانہیں؟ تب اس کی ضرورت ہے راجح یہ ہے کہ ان میں سے صفات الذات صریح کے ساتھ ملحق ہیں تو ان کے ساتھ توریہ کرنا نافع نہ ہوگا اگر اس کے ساتھ حقوق العباد منسلک ہوں، صفات الفعل کنایہ سے ملحق ہیں تو (عزة الله) صفات الذات میں سے ہے اسی طرح (جلاله و عظمته) بھی، شافعی جیسا کہ بیہقی نے المعرفہ میں ذکر کیا، کہتے ہیں (و حق الله و عظمة الله، و جلال الله اور و قدرة الله) سے مراد یمین ہے چاہے اس کی مراد یہ تھی یانہیں، دیگر نے کہا قدرت صفت الذات (ہونے) کی محتمل ہے تب یہ صریح یمین ہوگی اور ارادۂ مقدور کو بھی تب یہ کنایہ ہے جیسے کوئی کسی شئ سے تعجباً کہے: (انظر إلى قدرة الله) اسی طرح علم، جیسے کوئی کہے: (اللهم اغفرلنا علمك فينا أي معلومك)۔ (و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مولف نے کتاب التوحید میں موصول کیا وہیں اس کی شرح ہوگی، اس کے ساتھ وجہِ استدلال (حلف بعزة الله) پر ہے کہ یہ اگرچہ بلفظِ دعاء ہے مگر استعاذہ نہیں کیا جاتا مگر اللہ کے ساتھ یا اس کی صفاتِ ذات میں سے کسی کے ساتھ، ابن تین پر یہ بات مخفی رہی تو کہا اس میں صفت کے ساتھ جوازِ حلف ثابت نہیں ہوتا جس پہ ترجمہ قائم کیا ہے، بقول ابن حجر پھر میں نے حاشیہ ابن منیر میں پڑھا کہ (أعوذ بعزتك) کہنا دعا ہے قسم نہیں لیکن جب متقرر یہ ہے کہ استعاذہ نہیں کیا جاتا مگر قدیم کے ساتھ تو اس سے ثابت ہوا کہ عزت اللہ کی قدیمی صفات میں

سے ہے نہ کہ صفتِ فعل میں سے تو اس کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی۔ (و قال أبو هريرة الخ) یہ صفتِ حشر بارے ایک طویل حدیث کا اختصار ہے جس کی مفصل شرح کتاب الرقاق میں گزری، غرضِ ترجمہ اس کا جملہ: (لا و عزتك الخ) ہے تو نبی اکرم نے تقریری انداز میں اس کا ذکر کیا تو اس بابت یہ حجت ہے۔ (و قال أيوب) یعنی علیہ السلام۔ (وعزتك الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے روایت میں (لا غناء) ہے ای (لا يُغْتَنىٰ به) یہ بھی ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الطہارہ میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے گزری اس کے شروع میں ہے کہ حضرت ایوب غسلِ (صحت) کر رہے تھے کہ ان پر سونے کی ٹڈیاں گریں، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ حضرت ایوب صرف اللہ کے نام کے ساتھ ہی حلف اٹھاتے تھے نبی اکرم نے اس کا ذکر فرمایا اور اس کی تقریر کی۔

- 6661 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ فَتَقُولُ قَطْ قَطْ وَعِزَّتِكَ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ رَوَاهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ

طرفاه 4848، - 7384 (ترجمہ کیلئے جلد:۷،ص:۵۷۷)

شیبان سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔ (فتقول قط الخ) اس کی مفصل شرح تفسیر سورہ ق میں گزری، داودی نے بعض مفسرین سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے دوزخ کے قول: (هَلْ مِنْ مَزِيْد) کی بابت کہا اس کا مطلب ہے مجھ میں مزید (گنجائش) نہیں بقول ابن تین حدیثِ باب اس کا رد کرتی ہے۔

(رواه شعبة الخ) تفسیر سورہ ق میں یہ موصولا گزری، اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ حضرت انس سے موصول روایت عنعنہ کے ساتھ ہے لیکن شعبہ اپنے ان شیوخ سے جن کے بارہ میں تدلیس کا ذکر ہو، وہی روایت لیتے تھے جس میں تصریحِ تحدیث ہوتی ، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ ابن مسعود سے منقول (عزة الله) کے ساتھ حلف اٹھانے سے رد کا اشارہ کیا ہے چنانچہ حلیہ ابونعیم کے ترجمہِ عون بن عبداللہ بن عتبہ میں عبداللہ بن رجاء عن مسعودی عن عون سے منقول ہے کہ حضرت عبداللہ نے کہا شیطان کے نام پر قسم نہ اٹھایا کرو بایں طور کہ کوئی کہے: (و عزة الله) لیکن ایسے کہو جیسے اللہ تعالیٰ نے کہا: (رب العزة) اھ، مسعودی میں ضعف اور عون اور حضرت عبداللہ کے مابین انقطاع ہے، (عزة) بارے التوحید کے ایک مستقل باب میں بحث ہوگی۔

اسے مسلم نے (صفة النار) ترمذی نے (التفسير) اور نسائی نے (النعوت) میں نقل کیا

- 13 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لَعَمْرُ اللَّهِ (کسی کا : لَعَمْرُ الله کہنا)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (لَعَمْرُكَ) لَعَيْشُكَ (بقول ابن عباس اسکا معنی ہے: تیری زندگی کی قسم)

یعنی کیا یہ کہنا قسم ہے؟ یہ (لعمر) کی تفسیر پر مبنی ہے اسی لئے ابن عباس کا اثر ذکر کیا یہ تفسیر سورۃ الحجر میں گزرا، ابن ابوحاتم نے اسے موصول کیا ہے ابوالجوزاء عن ابن عباس سے بھی آیت: (لَعَمْرُكَ)[الحجر: ۷۲] کی تفسیر میں نقل کیا: (أي حياتك)

راغب کہتے ہیں عمر پیش اور زبر کے ساتھ واحد (یعنی ہم معنی) ہے لیکن حلف ثانی کے ساتھ مختص ہے، ایک شاعر کہتا ہے: (عمرك الله كيف يلتقيان) یعنی میں نے اللہ سے دعا کی کہ تیری عمر طویل کرے، ابو قاسم زجاج کہتے ہیں عمر حیات ہے تو جس نے (لعمر الله) کہا گویا اس نے اللہ کی بقاء کی قسم کھائی، لام برائے توکید اور خبر محذوف ہے ای (ما أقسم به) اسی سے مالکیہ اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ اس کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی کیونکہ اللہ کی بقاء اس کی صفتِ ذاتی ہے، مالک سے منقول ہے کہ مجھے اس کے ساتھ قسم کھانا اچھا نہیں لگتا، ابن راہویہ نے اپنی مصنف میں عبدالرحمن بن ابوبکرہ سے نقل کیا کہ عثمان بن ابو عاص (لَعَمْرِی) کہہ کر قسم اٹھاتے تھے شافعی اور اسحاق کہتے ہیں یہ تبھی قسم شمار ہوگی جب اس کی نیت تھی کیونکہ علم اور حق پر بھی اس کا اطلاق ہے کبھی علم کے ساتھ معلوم مراد ہوتا ہے اور حق کے ساتھ اللہ نے جو واجب کیا ہے، احمد سے دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں ان سے راجح شافعی کی مانند ہے، آیت کا یہ جواب دیا کہ اللہ کو حق ہے کہ اپنی مخلوق میں سے جس کے نام کی چاہے قسم اٹھائے انہیں یہ حق نہیں کیونکہ حلف بغیر اللہ سے نہی ثابت ہے ائمہ نے اسے (یعنی قرآن میں اللہ کا قول: لعمرك) نبی اکرم کے فضائل میں سے شمار کیا ہے یہ بھی کہ لام حروفِ قسم میں سے نہیں کہ وہ واؤ، باء اور تاء میں محصور ہیں جیسا کہ باب (كيف كانت يمين النبى) میں گزرا۔

- 6662حَدَّثَنَا الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ح وَحَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ النُّمَيْرِيُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ مَا قَالُوا فَبَرَّأَهَا اللَّهُ وَكُلٌّ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَعْذَرَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُبَيٍّ فَقَامَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ فَقَالَ لِسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ لَعَمْرُ اللَّهِ لَنَقْتُلَنَّهُ

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6679، 7369، 7370، 7500، 7545 (ترجمہ کیلئے جلد:۴، ص:۹۰)

یہ حدیثِ افک کا ایک طرف ہے غرضِ ترجمہ حضرت اسید کا سعد سے کہنا: (لعمر الله لنقتلنه) تفسیر سورۃ النور میں اس کی شرحِ مفصل گزری، الرقاق کے اواخر میں لقیط بن عامر کی روایت سے ایک طویل حدیث میں گزرا کہ نبی اکرم نے (ایک مرتبہ) فرمایا: (لَعَمْرُ إِلٰهِكَ) اور اس کا تکرار کیا، اسے زیادات مسند میں عبداللہ بن امام احمد اور دیگر نے بھی نقل کیا۔

- 14باب ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾

(اللہ لغو قسمیں اٹھانے پر تمہارا مواخذہ نہ کرے گا لیکن ان پر جو تم نے دل سے اٹھائیں)

غیرِ ابو ذر نے پوری آیت ذکر کی جب کہ انہوں نے (أيمانكم) کے بعد (الآية) ذکر کیا، دیگر کی نقلِ صحیح بخاری سے

مستفاد ہے کہ شاملِ ترجمہ اس آیت سے مراد سورۃ البقرۃ کی آیت ہے کیونکہ المائدہ کی آیت کتاب الأیمان کے شروع میں ذکر کی تھی وہیں لغو کی تفسیر ذکر ہوئی، شافعی نے اس ضمن میں بابِ ہذا کی حدیثِ عائشہ سے تمسک کیا ہے کیونکہ وہ اس تنزیل کی گواہ ہیں تو دیگر سے اعلم بالمراد ہیں اور انہوں نے جزم کیا ہے کہ اس کا نزول اسی قسم کے جملوں بابت ہوا، اس کی تائید طبری کی حسن بصری کے طریق سے تیر اندازوں بارے مرفوع روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ جب کوئی تیر چھوڑا قسم کھاتا کہ نشانہ پر لگا ہے مگر (بعد ازاں) ظاہر ہوتا کہ خطا ہوا ہے تو نبی اکرم نے فرمایا: (أيمانُ الرُّماةِ لغوٌ لا كَفَّارَةَ لها ولا عقوبةَ)(یعنی تیر اندازوں کی قسمیں لغو ہیں ان پہ کوئی کفارہ یا سزا عائد نہیں) یہ ثابت نہیں کیونکہ محدثین نے مراسیلِ حسن کو قابلِ اعتماد نہیں سمجھا ہے کیونکہ ہر کس و ناکس سے اخذ کر لیتے تھے۔

ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ لغو قسم وہ جو کسی بابت ظن پر بھروسہ کرتے ہوئے کھائے پھر اس کا بر خلاف ظاہر ہو تو یہ ماضی سے مختص ہے، بعض نے کہا مستقبل میں بھی یہ داخل ہے وہ اس طرح کہ اپنے ظن کو بروئے کار لاتے ہوئے کسی (آمدہ) شئی بارے قسم اٹھائے پھر اس کا برخلاف ظاہر ہو، یہی ربیعہ، مالک، مکحول، اوزاعی اور لیث نے اختیار کیا احمد سے دو اقوال منقول ہیں ابن منذر وغیرہ نے صحابہ میں سے ابن عمر اور ابن عباس وغیرہ اور تابعین میں سے قاسم، عطاء، شعبی، طاؤس اور حسن سے حدیثِ عائشہ کے مدلول کا نحو نقل کیا، ابو قلابہ سے منقول ہے کہ (لا والله)اور(بلىٰ والله) لغاتِ عرب میں سے ایک لغت ہے اس سے قسم مراد نہیں ہوتی بلکہ یہ کلام کے تسلسل میں سے ہے اسماعیل قاضی نے طاؤس سے نقل کیا کہ لغو یمین یہ ہے کہ غصہ کے عالم میں کوئی قسم اٹھالے، بعض تابعین کے اس بارے اقوال نقل کئے جن کا محصل آٹھ اقوال ہیں ان میں ابراہیم نخعی کا قول کہ کسی بابت قسم اٹھاتے کہ نہ کریں گے پھر بھول جاتے اور وہ کام کر لیتے، اسے طبری نے نقل کیا عبد الرزاق نے حسن سے اس کا مثل نقل کیا ہے، ان سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ کسی کے : بخدا یہ ایسے ہے اور اپنے تئیں وہ سچا ہے، کہنے کی مانند ہے جبکہ ایسا نہیں ہوتا، طبری نے طاوس عن ابن عباس سے نقل کیا کہ وہ غصہ کی حالت میں (فتح کی عبارت ہے: أخرج الطبري من طريق طاؤس عن ابن عباس أن يحلف وهو غضبان، بظاہر یہاں کوئی لفظ رہ گیا ہے جو: أن يحلف سے قبل: كره یا نهى وغیرہ ہو سکتا ہے یعنی ایسا کرنا مکروہ سمجھا، یہ بھی محتمل ہے کہ أن کے ساتھ ضمیر ساقط رہ گئی ہو، اللہ علم یعنی ابن عباس غصہ کی حالت میں قسم اٹھا لیتے تھے) سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہ (کسی کیلئے روا نہیں کہ) وہ اللہ کے حلال کردہ کی تحریم کرے

ابن عباس سے ثابت ایک روایت جو سابقہ کسی جگہ گزری، اس کے معارض نہیں کہ اس صورت میں کفارۂ یمین واجب ہوگا بعض نے کہا مراد یہ کہ اپنے آپ کو بد دعا دے کہ اگر یہ کام کیا پھر اسے کر بھی لے اور یہی یمینِ معصیت ہے، اس بارے تین ابواب کے بعد بحث آئے گی ابن عربی کہتے ہیں یہ قول کہ لغو یمین یمینِ معصیت ہے باطل ہے کیونکہ ترکِ معصیت پر حالف کی قسم عبادۃً منعقد ہوگی اور فعلِ معصیت پر حالف کی بھی مگر اسے کہا جائے گا یہ فعل نہ کرو اور اپنی قسم کا کفارہ دے لو، اگر نہ مانا اور معصیت کا وہ فعل کیا تو گناہگار ہوگا لیکن اپنی قسم میں بارّ سمجھا جائے گا بقول ابن حجر جس نے یہ بات کہی اس نے دوسری کی بابت کہا کہ اصلاً ہی یہ منعقد نہ ہوگی اسی لئے اسے لغو قرار دیا بقول ابن عربی جس نے اسے یمینِ غضب قرار دیا اس کا رد احادیث میں جو ثابت ہے، سے ہوتا ہے یعنی احادیثِ باب وغیرہ اور جس نے کہا انسان کا اپنے آپ کو بد دعا دینا کہ اگر ایسا کیا یا ایسا نہ کیا تو۔۔۔۔ تو یہ لغو کفارہ کے طریق سے ہے اور یہ منعقد باور

ہوگی اس کا مواخذہ ہوسکتا ہے کیونکہ اپنے آپ کو بد دعا دینے سے نہی ثابت ہے اور جس نے کہا یہ وہ یمین ہے جس کا کفارہ ہوتا ہے تو یہ اس سے متعلق نہیں کیونکہ اللہ نے لغو سے مطلقاً مواخذہ رفع کیا ہے تو نہ اس میں اثم ہے اور نہ کفارہ تو کیونکر لغو یمین کو ایسی قسم کے ساتھ مفسر کیا جا سکتا ہے جس میں کفارہ ہے اور ثبوتِ کفارہ وجودِ مواخذہ کو مقتضی ہے حتی کہ جس کے ذمہ کفارہ ہے اور اس نے خلاف ورزی کی اسے عقوبت کا سامنا کرنا ہوگا۔

- 6663حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ﴾ قَالَ قَالَتْ أُنْزِلَتْ فِي قَوْلِهِ لَا ، وَاللَّهِ بَلَى وَاللَّهِ

طرفه - 4613 (ترجمہ کیلئے جلد: ۷، ص:۱۸۲)

یحی سے مراد قطان ہیں، ابن عبدالبر کہتے ہیں یحی ہشام سے نزول کا سبب ذکر کرنے میں متفرد ہیں بقول ابن حجر بعض نے حضرت عائشہ سے اس کے رفع کی تصریح کی ہے چنانچہ ابوداؤد نے ابراہیم صائغ عن عطاء عنہا سے روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (لغو اليمين هو كلام الرجل في بيته كَلّا و الله و بلىٰ والله) (یعنی لغو قسموں کی مثال دی جیسے کوئی گھر میں کہے: كلا والله اور بلىٰ و الله) ابوداؤد نے اشارہ کیا کہ عطاء اور ابراہیم پر اس کے رفع اور وقف بارے اختلاف کیا گیا ہے ،ابن ابوعاصم نے زبیدی، ابن وہب نے اپنی جامع میں یونس اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں معمر کلھم عن زہری عن عروۃ عن عائشۃ سے نقل کیا کہ لغو یمین جو (في المراء و الهزل و المراجعة في الحديث الذي كان يعقد عليه القلب) (یعنی طیش میں اور مذاق مذاق اور مراجعت فی الکلام میں قسمیہ الفاظ نوکِ زباں پہ لے آنا) یہ موقوف ہے، یونس کی روایت زبیدی کی روایت کے متقارب ہے معمر کا سیاق یہ ہے: (أنه القوم يتدارؤون يقول أحدهم لا والله و بلىٰ والله و كَلّا والله ولا يقصد الحلف) (یعنی حلف مراد نہیں ہوتا بلکہ مدارات کے ضمن میں اس طرح کے الفاظ کہہ لیتے ہیں) یہ اول کے مخالف نہیں اور یہی معتمد ہے (یعنی لغو قسم کی تعریف میں) ابن وہب نے ایک ثقہ کے حوالے سے زہری سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا جو کسی شئ پر قسم کھاتا ہے اور صدق کے سوا اس کی کچھ مراد نہیں مگر وہ اس کے حلف کے برخلاف واقع ثابت ہوتی ہے، یہ قولِ ثانی کے موافق ہے لیکن اس مبہم راوی کی وجہ سے یہ ضعیف اور اپنے سے اوثق اور اکثر کی مخالفت کی وجہ سے شاذ ہے۔

- 15 باب إِذَا حَنِثَ نَاسِيًا فِي الْأَيْمَانِ (اگر بھولے سے قسم توڑ لی؟)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ﴾ وَقَالَ ﴿ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ ﴾ (اللہ کا فرمان: تم پر کوئی حرج نہیں اس میں جو تم بھول کر کھالو [یعنی روزے کی حالت میں] اور دوسری آیت میں وارد ہوا: اے اللہ تو میرا بھول چوک کی وجہ سے مواخذہ نہ کرنا)

یعنی کیا اس کے ذمہ اب کفارہ ہے یا نہیں؟ (و قول الله تعالى الخ) اس آیت سے تمسک کیا ان حضرات نے جو بھول کر یا مجبوری سے محلوف علیہ فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو غیر حانث قرار دیتے ہیں، اس کی توجیہ یہ کی گئی کہ شرعاً اس کی طرف یہ فعل منسوب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس آیت کی رو سے اس کا حکم اس سے مرفوع ہے تو گویا اس نے یہ فعل کیا ہی نہیں۔

(لا تؤاخذنی بما نسیت) مہلب کہتے ہیں بخاری نے جہل ونسیان کے ساتھ اثباتِ عذر کی کوشش کی ہے تاکہ کفارہ ساقط ہو، احادیثِ باب میں سے ان کے اس مقصود کے مناسب پہلی اور یہ حدیث ہے: (من أکَلَ ناسیا) اسی طرح پہلا تشہد بھول جانے کے ذکر والی اور قصہ حضرت موسیٰ والی روایتیں ہیں کہ حضرت خضر نے نسیان کے ساتھ انہیں معذور سمجھا اور وہ اللہ کے بندوں سے ایک بندے ہیں تو اللہ مسامحت (یعنی درگزر کرنے) کا زیادہ حقدار ہے، کہتے ہیں بقیہ احادیث کا ان کے موقف ومقصود کے مساعد ہونا محلِ نظر ہے بقول ابن حجر ابن عمرو اور ابن عباس کی بعض نسک کی بعض پر تقدیم بارے روایتیں بھی مساعد ہیں کیونکہ آپ نے اعادہ کا حکم نہیں دیا بلکہ حکم سے نابلد ہونے کی وجہ سے فاعل کو معذور باور کیا، دیگر کہتے ہیں بلکہ بخاری نے باہم مختلف احادیث اس کے تحت نقل کی ہیں تاکہ فریقین کی ادلہ کے اصول کی طرف اشارہ کریں تاکہ ہر فریق ان سے اپنے مذہب کے موافق استنباط کر لے جیسے قصہ جمل پر مشتمل حدیثِ جابر کی بابت ان کی صنیع رہی تھی کہ اس کے باہم مختلف طرق نقل کر دیئے تھے اگرچہ آخر میں تبیین کر دی کہ اسنادِ الاشتراط اصح ہے اسی طرح قدرِ ثمن بارے شعبی کا قول، حاشیہ میں ابن منیر نے اسی توجیہہ پر جزم کیا اور لکھا کہ متجاذب احادیث لائے ہیں تاکہ ناظر کو غور وتامل کا موقع دیں تبھی ترجمہ میں کوئی حکم ذکر نہیں کیا بلکہ مرادِ حکم اور ان اصول کا اِفادہ کیا جن پر قیاس کرنا درست وممکن ہوگا، یہ روش کسی مجتہد کے یہ کہنے کہ اس مسئلہ میں (مثلا) دو اقوال ہیں، سے زیادہ مفید ہے اھ ملخصا، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری مطلقا عدم کفارہ کے قائل ہیں، نقل کردہ احادیث سے دلالت کی توجیہہ ممکن ہے اور جو ظاہراً اس رائے کے مخالف ہے اس کا جواب بھی ممکن ہے تو مثلا ان میں سے قتلِ خطا میں دیت، تو اگر حضرت حذیفہ نے خود اس کا اسقاط نہ کر دیا ہوتا تو انہیں اس کے مطالبہ کا حق حاصل تھا، جواب یہ کہ یہ خطابِ وضع میں سے ہے اور یہ محلِ بحث نہیں، ان میں سے (نماز سے قبل) ذبح کر دی گئی قربانی کا اِبدال، جواب یہ کہ یہ سابق الذکر کی جنس سے ہے، انہی میں سے مسیءالصلاۃ والی حدیث تو اگر آپ ان کا عذر بالجہل نہ جانتے ہوتے تو اس مختل نماز کے اتمام پر انہیں مقر نہ کرتے لیکن اس امید میں کہ خود ہی سمجھ جائے کہ کیا کمی ہے بار بار اعادہ کا حکم دیتے رہے آخر جب جانے کہ وہ مسئلہ سے ناواقف ہیں تو انہیں تعلیم دی،

اس میں نسیان کی صورت میں وجوبِ کفارہ کے قائلین کیلئے کوئی حجت نہیں پھر یہ بھی کہ نماز ارکان کے ساتھ ہی متقوم ہے تو اگر کسی رکن میں اختلال (یعنی کوتاہی) ہو تو اس کی وجہ سے نماز بھی مختل ہوئی جب تک تدارک نہ کرے، مناسب یہ کہ اگر ایسا فعل کیا (یعنی بھول کر) جس کے بعد نماز باطل ہو جاتی ہے (یعنی عمداً ایسا کرنے سے) یا اس کے ساتھ تکلم کیا تو جمہور کے ہاں یہ باطل نہیں ہوگی جیسا کہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں: (من أکل أو شرب ناسیا)، بقول ابن تین بخاری نے آیت: (وَ لَیسَ عَلَیکُمۡ جُنَاحٌ فِیمَا أَخۡطَأۡتُم) کا اجراء ہر شیٔ میں کیا ہے، دیگر کا خیال ہے کہ یہ قصہ مخصوصہ کی بابت ہے وہ جب کوئی کسی کو (یا ابنی) کہے جبکہ وہ اس کا بیٹا نہیں، بعض نے کہا جب لاعلمی میں بیوی سے حیض کی حالت میں مباشرت کرے، کہتے ہیں عدم تعمیم پر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی قتلِ خطا کا مرتکب ہو تو اس پر دیت کی ادائیگی لازم ہے اسی طرح اگر غلطی سے کسی کے مال کا اتلاف کر لیا تو اس کی تلافی لازمی ہے اور دیگر اس سے منفصل ہیں اس طرح کہ متلفات خطابِ وضع سے ہیں اور آیت سے متعلق وہ جو خطابِ تکلیف میں داخل ہے، اگر تسلیم کیا جائے کہ آیت مذکور کے بارہ میں نازل ہوئی ہے تو یہ اس کے عموم کے ساتھ استدلال سے مانع نہیں، سقوطِ اثم

میں اس کے عموم کے عمل پر اتفاق ہے اس بارے سلف کے ہاں تین مذاہب ہیں ان کا تیسرا طلاق وعتاق کے مابین تفرقہ ہے تو اس جہل ونسیان کے باوجود اس میں کفارہ واجب ہے بخلاف ان دونوں سے دیگر ایمان میں کہ ان میں واجب نہیں یہ امام شافعی کا قول ہے امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، شافعیہ کے ہاں راجح عدم وجوب میں سب کے درمیان تسویہ ہے، حنابلہ سے اس کا عکس منقول ہے اور یہی رائے مالکیہ اور حنفیہ کی ہے بقول ابن منذر احمد صرف نسیان فی الطلاق میں ایقاعِ حنث کے قائل تھے ماسوا سے وقوف اختیار کیا، اس کے تحت بارہ احادیث لائے ہیں۔

- 6664حَدَّثَنَا خَلاَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا زُرَارَةُ بْنُ أَوْفَى عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ يَرْفَعُهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لأُمَّتِى عَمَّا وَسْوَسَتْ أَوْ حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ

طرفاه 2528، - 5269 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۷۱۶)

زرارہ قاضیِ بصرہ تھے، حالتِ سجدہ میں وفات ہوئی اسے ترمذی نے ذکر کیا یہ ۹۳ھ کا واقعہ ہے۔ (عن أبی هريرة يرفعه) العتق میں یہ سفیان عن مسعر سے (عن النبی) کے لفظ کے ساتھ گزری، اسی طرح مسلم کی روایتِ وکیع میں، نسائی اور اسماعیلی کے ہاں عبداللہ بن ادریس عن مسعر سے: (قال رسول الله الخ) کی عبارت ہے بقول کرمانی (یرفعه) اس لئے کہا تا کہ اس امر سے اعم ہو کہ براہ راست نبی اکرم سے سماع کیا یا کسی اور صحابی سے اس کا اخذ کیا جس نے آپ سے اس کا سماع کیا، بقول ابن حجر اس صیغہ کے ساتھ اس کے لئے کوئی اختصاص نہیں بلکہ اس کا مثل ان کا قول (قال) اور (عن) ہے، احتمال تب رفع ہوتا اگر (سمعت و نحوها) کہتے اسماعیلی نے ذکر کیا کہ وکیع نے مسعر سے اسے مرفوع نہیں کیا کہتے ہیں مرفوعاً روایت کرنے والا ثقہ ہے لہذا اس کی طرف مصیر واجب ہے۔ (عن أبی هريرة) زرارہ کی ابو ہریرہ سے اس روایت کی تصریحِ سماع سے واقف نہ ہو سکا لیکن وہ موصوف بتدلیس نہیں ہیں لہذا سماع پر محمول ہے بقول اسماعیلی فرات بن خالد نے دونوں کے درمیان (رجلا من بنی عامر) مزاد کیا ہے، یہ خطا ہے زرارہ خود بنی عامر سے ہیں تو اصل عبارت یوں ہوگی: (عن زرارة رجل من بنی عامر) تو اسے کوئی اور مبہم راوی تصور کر لیا۔ (لأمتی) ہشام عن قتادہ سے روایت میں (عن أمتی) ہے۔

(أو حدثت الخ) روایتِ ہشام میں: (ما حدثت الخ) ہے بغیر تردد کے، اسی طرح مسلم کی سعید اور ابوعوانہ کی روایتوں میں ہے ابن عیینہ نے یہ الفاظ نقل کئے: (ما وَسْوَسَتْ بها صدورُها) انہوں نے بھی تردد نہیں کیا، (أنفسها) کو اکثر نے نصب کے ساتھ ضبط کیا ہے بعض نے اسے مرفوع پڑھا طحاوی نے ثانی کہا اہل لغت کا بھی اسی پر جزم ہے یعنی ان کے اختیار کے بغیر جو ہو، جیسے اس آیت میں ہے: (وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ)[ق : ١٦]۔

(مالم تعمل الخ) ابن ادریس کی روایت میں ہے: (أو تتكلم به) اسماعیلی کہتے ہیں اس حدیث میں نسیان کا ذکر موجود نہیں اس میں تو دل کے خواطر (یعنی خیالات) کا ذکر ہے بقول ابن حجر بخاری کی مراد نسیان پر مترتب کا تجاوز کے ساتھ الحاق ہے کیونکہ نسیان عملِ قلب کے متعلقات میں سے ہے، کرمانی لکھتے ہیں خطا و نسیان کو وسوسہ پر قیاس کیا ہے تو جیسے عدم توطن (یعنی استقرار)

کی صورت میں اس کا کوئی اعتبار نہیں تو یہی معاملہ ناسی اور مخطی کا ہے اگر ان کیلئے توطین نہ ہو، ہشام بن عمار کی ابن عیینہ عن مسعر سے اسی روایت میں (أو تکلم به) کے بعد یہ عبارت ہے: (و ما اسْتُكرِهُوْا علیه) یہ زیادت اس طریق میں منکر ہے یہ دراصل اوزاعی کی عطاء عن ابن عباس سے روایت میں معروف ہے جس کے یہ الفاظ ہیں: (إن اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِی الخطأ و النسیان و مَا اسْتُكرِهُوا علیه) اسے ابن ماجہ نے حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں ولید بن مسلم عن اوزاعی کی روایت سے تخریج کیا تو ہشام بن عمار کے ہاں یہ حدیثِ ولید سے ہے تو شائد ان کیلئے دو حدیثیں باہم مختلط ہوگئیں، ابن عیینہ سے اس کے رواۃ میں حمیدی بھی ہیں اور وہ سب اصحابِ ابن عیینہ سے بڑھ کر ان کی حدیث کی معرفت والے ہیں، العتق میں ان کی روایت اس زیادت کے بغیر گزری ہے اسی طرح اسماعیلی نے بھی زیاد بن ایوب، ابن مقری اور سعید بن عبدالرحمٰن مخزومی کلہم عن سفیان سے اس زیادت کے بغیر نقل کیا بقول کرمانی اس میں ہے کہ وجودِ ذہنی کا کوئی اثر نہیں اعتبار صرف قولیات کے باب میں وجودِ قولی اور عملیات میں وجودِ عملی کا ہے، اس کے ساتھ احتجاج کیا ان حضرات نے جو خاطرِ نفس کے۔ چاہے اس کا عزم کر رکھا ہو، مواخذہ کے قائل نہیں ان حضرات کا قول اس سے منفصل ہوا جو عزم کی شکل میں مواخذہ ہونے کے قائل ہیں اس طور کہ یہ بھی ایک نوع کا عمل ہے یعنی عملِ قلب میں سے بقول ابن حجر ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ عمل سے مراد جوارح (یعنی اعضاء) کا عمل ہے کیونکہ (ما لَمْ یعمل) کا لفظ مشعر ہے کہ سینے میں موجود ہر شئ (یعنی خیال) کا مواخذہ نہیں ہوگا چاہے یہ اس کے ہاں متوطن ہو (یعنی قرار پکڑا) یا نہیں!

اس بارے الرقاق کے اواخر میں حدیث: (مَنْ هَمَّ بِسَیِّئَةٍ لا تُكْتَب علیه) کی شرح کے اثناء بحث گزری ہے، حدیث سے امتِ محمدیہ کے عظیم القدر ہونے کا اشارہ ملا اور یہ اس امت کے نبی حضرت محمد کا فیضان ہے کیونکہ (تجاوز لی) فرمایا (یعنی میری وجہ سے درگزر کیا) اس سے اس امت کے اسکے ساتھ اختصاص کا اشارہ ہے بلکہ بعض نے تصریح کی ہے کہ سابقہ اقوام کیلئے ناسی کا اثم میں حکم عامد کی مانند تھا اور یہ اس اِصر میں سے ہے جو ہم سے پہلوں پر تھا، اس کی تائید مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں جب آیت: (وَ إِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ)[البقرۃ: ۲۸۴] نازل ہوئی تو صحابہ پر یہ بات گراں ہوئی تو ان کے شکوہ کا ذکر کیا اور آپ کے ان سے یہ کہنے کا کہ آیا تم اہل کتاب کی سی روش اختیار کرنا چاہتے ہو جنہوں نے کہا تھا: (سَمِعْنَا و عَصَیْنَا) بلکہ کہو: (سمعنا و أَطَعْنَا) تو صحابہ نے یہی کہا تب (آمَنَ الرسولُ) سے آخرِ سورت تک کا نزول ہوا، ابن عباس سے بھی اس کا نحو روایت کیا۔

- 6665حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَیْثَمِ أَوْ مُحَمَّدٌ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جُرَیْجٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ شِهَابٍ یَقُولُ حَدَّثَنِی عِیسَى بْنُ طَلْحَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ بَیْنَمَا هُوَ یَخْطُبُ یَوْمَ النَّحْرِ إِذْ قَامَ إِلَیْهِ رَجُلٌ فَقَالَ كُنْتُ أَحْسِبُ یَا رَسُولَ اللَّهِ كَذَا وَكَذَا قَبْلَ كَذَا وَكَذَا ثُمَّ قَامَ آخَرُ فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتُ أَحْسِبُ كَذَا وَكَذَا لِهَؤُلَاءِ الثَّلَاثِ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ افْعَلْ وَلَا حَرَجَ لَهُنَّ كُلِّهِنَّ یَوْمَئِذٍ فَمَا سُئِلَ یَوْمَئِذٍ عَنْ شَیْءٍ إِلَّا قَالَ افْعَلْ وَلَا حَرَجَ

أطرافه 83، 124، 1736، 1737، - 1738 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۶۴۰)

(أو محمد عنه) اس کا مثل کتاب اللباس کے آخر کے باب (الذريرة) میں بھی گزرا وہیں اس کی تشریح گزری اسماعیلی نے اسے محمد بن یحی عن عثمان بن ہیثم کے طریق سے تخریج کیا ہے۔(كنت أحسب الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (إني كنت أحسب أن كذا قبل كذا)۔ (لهؤلاء الثلاث) میں اسے اسی روایت کے ساتھ خاص سمجھتا تھا اور یہ کہ بخاری آمدہ حدیث میں مذکور کی طرف اس کے ساتھ اشارہ کر رہے ہیں کہ اس میں حلق، نحر اور رمی کا ذکر ہے لیکن اسماعیلی کی روایت میں اسے ابہام کے ساتھ پایا ہے جیسا کہ اشارہ کیا، اسی طرح مسلم کی عیسی بن یونس ومحمد بن بکر کلاہما عن ابن جریج سے روایت میں بھی بعینہ ابن ہیثم کی روایت کا مثل ہے البتہ ابوبکر نے (لهؤلاء الثلاث) ذکر نہیں کہا، یحی بن سعید اموی عن ابن جریج کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (حلقت قبل أن أنحر ونحرت قبل أن أرمي) تو بظاہر مذکورہ اشارہ ابن جریج کی طرف سے ہے، شیخین نے اسے مالک عن ابن شہاب شیخ ابن جریج سے مفسراً نقل کیا ان کی روایت کتاب الحج میں مشروحا گزری ہے۔

- 6666حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ زُرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ قَالَ لاَ حَرَجَ قَالَ آخَرُ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ قَالَ لاَ حَرَجَ قَالَ آخَرُ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ قَالَ لاَ حَرَجَ

أطرافه 84، 1721، 1722، 1723، 1734، - 1735(سابقہ)

اسی بارے حدیثِ ابن عباس، یہ بھی الحج میں مشروحا گزری۔

- 6667حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُصَلِّي وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ فَجَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَرَجَعَ فَصَلَّى ثُمَّ سَلَّمَ فَقَالَ وَعَلَيْكَ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ فَأَعْلِمْنِي قَالَ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ وَاقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ رَأْسَكَ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ وَتَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاَتِكَ كُلِّهَا

أطرافه 757، 793، 6251، - 6252 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری عبیداللہ سے مراد عمری جبکہ سعید، مقبری ہیں کتاب الاستیذان میں یہ اسی اسناد کے ساتھ گزری لیکن وہاں ابواسامہ کی بجائے عبداللہ بن نمیر تھے دونوں کے سیاق میں کچھ اختلاف الفاظ ہے جس کی تفصیل وہیں ذکر ہوئی تو گویا اسحاق کے اس میں دو شیخ ہیں اسے ترمذی نے ابن منصور عن ابن نمیر وحدہ سے تخریج کیا جبکہ مسلم نے ابوبکر بن ابوشیبہ کے حوالے

سے اسے ابواسامہ اور عبداللہ بن نمیر دونوں سے اکٹھے نقل کیا ہے ان دونوں سے مسلم وغیرہ کے ہاں اس کے کئی اور طرق بھی ہیں۔

6668 - حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بْنُ أَبِي الْمَغْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ هُزِمَ الْمُشْرِكُونَ يَوْمَ أُحُدٍ هَزِيمَةً تُعْرَفُ فِيهِمْ فَصَرَخَ إِبْلِيسُ أَيْ عِبَادَ اللَّهِ أُخْرَاكُمْ فَرَجَعَتْ أُولاَهُمْ فَاجْتَلَدَتْ هِيَ وَأُخْرَاهُمْ فَنَظَرَ حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ فَإِذَا هُوَ بِأَبِيهِ فَقَالَ أَبِي أَبِي قَالَتْ فَوَاللَّهِ مَا انْحَجَزُوا حَتَّى قَتَلُوهُ فَقَالَ حُذَيْفَةُ غَفَرَ اللَّهُ لَكُمْ قَالَ عُرْوَةُ فَوَاللَّهِ مَا زَالَتْ فِي حُذَيْفَةَ مِنْهَا بَقِيَّةٌ حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ

أطرافه 3290، 3824، 4065، 6883، - 6890 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۷۵۶)

اواخر المناقب اور غزوہ احد کے باب میں اس کی شرح ہوئی۔ (بقية خير) یہ ترکیبِ اضافی ہے اکثر کے نزدیک یعنی (استمرَّ الخير فيه) (یعنی ان میں خیر مستمر رہی) کشمیہنی کے نسخہ میں (بقية) تنوین کے ساتھ، (خير) کا لفظ ان سے ساقط ہوا اسی پر کرمانی نے شرح کی اور کہا کہ اس طرح والد کے قتل ہو جانے پر ایک غم اور تحسر کی کیفیت ہمیشہ رہی، یہ وہم ہے جس کا شکار ان سے قبل بھی کئی لوگ ہوئے، درست مراد یہ ہے کہ ان کیلئے ان کے ان اہلِ اسلام جن کے ہاتھوں غلطی سے ان کے والد شہید ہوئے، سے یہ کہنے: (عفا الله عنكم) کی وجہ سے خیر کا حصول ہوا اور یہ خیر وفات تک ان میں جاری رہی۔

6669 - حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَوْفٌ عَنْ خِلاَسٍ وَمُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ أَكَلَ نَاسِيًا وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ

طرفه - 1933 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۱۱۷)

یہ کتاب الصیام کے باب (الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا) میں مشروح ہوئی، سند میں عوف سے اعرابی، خِلاس سے ابن عمرو اور محمد سے مراد ابن سیرین ہیں بخاری نے خلاس سے ہمیشہ مقروناً ہی تخریجِ احادیث کی ہے (یعنی کسی اور راوی کے ساتھ ملا کر) یہاں ملحوظہ یہ ہے کہ مزی نے اطراف میں یہ حدیث خلاس عن ابو ہریرہ کے ترجمہ میں ذکر کی اور کہا: (خلاس في الصيام عن يوسف بن موسى) تو یہ ان کا وہم ہے یہ روایت تو یہاں الأیمان والنذور میں ہے الصیام میں تو اصلاً ہی خلاس کا طریق نقل نہیں کیا، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں مالک نے ناسی پر حنث کو واجب کیا ہے اور بادی الامر میں اس کی مخالفت نہیں کہ گئی مگر ایک مسئلہ میں یہ جس نے طلاق کے نام پر حلف اٹھایا کہ کل ضرور روزہ رکھے گا، پھر روزہ رکھا مگر بھول کر کچھ کھا پی لیا تو مالک کہتے ہیں اس کے ذمہ کچھ نہیں تو ان سے (اس بارہ میں) اختلاف کیا گیا ہے، بعض نے کہا اس پر قضاء نہیں بعض نے کہا نہ یہ حنث اور نہ قضاء ہے، یہی راجح ہے، جہاں تک عدمِ قضاء تو اس لئے کہ اس نے قصداً ابطالِ عبادت نہیں کیا اور عدمِ حنث صحتِ صوم کی تقدیر پر کیونکہ وہی محلوف علیہ ہے شارع نے اس کا روزہ صحیح قرار دیا ہے پھر جب اس کا روزہ صحیح ہے تو حنث کیونکر اس پر واقع ہو۔

6670 - حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ عَبْدِ

اللَّهِ ابْنِ بُحَيْنَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ فَمَضَى فِي صَلَاتِهِ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ انْتَظَرَ النَّاسُ تَسْلِيمَهُ وَسَجَدَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَسَلَّمَ

أطرافه 829، 830، 1224، 1225، - 1230

ترجمہ: عبد اللہ بن بحینہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے ہمیں نماز پڑھائی تو پہلا تشہد بیٹھے بغیر (تیسری رکعت کیلئے) اٹھ گئے پھر جب آخری تشہد بیٹھے تو لوگ سلام کے منتظر تھے مگر آپ نے سلام سے قبل دو سجدے کئے پھر سلام پھیرا۔

یہ کتاب الصلاۃ کے اواخر میں سجود السہو کے ابواب میں مشروحا گزری۔

- 6671 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ سَمِعَ عَبْدَ الْعَزِيزِ بْنَ عَبْدِ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ صَلَّى بِهِمْ صَلَاةَ الظُّهْرِ فَزَادَ أَوْ نَقَصَ مِنْهَا قَالَ مَنْصُورٌ لَا أَدْرِي إِبْرَاهِيمُ وَهِمَ أَمْ عَلْقَمَةُ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقَصُرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالُوا صَلَّيْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ فَسَجَدَ بِهِمْ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَاتَانِ السَّجْدَتَانِ لِمَنْ لَا يَدْرِي زَادَ فِي صَلَاتِهِ أَمْ نَقَصَ فَيَتَحَرَّى الصَّوَابَ فَيُتِمُّ مَا بَقِيَ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ

.أطرافه 401، 404، 1226، - 7249

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی اللہ نے انہیں ظہر کی نماز پڑھائی تو یا تو زیادہ کر دی یا کمی کر دی منصور کہتے ہیں مجھے یاد نہیں ابراہیم کو یہ بھول لگی یا علقمہ کو؟، کہتے ہیں تو کہا گیا یا رسول اللہ کیا نماز کم کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے؟ فرمایا کیا ہوا؟ کہا آپ نے اس طرح نماز ادا کی ہے، تو ان کے ساتھ دو سجدے ادا فرمائے اور کہا یہ دو سجدے ایسے شخص کیلئے ہیں جسے یاد نہیں کہ کم نماز پڑھ لی یا زیادہ پھر وہ ذہن پہ زور ڈالے اور جو باقی رہ گئی ہے اسے پورا کرے پھر یہ دو سجدے ادا کرے۔

اس کی تفصیل وشرح بھی سابق الذکر مقام پر گزری شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں مستخرج میں ابونعیم نے اسے ان کی مسند سے تخریج کیا عبد العزیز سے مراد عمی ہیں جبکہ منصور، ابن معتمر ابراہیم نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں۔ (فزاد أو نقص) یہاں منصور نے وہم کا لفظ شک کے معنی میں کہا ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ شک نسیان کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر دو میں سے کسی ایک امر کا ذکر ہو تو اس کے لئے تردد واقع نہ ہو، کہا جاتا ہے: (وَهِمَ فی کذا) جب اس میں غلطی کرے اور: (وهمَ إلیٰ کذا) جب اس کا وہم وگمان اس کی طرف جائے، ابواب القبلہ میں جریر عن منصور کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (قال إبراهيم لا أدری زاد أو نقص) تو جزم کیا کہ تردد ابراہیم کی طرف سے ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ منصور نے جب عبد العزیز کو اس کی تحدیث کی تو وہ متردد تھے کہ آیا علقمہ نے یہ کہا یا ابراہیم نے؟ لیکن جب جریر کو تحدیث کی تو تیقن سے ابراہیم کا نام لیا، بقول کرمانی (أقصرت) کا لفظ صریح ہے کہ آپ نے نقص کیا تھا لیکن یہ راوی کا وہم ہے درست جو کتاب الصلاۃ میں ان الفاظ کے ساتھ گزرا: (أحدث فی الصلاۃ شیٔ) اس کے مباحث وہیں ذکر ہوئے۔

6672 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ حَدَّثَنَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ﴿ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ﴾ قَالَ كَانَتِ الْأُولَى مِنْ مُوسَى نِسْيَانًا

أطرافه 74، 78، 122، 2267، 2728، 3278، 3400، 3401، 4725، 4726، 4727، - 7478 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۴۵۶)

قصہ موسیٰ وخضرؑ بارے ابی بن کعب کی حدیث کا ایک مختصر طرف ذکر کیا۔ (قلت لابن عباس فقال حدثنا الخ) سعید کا مقول حذف کیا تفسیر سورہ کہف کی روایت میں یہ مذکور ہے وہ یہ کہ: (إن نوفا البکالی الخ) اس کے جواب میں ابن عباس نے حضرت ابی کے حوالے سے یہ حدیث سنائی۔ (یقول لا تؤاخذنی الخ) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (یقول فی تفسیر قوله تعالی : قال لا تؤاخذنی الخ)۔

(کانت الأولیٰ من موسی نسیانا) یعنی جب حضرت خضر کے خرقِ سفینہ پر اعتراض کیا تو یہ ان کا نسیان تھا اس شرط کا جو انہوں نے ان پر عائد کی تھی جیسا کہ قرآن نے کہا: (فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا) تو اگر کہا جائے نسیان کی وجہ سے ترکِ مواخذہ مناسب ہے تو کیونکر ان کا مواخذہ کیا؟ ہم کہیں گے اپنے عموم شرط پر عمل کرتے ہوئے جس کے التزام کو ان پر عائد کیا تھا تو جب انہوں نے اعتذار بالنسیان کیا تو جانا کہ وہ ازروئے شرع عموم شرط سے خارج ہے، اس تقدیر سے اس ترجمہ میں اس حدیث کا ایراد متجہ ہے، اگر کہا جائے دوسرا اعتراض تو عمداً تھا تو شرط کی خلاف ورزی کرنے کا عامل کیا امر بنا؟ جواب یہ ہے کہ پہلے واقعہ میں (حضرت خضر کی کاروائی کے سبب) اہلِ سفینہ کی ہلاکت کے وہ متوقع تھے اسی لئے انکار و اعتراض میں مبادرت کی تو وہ معاملہ ہوا جو ہوا انہوں نے نسیان کے ساتھ اعتذار کیا اور اللہ نے اہل سفینہ کی سلامتی مقدر کی، دوسرے واقعہ میں لڑکے کا قتل متحقق تھا تو اعتراض کرنے سے رہ نہ سکے تب ان کا انکار و اعتراض بوجہ نسیان نہ تھا بلکہ عمداً شرطِ مذکور کی خلاف ورزی کی کیونکہ حکم شرع کو مقدم رکھا (یعنی کسی کے قتلِ ناحق سے منع کرنا) اسی لئے اب کے نسیان کو اپنا عذر نہ کیا البتہ ارادہ کیا کہ اب آمدہ میں بھی اپنے نفس کا تجربہ کر لیں کیونکہ عموماً مخفی معاملات میں وہی حد مبین ہوتی ہے، اگر کہا جائے تیسرے واقعہ میں ان کا اعتراض نسیاناً تھا یا عمداً؟ ہم کہیں گے بظاہر نسیاناً تھا حضرت خضر نے اب کے خود ان کی اپنے اوپر عائد کردہ سزائے مفارقت لاگو کر دی، اسی پر ابن تین نے جزم کیا ہے، اسے عمداً قرار نہیں دیا اس امر کے استبعاد کیلئے کہ حضرت موسیٰ سے ایک مشروع امر کا انکار واقع ہوا اور وہ ہے: (الإحسان لِمَنْ أساء) (یعنی برا کرنے والے کیلئے حسنِ سلوک)۔

6673 - قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ كَتَبَ إِلَيَّ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ قَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ وَكَانَ عِنْدَهُمْ ضَيْفٌ لَهُمْ فَأَمَرَ أَهْلَهُ أَنْ يَذْبَحُوا قَبْلَ أَنْ يَرْجِعَ لِيَأْكُلَ ضَيْفُهُمْ فَذَبَحُوا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَهُ أَنْ يُعِيدَ الذَّبْحَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِي عَنَاقٌ جَذَعٌ عَنَاقُ لَبَنٍ هِيَ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْ لَحْمٍ

فَكَانَ ابْنُ عَوْنٍ يَقِفُ فِي هَذَا الْمَكَانِ عَنْ حَدِيثِ الشَّعْبِيِّ وَيُحَدِّثُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ بِمِثْلِ هَذَا الْحَدِيثِ وَيَقِفُ فِي هَذَا الْمَكَانِ وَيَقُولُ لَا أَدْرِي أَبَلَغَتِ الرُّخْصَةُ غَيْرَهُ أَمْ لَا رَوَاهُ أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5560، - 5563 (ترجمہ کیلئے جلد: ۹،ص: ۱۲۱)

اس کی اور آمدہ کی بھی کتاب الاضاحی میں شرح گزری۔ (كتب إلى محمد بن بشار) بخاری نے اپنے مشائخ کے حوالے سے یہ عبارت صحیح میں صرف اسی جگہ استعمال کی ہے، جامع میں صیغۂ مکاتبت کے ساتھ کئی اشیاء نقل تو کی ہیں لیکن وہ تابعی کی صحابی سے روایت میں یا غیر تابعی کی تابعی اور اس قسم کے امور، محمد بن بشار مذکور بندار لقب کے ساتھ معروف تھے بخاری نے بکثرت ان سے تخریج کی ہے شائد اس کا براہِ راست ان سے سماع نہ کیا تھا تو بالمکاتبت ان سے نقل کی، اصلِ حدیث کوئی دیگر موصول طرق سے بھی نقل کیا ہے جیسے العیدین وغیرہ میں، اسے اسماعیلی نے عبداللہ بن محمد بن سنان (قال قرأت على بندار) کے الفاظ سے تخریج کیا ،ابونعیم نے اسے حسین بن محمد بن حماد قال حدثنا محمد بن بشار بندار کے حوالے سے نقل کیا۔

(و كان عندهم ضيف) اسماعیلی کی روایت میں واو کے بغیر ہے، بظاہر یہ قصہ حضرت براء کیلئے واقع ہوا لیکن مشہور یہ ہے کہ ان کے ماموں ابو بردہ بن نیار کا ہے جیسا کہ الاضاحی میں زبیر عن شعبی عن براء سے گزرا جس میں یہ الفاظ تھے: (فقام أبوبردة بن نيار وقد ذبحَ فقال إن عندى جذعة) مطرف عن شعبی عن براء کے طریق سے ہے: (ضحى خالٍ لى يقال له أبوبردة الخ) - (قبل أن يرجع) سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں ہے: (قبل أن يرجعهم) مراد (قبل أن يرجع إليهم)۔

(الذبح) بقول ابن تین ہم نے اسے کسرِ ذال کے ساتھ روایت کیا ہے: (وهو ما يُذْبَحُ) (یعنی جو ذبح کیا جا رہا ہے) زبر کے ساتھ یہ مصدر ہے۔ (فقال يا رسول الله) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (قال البراء يا رسول الخ) یہ صریح ہے کہ یہ واقعہ حضرت براء کا ہے تو اگر مخرجِ حدیث ایک نہ ہوتا تو تعدد قرار دے لیتے لیکن قصہ متحد (یعنی ایک) ہے اور سند بھی شعبی عن براء کی روایت سے، یہ اختلاف شعبی سے اس کے رواۃ کا ہے تو گویا اس روایت میں حذف واختصار واقع ہوا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت براء نے بھی آنجناب سے سوال کرنے میں اپنے ماموں کی مشارکت کی ہو تو تجوزاً سب قصہ ان کی طرف منسوب کر دیا گیا، کرمانی کہتے ہیں براء اور ان کے ماموں ابو بردہ اکٹھے رہتے تھے تو کبھی یہ قصہ ان کی اور کبھی براء کی طرف منسوب ذکر ہوا بہر حال ایک ہی واقعہ ہے تو متکلم دونوں میں سے ایک تھے لہذا دوسرے کی طرف اس کی نسبت مجازی ہے۔

(و كان ابن عون) یہ عبداللہ ہیں جو شعبی سے اس کے راوی ہیں یہ اسی سند سے متصل ہے۔ (يقف الخ) یعنی ترکِ تکملہ کرتے (بات پوری نہ کرتے) شعبی سے (و يحدث عن محمد الخ) یعنی ان کے طریق کے ساتھ حضرت انس سے۔ (بمثل هذا الحديث) أى حديث الشعبى عن البراء - (و يقف فى هذا المكان) یعنی ابن سیرین کی حدیث میں بھی۔ (و يقول لا أدرى) اس کا بیان آگے آتا ہے۔ (رواه أيوب الخ) اسے مصنف نے الاضاحی کے اوائل میں اسماعیل بن علیہ عن ایوب سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (من ذبح قبل الصلاة فَلْيُعِدْ فقام رجل فقال يا رسول الله إن هذا

يوم يُشْتَهىٰ الخ) اس میں ہے اپنے پڑوسیوں کا ذکر کیا اور کہا اب یہ ہے کہ (عندی جذعة خیر مِنْ شاتیٰ لحم) تو آپ نے انہیں اس کی رخصت دی، کہتے ہیں (فلا أدری أ بلغت الرخصةُ مَنْ سواه أمْ لا) اس کا ظاہر یہ ہے کہ سب ابن سیرین عن انس کی روایت سے ہے بہرحال اس کا ایضاح کتاب الاضاحی میں کر دیا تھا،

قسطلانی کے بقول میں اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں سمجھ سکا۔

- 6674حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ جُنْدَبًا قَالَ شَهِدْتُ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى يَوْمَ عِيدٍ ثُمَّ خَطَبَ ثُمَّ قَالَ مَنْ ذَبَحَ فَلْيُبَدِّلْ مَكَانَهَا وَمَنْ لَمْ يَكُنْ ذَبَحَ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللَّهِ

أطرافه 985، 5500، 5562، - 7400 (ترجمہ کیلئے جلد ۹ ص:۶۲)

(من ذبح الخ) الاضاحی میں آدم عن شعبہ کے طریق سے اسی اسناد کے ساتھ یہ الفاظ تھے: (من ذبح قبل أن يصلي فليعد) وہیں اس کی تشریح گزری بقول کرمانی براء اور جندب کی ان حدیثوں کی ترجمہ سے مطابقت حکم سے ناواقف اور ناسی (یعنی بھول جانے والے) کے درمیان تسویہ کی طرف اشارہ ہے، جندب سے مراد ابن عبداللہ بجلی ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ اس کے تحت لکھتے ہیں بخاری نے اس باب میں وہ احادیث جمع کی ہیں جن کا بعض دال ہے کہ ناسی اور ناواقف اپنے فعل پر مواخذہ نہ کیے جائیں گے، اس کے قضیہ سے ہے کہ کفارہ واجب نہ ہوگا جبکہ بعض کی دلالت یہ ہے کہ وہ اپنے بعض افعال پہ قابلِ مواخذہ ہیں تو پہلی حدیث میں آپکے قول: (مالم یعمل) کا مفہوم یہ ہوا کہ (ماعمل) سے تجاوز نہ کیا جائے گا اسی طرح آخری حدیث تو اس میں ناواقف کو معذور نہیں باور کیا گیا۔

- 16 باب الْيَمِينِ الْغَمُوسِ (یمینِ غموس)

﴿ وَلاَ تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ دَخَلاً مَكْرًا وَخِيَانَةً (اللہ تعالی کا فرمان: اپنی قسموں کو اپنے مابین فساد کی بنیاد نہ بناؤ کہ [اسلام پر] جمے قدم اکھڑ جائیں اور تمہیں اللہ کی راہ سے روکنے کا خمیازہ بھگتنا پڑے اور تمہیں عذابِ عظیم ہو، دخل یعنی مکر و خیانت)

(الغموس) بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ ذکر کی کہ یہ (تَغَمَّسَ صاحبها فی الإثم ثم فی النار) (یعنی یہ قسم والا اثم میں اور پھر آگ میں غوطہ زن ہوا) یہ فعول بمعنی فاعل ہے، کہا گیا اس میں اصل یہ ہے کہ جب عرب باہم تعاہُد کرنا چاہتے تو ایک بڑا پیالہ لاتے اسے خوشبو اور خون یا راکھ سے بھر لیتے پھر باہم حلیف بنتے وقت اس میں اپنی انگلیاں ڈالتے اس سے ان کا مقصد اس معاملہ کی تاکید و تثبیت ہوتا تھا تو اس قسم کو جسے اس کا اٹھانے والا توڑ ڈالے، غموس کہا گیا کیونکہ اس نے نقضِ عہد میں مبالغہ کیا ہے (یعنی انتہا کو پہنچا ہے) اس پر گویا یہ (الید المغموسة) سے ماخوذ ہے تب یہ فعول بمعنی مفعولہ ہے، ابن تین لکھتے ہیں یمینِ غموس وہ جس کا اٹھانے والا اثم میں منغمس ہوتا ہے اسی لئے مالک کہتے ہیں اس میں کفارہ نہیں ان کا احتجاج اس آیت سے بھی ہے: (وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا

عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ)[المائدة : ٨٩] اور یہ غیر منعقد یمین ہے اس لئے کہ منعقدہ قسم جس کا حلّ (یعنی جس سے حلال ہونا) ممکن ہوتا ہے اور اصلا یمینِ غموس میں برّ متأتی ہی نہیں (یعنی اسے پورا کرنا ہی نہیں)۔ (دخلا مکرا الخ) یہ قتادہ اور سعید بن جبیر کی تفسیر سے ہے، اسے عبد الرزاق نے معمر عن قتادہ سے نقل کیا ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (خيانة و غدرا) ابن ابو حاتم نے ابن جبیر سے : (يعني مكرا و خديعة) نقل کیا، فراء کہتے ہیں یعنی خیانت، بقول ابو عبیدہ دخل ہر ایسا معاملہ جو بنائے فساد ہو، طبری کے بقول آیت کا مطلب یہ ہے کہ اپنی ان قسموں کو جن کے ساتھ تم ایفائے عہد پر حلف اٹھاتے ہو اہلِ معاہدہ کیلئے دخل یعنی (خديعة وغدر) نہ بناؤ تا کہ وہ تو تم سے اب مطمئن ہو جائیں اور مبادا تمہارے دلوں میں ان کی نسبت غدر چھپا ہوا ہو، اس آیت کے یمینِ غموس کی نسبت سے ذکر کی مناسبت اس شخص کیلئے وعید کا ورود ہے جو جانتے بوجھتے جھوٹی قسم اٹھائے۔

- 6675حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا فِرَاسٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْكَبَائِرُ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ

طرفاه 6870، - 6920

ترجمہ: ابن عمرو راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کبیرہ گناہ یہ ہیں: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی، قتلِ نفس اور قصداً جھوٹی قسم کھانا۔

(النضر) یہ ابن شمیل ہیں نسائی کے ہاں نسبت مذکور ہے اسے ابو نعیم نے مستخرج میں جعفر بن اسماعیل عن محمد بن مقاتل شیخِ بخاری سے نقل کرتے ہوئے کہا: (عن عبد الله بن المبارك عن شعبة) گویا ابن مقاتل کیلئے اس میں دو شیوخ ہیں اگر انہوں نے یاد رکھا ہے۔ (الكبائر الإشراك الخ) شیبان عن فراس کی روایت میں ہے کہ ایک اعرابی نے آکر نبی اکرم سے سوال کیا تھا کہ: (ما الكبائر) ان کے نام سے میں واقف نہ ہو سکا۔

(الإشراك الخ) یہاں شرک کے بعد تین اشیاء کا ذکر ہے جو یہ ہیں: عقوق، قتلِ نفس اور یمینِ غموس، غندر نے شعبہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (الكبائر الإشراك بالله و عقوق الوالدين أو قال اليمين الغموس، شَكَّ شعبة) اسے احمد نے تخریج کیا ہے بخاری نے بھی اوائل الدیات میں اور ترمذی دونوں نے بندار عن غندر سے، بخاری نے اسے معلق کیا، یہی نقل کیا اسے اسماعیلی نے معاذ بن معاذ عن شعبہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (الكبائر الإشراك بالله و اليمين الغموس و عقوق الوالدين أو قال قتل النفس) شیبان کی مشار الیہ روایت میں ہے: (الإشراك بالله قال ثم ماذا ؟ قال ثم عقوق الوالدين قال ثم ما ذا ؟ قال اليمين الغموس) قتلِ نفس کا ذکر نہیں کیا، شیبان کی روایت میں یہ بھی مزاد کیا: (قلت و ما اليمين الغموس؟ قال التي تَقْتَطِعُ مالَ امرئٍ مسلمٍ وهو فيها كاذب)(یعنی میں نے کہا یمینِ غموس کیا ہے؟ کہا جس کے ساتھ کسی مسلمان کا جھوٹ بول کر مال ہڑپ کرے) قلت کے قائل راویِ حدیث عبد اللہ بن عمرو ہیں اور مجیب آں جناب، یہ بھی محتمل ہے کہ سائل اور مجیب کوئی اور ہوں، اس کے مرفوع ہونے کی تاکید ابن مسعود اور اشعث کی آمدہ باب کی حدیث بھی کرتی ہے بقول ابن

حجر پھر میں اس سوال کے قائل اور مسئول کی تعیین سے واقف ہوا چنانچہ صحیح ابن حبان کی قسم ثانی کی نوع ثالث جو کہ قسم النواھی ہے، میں اس حدیث کو پایا انہوں نے نضر بن محمد عن محمد بن عثمان عجلی عن عبید اللہ بن موسی سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ اس کی تخریج کرتے ہوئے: (ثم اليمين الغموس) کے بعد کہا: (قلت لعامر ما اليمين الغموس) الخ تو اس سے ظاہر ہوا کہ سائل فراس اور مسئول عامر شعبی ہیں (ابن حجر یہاں اللہ کی حمد بالتکرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں فلله الحمد على ما أنعمَ ثم لِله الحمد ثم لله الحمد، اس کا ترجمہ ہے: تو اس انعام پر اللہ کی حمد پھر اللہ کی حمد پھر اللہ کی حمد، اب بظاہر یہ اتنی بڑی بات نہیں جس پر یوں خوشیاں منائی جائیں مگر جیسا کہ پہلے بھی ایک جگہ عرض کیا ابن حجر شراحِ کتبِ حدیث کے وہ سالارِ قافلہ ہیں جنہوں نے احادیثِ نبویہ کے ابہامات کے ازالہ کو اپنی حیاتِ مستعار کا ہدف و ماحصل بنالیا تھا تو جب انہیں تیقن سے معلوم ہوا کہ سائل و مجیب کون ہیں تو خوشی سے پھولے نہ سمائے اور اس قسم کے مواقع میں کسی مردِ صالح کی نوکِ زبان پر اللہ کی حمد ہی جاری ہوتی ہے، اے اللہ تو روزِ قیامت مجھے ابن حجر جیسوں کے پاؤں کی خاک بنا، اس موقع پر خاکسار کو اپنی ایک نعت کا یہ شعر یاد آیا: ہے تمنا سب سے بڑی محسن کی یہی کہ ہوں حشر میں آپ جہاں وہاں مَیں) کہتے ہیں میرے حسبِ علم کسی شارح نے اس کا تحرُّ نہیں کیا حتی کہ اسماعیلی اور ابو نعیم نے اس باب میں شیبان کی روایت سے اس کی تخریج نہیں کی بلکہ دونوں نے روایتِ شعبہ پر اقتصار کیا، کبائر کا شمار اور اس بارے اختلاف کا بیان کتاب الحدود میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی شرح کے اثناء ہوگا۔

(اجتنبوا السبع الموبقات) کتاب الادب کے شروع میں کبیرہ گناہ کا ضابطہ اور اس بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ گناہوں میں کچھ کبیر اور کچھ اکبر اور کچھ صغائر ہیں اور اس امر پر دال ذکر کیا تھا کہ حدیثِ باب میں مذکور کبائر سے مراد (أكبر الكبائر) ہیں اور یہ کہ احمد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عبد اللہ بن عمرو سے یہ (مِنْ أكبر الكبائر) کے الفاظ کے ساتھ وارد ہے، ترمذی کے ہاں عبد اللہ بن انیس سے اس کا شاہد بھی ہے اس میں یمینِ غموس کا بھی ذکر کیا اس سے جمہور کیلئے استدلال کیا گیا ہے کہ یمینِ غموس میں کفارہ عائد نہیں ہوتا کیونکہ بالاتفاق شرک، عقوق اور قتل میں کفارہ نہیں ان کا کفارہ فقط توبہ ہے اور قتلِ عمد کی شکل میں قصاص کا موقع دینا لہذا یمینِ غموس کا بھی وہی حکم ہوگا جو ان امور کا ہے جن کے ساتھ اسے ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کے ساتھ استدلالِ مذکور ضعیف ہے کیونکہ مختلف احکام کے درمیان (ذکر میں) جمع کرنا جائز ہے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)[الأنعام : ١٤١] جبکہ ایتاء (یعنی حق یعنی عشر وغیرہ کی ادائیگی) واجب اور اکل غیر واجب ہے،

ابن جوزی نے التحقیق میں ابن شاہین کے طریق کے ساتھ خالد بن معدان عن ابو متوکل عن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ انہوں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے: (ليس فيها كفارة يمين صبر يقتطع بها مالا بغير حق) بظاہر اس کی سند صحیح ہے لیکن یہ معلول ہے کہ اس میں بقیہ کا عنعنہ ہے، احمد نے اسی سند سے اسے تخریج کیا اور یوں ذکر کیا: (عن المتوكل أو أبي المتوكل) تو ظاہر ہوا یہ ناجی ثقہ نہیں بلکہ کوئی اور مجہول راوی ہیں پھر اس کا متن بھی مختصر ہے احمد کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ لَقِيَ اللهَ لا يُشْرِكُ به شيئا دخل الجنة) اور اس میں ہے: (و خمس ليس لها كفارة : الشرك بالله) اس کے آخر میں ذکر کیا: (و يمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق)

محمد بن نصر نے اختلاف العلماء میں پھر ابن منذر نے پھر ابن عبد البر نے صحابہ کرام کا اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ یمینِ غموس میں کوئی کفارہ نہیں آدم بن ابوایاس نے مسندِ شعبہ اور اسماعیل قاضی نے الاحکام میں ابن مسعود سے نقل کیا کہ ہم یمینِ غموس کو گناہ شمار کرتے تھے جس میں کفارہ نہیں کہ انسان اپنے بھائی کا مال کھانے اور غصب کرنے کیلئے جھوٹی قسم کھائے ، کہتے ہیں صحابہ میں اس رائے کا کوئی مخالف نہیں اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ یہ اس امر سے اعظم ہے کہ کفارہ دیا جائے (بلکہ توبہ تائب ہو اور جس کا حق مارا ہے اسے لوٹا دے ، یہی اس کا کفارہ ہے اسی طرح ساری عمر لوٹ مار اور رشوت کا بازار گرم رکھا پھر ریٹائرمنٹ کے بعد حاجی نمازی ہو کر سمجھ بیٹھا کہ تلافی ہوگئی ! نہیں بالکل نہیں ، تلافی یہی ہے کہ جس جس کا حق مارا ہے اسے لوٹا دے اور یہ سب کاوش اللہ کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکی ہے) کفارہ کے قائلین جیسے حکم ، عطاء ، اوزاعی ، معمر اور شافعی نے جواب دیا کہ اسے تو دیگر کی نسبت کفارہ کی زیادہ ضرورت ہے اور کفارہ کی ادائیگی اس کے لئے خیر میں اضافہ کا باعث ہی ہوگی البتہ اس پر واجب جو ہے وہ یہ کہ حق کی طرف رجوع کرے اور جو کچھ کسی کا حق مارا یا کسی کو نقصان پہنچایا اسے واپس کرے ، اگر یہ سب نہیں کیا اور فقط کفارہ دیا تو یہ حکمِ تعدی (یعنی اس کے ظلم و زیادتی) کو رفع نہ کرے گا البتہ فی الجملہ اسے کچھ نفع ہوگا ، ابن حزم نے ابن مسعود کے اس اثر کی صحت میں طعن کیا اور اس امر سے احتجاج کیا کہ ایسے شخص کیلئے کفارہ واجب ہے جو رمضان کا روزہ رکھ کر عمداً جماع کرے یا جو اپنے حج کو فاسد کر لے ، کہتے ہیں شائد یہ دونوں گناہ کے لحاظ سے بعض یمین غموس اٹھانے والوں سے اعظم ہوں (یعنی ان کا گناہ اس کے گناہ سے بڑا ہو) پھر لکھا مالکیہ نے کفارہ واجب کیا ہے اس شخص پر جس نے قسم کھائی کہ زنا نہ کرے گا پھر زنا کر لیا ونحو ذلک ! شافعی کی حجت میں سے کتاب الأیمان کے شروع میں گزری حدیث میں آنجناب کا یہ قولِ مذکور کہ: (فلیأتِ الذی ھو خیر و لیُکَفِّرْ عن یمینه) تو متعمدِ حنث کو کفارہ کا حکم دیا تو اس سے حالفِ حانث کیلئے مشروعیت ماخوذ کی جائے گی۔

اسے ترمذی اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا

17 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (پیسے لے کر قسمیں اٹھانے والوں پر اللہ کا غضب)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَلاَ تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَلاَ تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلاً إِنَّ مَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً ﴾ (اور اللہ کو اپنی قسموں کا نشانہ مت بناؤ بلکہ انہیں پورا کرو ، تقوی اختیار کرو اور لوگوں کے درمیان اصلاح کرو اور اللہ سمیع اور علیم ہے ، اور فرمایا: اللہ کے نام کے ساتھ باندھے عہد و پیمان کو مال لے کر فروخت نہ کرو بے شک جو اللہ کے پاس ہے وہ بہتر ہے اگر تمہیں علم ہو ، اور فرمایا: اور اللہ کے عہد کو پورا کرو جب انہیں باندھو اور پکی قسمیں کھانے کے بعد انہیں توڑو نہیں جبکہ تم نے اللہ کو ان پہ کفیل بنایا ہے)

یہ پانچ ابواب قبل العہد کی تفسیر گزری آیت سے مستفاد ہے کہ عہد یمین کا غیر ہے کیونکہ یمین کو اس پر معطوف کیا ہے، اس میں ان حضرات کے خلاف حجت ہے جنہوں نے اس سے عہد کے یمین ہونے پر احتجاج کیا، بعض مالکیہ نے احتجاج کیا کہ عرف میں عہد، میثاق، کفالت اور امانت اَیمان ہیں کیونکہ یہ صفاتِ ذات میں سے ہیں بقول ابن حجر اس کا بُعد و تکلف مخفی نہیں، ابن بطال کہتے ہیں وجہِ دلالت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عہد کو سب اَیمان پر تقدیم کے ساتھ خاص کیا تو یہ اس کے ساتھ تاکُّدِ حلف پر دال ہے اس لئے کہ اللہ کا عہد وہ جو اس نے اپنے بندوں سے اخذ کیا اور جو اس کے بندوں نے دیا (یعنی اللہ نے انہیں اس کا پابند کیا) اور انہوں نے اقرار کیا، جیسے کہا: (وَ مِنۡهُمۡ مَّنۡ عَاهَدَ اللّٰهَ)[التوبۃ: ۷۵] کیونکہ اسے اس کے ترکِ وفاء پر مقدم کیا ہے۔

(و قول الله تعالی: وَلَا تَجۡعَلُو اللّٰهَ الخ) ابن تین وغیرہ لکھتے ہیں کہ اس کے معنی میں اختلاف ہے چنانچہ زید بن اسلم سے منقول ہے کہ اللہ کے نام کی زیادہ قسمیں نہ کھایا کرو چاہے تم بررہ (یعنی انہیں پورا کرنے والے) ہی کیوں نہ ہو، اس کا فائدہ دلوں میں اس کی ہیبت کا اثبات ہے، اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيۡنٍ)[القلم: ۱۰] سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ مراد وہ شخص جو قطع رحمی کی قسم کھائے مثلا اسے کہا جائے صلہ رحمی کرو تو کہے میں نے قسم کھائی ہے (کہ فلاں سے نہ ملوں گا) اس پر قولہ: (أَنۡ تَبَرُّوۡا) کا معنی ہوگا: (کراھَةَ أَنۡ تَبَرُّوۡا) (یعنی اس کراہت سے کہ قسم پوری کرو) تو چاہئے کہ جو بہتر ہے اسے اختیار کرے اور کفارہ دے اھ، طبری نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے اسے نقل کیا اس کے الفاظ یہ ہیں: (لا تجعل الله عرضةً لِیَمِینك أنۡ لا تَصۡنَعَ الخیر ولکِنۡ کَفِّرۡ و اصۡنَع الخیر) بعض نے یہ تعریف کی کہ حلف اٹھائے کہ ایک نوع کی خیر کا کام انجام دے گا اور قسم اٹھا کر اسے مؤکد کرے، تو اس سے منع کر دیا گیا اسے ماوردی نے نقل کیا، یہ نذر سے نہی کی شبیہ ہے جیسا کہ اس کی نظیر آئے گی اس پر (لا) کی تقدیر کی ضرورت نہیں، راغب وغیرہ کہتے ہیں عرضہ وہ جسے کسی اور شئ کیلئے ذریعہ بنالیا جائے جیسے عربوں کا مقولہ ہے: (البعیر عرضة للسفر) اسی سے شاعر کا یہ قول ہے: (ولا تَجۡعَلۡنِی عرضةً لِلَّوائم) اسی طرح کہا جاتا ہے: (فلان عرضة اللناس) ای یقعون فیه (یعنی اسے نشانۂ طعن و ملامت وغیرہ بنالیا) اور (فلان عرضة للنکاح) جب وہ اس کے لئے موزوں اور قوی ہو، ہمت پر بھی عرضہ کا اطلاق ہے جیسے اس شعر میں ہوا: (ھی الأنصار عرضتھا اللقاء)

(ولا تشتروا بعھد الله الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہی واقع ہوا، دیگر سب کے ہاں یہ ساقط ہے اس میں تقدیم و تاخیر ہے درست (یعنی قرآنی ترتیب کے مطابق) یہ ہے: (ولا تَنۡقُضُوا الۡأَیۡمَانَ بَعۡدَ تَوۡکِیۡدِھَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ اللّٰهَ عَلَیۡکُمۡ کَفِیۡلاً - الی قوله: ولا تشترو الخ) [النحل: ۹۱-۹۵] نسفی کے ہاں (عرضة لأیمانکم) کے بعد یہ عبارت ہے: (وقوله: ولا تشتروا بعھد الله ثمنا قلیلا، وقوله: أَوۡفُوۡا بِعَھۡدِ اللّٰهِ إِذَا عَاھَدۡتُمۡ الآیة)

ابن بطال کی شرح اس عبارت پر چلی ہے جو ابوذر کے نسخہ میں مذکور ہوئی چنانچہ لکھتے ہیں اس میں عہد کی تاکیدِ وفاء پر دلیل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے: (وَلَا تَنۡقُضُوا الۡأَیۡمَانَ بَعۡدَ تَوۡکِیۡدِھَا) اور اس سے قبل ماسوائے عہد کے کسی کا ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ یمین ہے، بقول ابن حجر پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ ان کی مراد وہ جو قولہ: (ولا تنقضوا) سے قبل واقع ہوا اور یہ اللہ تعالیٰ کا قول: (وَ أَوۡفُوۡا بِعَھۡدِ اللّٰهِ إِذَا عَاھَدۡتُمۡ) [النحل: ۹۱] لیکن اَیمان کے عہد پر عطف سے لازم نہیں کہ عہد یمین ہو بلکہ

یہ اس آیتِ سابقہ کی مانند ہے: (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً)[آل عمران: ۷۷] تو یہ سب آیات عہد کی پاسداری کی تاکید پر دال ہیں جہاں تک اس کا قسم ہونا تو یہ ایک دیگر معاملہ ہے اور شائد بخاری کا اشارہ اسی طرف ہے پانچ ابواب قبل شافعی کی کلام: (مَنْ حلف بعهدالله) کا ذکر گزرا اور (وقد جعلتم الله عليكم كفيلا) کی بابت قول کہ: (أي شهيدا في العهد) جسے ابن ابو حاتم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا، مجاہد سے: (يعني و كيلا) نقل کیا، قولہ تعالیٰ : (ولا تجعلوا الله عرضة الخ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یمینِ غموس میں کفارہ نہیں کیونکہ ابن عباس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ کوئی اس امر کی قسم کھائے کہ صلہ رحمی نہ کرے گا تو اللہ نے تکفیر میں اس کیلئے ایک مخرج بنا دیا اور اسے حکم دیا کہ صلہ رحمی کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے جبکہ یمین غموس اٹھانے والے کیلئے اللہ نے کوئی مخرج نہیں بنایا یہی کہا، خطابی نے یہ کہہ کر ان کا تعاقب کیا کہ یہ یمینِ غموس میں ترکِ کفارہ پر دال نہیں البتہ اس کی مشروعیت کیلئے دال ہوسکتا ہے۔

- 6676حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَ ذَلِكَ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾ إِلَى آخِرِ الآيَةِ

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6659، 7183، - 7445 (اس کا سابقہ نمبر)

- 6677 فَدَخَلَ الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ فَقَالَ مَا حَدَّثَكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالُوا كَذَا وَكَذَا قَالَ فِيَّ أُنْزِلَتْ كَانَتْ لِي بِئْرٌ فِي أَرْضِ ابْنِ عَمٍّ لِي فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ بَيِّنَتُكَ أَوْ يَمِينُهُ قُلْتُ إِذًا يَحْلِفُ عَلَيْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ

أطرافه 2357، 2417، 2516، 2667، 2670، 2677، 4550، 6660، 7184 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۵۵۶).

شیخ بخاری تبوذکی ہیں۔ (أبو عوانة) یہ الوضاح ہیں موسی سے اس حدیث کا بعض حصہ اشعث کے قصہ کے بغیر الشہادات میں گزرا ہے لیکن وہاں ابوعوانہ کی بجائے عبدالواحد بن زیاد کی روایت سے تھا تو گویا ان کے اس میں دو شیوخ ہیں۔ (عن أبي وائل) یہ شقیق بن ابوسلمہ ہیں الشرب میں یہ ابوحمزہ سکری اور الاشخاص میں ابو معاویہ کلاہما عن اعمش عن شقیق کے طریق سے گزری کچھ قبل شعبہ عن سلیمان جو کہ اعمش ہیں، کے حوالے سے گزری اس سے مستفاد ہوا کہ یہ ان روایات میں سے ہے جن میں اعمش نے تدلیس نہیں کی لہذا ان سے اس کا عنعنہ ضار نہیں۔ (قال رسول الله الخ) اعمش کی روایت میں اسی طرح تصریح بالرفع ہے یہ الشہادات اور الرہن کی روایتِ منصور میں واقع نہیں ہوا، شعبہ کی منصور اور اعمش سے اکٹھی سابق الذکر روایت میں مرفوعا ہے: (على يمين صَبْرٍ) یمینِ صبر وہ جو حالف پر لازم کی جائے اور اسے اس پر مجبور کیا جائے، کہا جاتا ہے: (أَصْبِرُهُ اليمين) أي أَحْلَفَهُ بها في مقاطع الحق

(مقاطِع حق یعنی جن سے باطل منقطع ہو) ابوحمزہ نے اعمش سے (هو بها فاجر) کا اضافہ بھی کیا اکثر کے ہاں یہی ہے، ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (هو عليها فاجر ليقتطع) گویا اس میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (هو في الإقدام عليها فاجر) فجور سے مراد اس کا لازم جو کہ کذب ہے، شعبہ کی روایت میں ہے: (على يمين كاذبة)۔

(لقيتطع بها) حجاج بن منہال کی روایت میں ہے: (ليقتطع بها) لامِ تعلیل کی زیادت کے ساتھ، یقتطع قطع سے افتعال ہے گویا اس نے اسے اس کے مالک سے قطع کر لیا یا (مراد یہ کہ) اس حلفِ مذکور کے ساتھ اس کے مال سے ایک قطعہ اخذ کر لیا۔ (لقي الله الخ) مسلم کی وائل بن حجر سے روایت میں ہے: (و هو عنه مُعرِض) ابوداؤد کے ہاں کردوس عن اشعث کی روایت میں ہے: (فقد أوجَبَ الله له النار و حرم عليه الجنة) ابوداؤد کی حدیثِ عمران میں ہے: (فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَه من النار)۔

(فأنزل الله الخ) اعمش اور منصور کے ہاں یہی ہے جامع بن ابو راشد اور عبدالملک بن اعین کی مسلم اور ترمذی کے ہاں روایت میں جو ابو وائل عن عبداللہ سے ہے، یہ الفاظ ہیں: (سمعت رسول الله ﷺ يقول من حلف على مال امرئ مسلم بغير حقه) کہتے ہیں پھر آپ نے کتاب اللہ سے اس کا مصداق یہ آیت پڑھ کر ہمیں سنائی: (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ)[آل عمران: ۷۷] اگر اس روایتِ باب میں یہ تصریح نہ ہوتی کہ اس کا نزول اسی بابت ہوا تھا تو مشار الیہ روایت کا ظاہر یہ تھا کہ اس کا نزول اس سے قبل ہوا، تفسیر آل عمران میں گزرا کہ یہ ایسے شخص کی بابت نازل ہوئی جو عصر کے بعد سامان اٹھاتا ہے اور جھوٹی قسم کھا کر اسے فروخت کرتا ہے، پہلے گزرا جائز ہے کہ ان دونوں امور میں اس کا نزول ہوا ہو، کرمانی کہتے ہیں شائد آیت ابن ابواوفی کو نہ پہنچی ہو مگر سودا اٹھاتے وقت تو گمان کر لیا کہ اسی بارے اس کا نزول ہوا ہے یا دونوں قصے ایک ہی وقت میں واقع ہوئے جس پر آیت کا نزول ہوا، لفظ عام ہے جو ان دونوں اور دیگر کو بھی متناول ہے۔

(فدخل الأشعث الخ) مسلم کی وکیع عن اعمش سے روایت میں بھی یہی ہے، ابوعبدالرحمٰن ابن مسعود کی کنیت تھی الرہن میں گزری روایتِ جریر میں تھا: (ثم إن الأشعث بن قيس خرج إلينا فقال ما يحدثكم أبو عبد الرحمن) دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ اس جگہ سے نکلے جہاں تھے اور وہاں داخل ہوئے جہاں یہ حضرات بیٹھے تھے، ثوری کی اعمش اور منصور سے اکٹھی روایت میں جو آگے الاحکام میں آئے گی، ہے: (فجاء الأشعث و عبد الله يحدثهم) اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس جگہ آئے جہاں ابن مسعود یہ حدیث بیان کر رہے تھے مگر کسی امر کے ساتھ مشغول ہونے کے سبب حدیث نہ سن سکے تو یہ سوال کیا۔ (فقالوا كذا و كذا) جریر کی روایت میں ہے: (فحَدَّثْناه) شعبہ نے اپنی روایت میں تبیین کی ہے کہ ابو وائل نے انہیں بتلایا، الاشخاص میں یہ الفاظ تھے: (قال فلقيني الأشعث فقال ما حدثكم عبد الله اليوم؟ قلت كذا و كذا) سابقہ اور اس کے درمیان منافات نہیں کیونکہ اس روایت میں وہ اس کے ساتھ اس لئے منفرد ہوئے کہ وہی مجیب تھے۔ (قال فِيَّ نزلت) روایتِ جریر میں ہے: (قال فقال صدق لَفِيَّ والله نزلَتْ) لامِ تاکید قسم کیلئے ہے جو فی پر داخل ہوا، ان کی مراد یہ کہ آیت کا شانِ نزول وہ خصومت نہیں جس کا وہ ذکر کرتے ہیں، ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (فِيَّ والله كان ذلك) جریر نے منصور سے (صدق) کا اضافہ بھی کیا، ابن مالک لکھتے ہیں قولہ: (لفِيَّ والله نزلت) جواب کے دو اجزاء کے مابین توسطِ قسم کے جواز کا شاہد ہے اور اس امر کا بھی کہ لام

کا سابق فعلِ جوابی کے دونوں معمولوں کے ساتھ وصل واجب ہے نہ کہ فعل کے ساتھ۔

(كان لى) نسخۂ کشمیہنی میں (كانت) ہے۔(بئر) ابو معاویہ کی روایت میں (أرض) کالفظ ہے اسماعیلی نے الشرب میں دعوی کیا تھا کہ ابو حمزہ (في بئر) نقل کرنے میں متفرد ہیں مگر ایسا نہیں بلکہ ابو عوانہ بھی ان کے موافق ہیں جیسا کہ دیکھ رہے ہو، الاحکام میں ثوری عن اعمش و منصور کی اکٹھی روایت میں بھی آئے گا اس کا مثل شعبہ کی ان سے سابق الذکر روایت میں بھی ہے لیکن انہوں نے تبیین کی کہ یہ اکیلے اعمش کی روایت میں ہے، جریر عن منصور کی روایت میں (في شيء) ہے ان کے بعض کے ہاں (في بئر) ہے احمد کی عاصم عن شقیق کے طریق سے روایت میں بھی (في بئر) ہے۔

(في أرض ابن عمٍ لى) اکثر کے ہاں یہی ہے کہ جھگڑا ایک کنویں کی بابت تھا جو اشعث کے دعوی کے مطابق ان کا تھا اگرچہ ان کے خصم (یعنی جن سے ان کا جھگڑا تھا) کی زمین میں واقع تھا، ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (كان بيني و بين رجل من اليهود أرض فجحدني)(یعنی میرے اور ایک یہودی کے مابین ایک زمین مشترکہ تھی مگر وہ مکر گیا) تطبیق یہ دی جائے گی کہ مراد ارضِ بئر ہے نہ کہ وہ ساری زمین جس میں کنواں واقع تھا اور بئر اس کے جملہ میں سے تھا، ان کے قول: (ابن عم لى) اور اس روایت میں ان کے قول: (من اليهود) کے مابین منافات نہیں کیونکہ یمن کے لوگوں کی ایک جماعت نے یہودیت اختیار کر لی تھی جب یوسف ذی نواس کا یمن پر غلبہ ہوا اور اس نے وہاں سے حبشہ کو نکال باہر کیا، اسلام کے ظہور کے وقت وہ اسی حالت پر تھے، ابن اسحاق نے اپنی سیرت کے اوائل میں مفصلا اس کا ذکر کیا ہے، الشرب میں گزرا کہ ان کے اس عمزاد کا نام خفشیش بن معدان بن معدی کرب تھا، خفشیش کے ضبط میں اختلاف کا ذکر بھی کیا تھا اور یہ کہ یہ لقب جبکہ نام جریر تھا، ابن طاہر نے بعض سے معدان بھی نقل کیا ہے معروف یہی کہ یہ نام اور کنیت ابو الخیر تھی، طبرانی نے شعبی عن اشعث کے حوالے سے یہ عبارت نقل کی: (خاصم رجل من الحضرميين رجلا منا يقال له الخفشيش إلى النبي ﷺ في أرض له) آگے ہے کہ نبی اکرم نے حضرمی سے فرمایا اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کرو بصورتِ دیگر وہ (یعنی فریق مخالف) قسم اٹھائے گا، بقول ابن حجر یہ سیاق صحیح بخاری میں مذکور کے مخالف ہے تو اگر یہ ثابت ہے تو یہ کوئی اور قصہ ہے احمد اور نسائی نے عدی بن عمیرہ کندی سے نقل کیا کہتے ہیں: (خاصمَ رجلٌ مِن كندة يقال له امرؤ القيس بن عابس الكندي رجلا مِن حضر موت في أرض) تو اشعث کے قصہ کے نحو ذکر کیا اس میں ہے: (إنْ مَكَّنْتَه من اليمين ذهبتْ أرضي و قال من حلف الخ) تو یہی حدیث ذکر کی آیت کی تلاوت سمیت، معدیکرب خفشیش کے دادا ہیں اور وہ اشعث کے دادا ہیں جن کا نسب نامہ یہ ہے: ابن قیس بن معدی کرب بن معاویہ بن جبلہ بن عدی بن ربیعہ بن معاویہ، تو وہ حقیقۃً ان کے چچازاد تھے، ابو داؤد کی کردوس عن اشعث سے روایت میں ہے کہ کندہ کے ایک شخص اور حضر موت کے ایک شخص نے نبی اکرم کے ہاں اپنا جھگڑا پیش کیا : (في أرض من اليمن) تو ایک قصہ ذکر کیا جو قصۂ باب سے مشابہ ہے البتہ دونوں کے سیاق میں اختلاف ہے میرا خیال ہے یہ کوئی اور واقعہ ہے کیونکہ مسلم نے علقمہ بن وائل عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت موت کا ایک شخص اور ایک شخص کندہ کا نبی اکرم کے پاس آئے حضرمی نے کہا: (إن هذ اغلَبَني علىٰ أرض كانت لأبي) (یعنی اس نے مجھ سے ایک زمین ہتھیالی ہے جو میرے والد کی تھی)

میں نے تعدد اس لئے تجویز کیا ہے کیونکہ حضرمی کندی کے مغایر ہے کیونکہ حدیثِ باب میں مدعی جو کہ اشعث ہیں جزماً کندی ہیں اور حدیثِ وائل میں جو مدعی ہیں وہ حضرمی ہیں لہذا دونوں مفترق ہیں، جائز ہے کہ حضرمی نسبت شہر کے حوالے سے ہو نہ کہ قبیلہ کے کہ قبیلہ کی اصل نسبت شہر کے حوالے سے تھی پھر قبیلہ کی حیثیت سے مشہور گئی تو اس قصہ میں مذکور کندی شائد حضر موت میں ساکن تھے تو اس کی طرف منسوب ہو گئے اور کندی وہاں سکونت پذیر نہیں رہے لہذا اپنے (قبیلہ کی) نسبت پر مستمر رہے، خفشیش کو صحابہ میں شمار کیا گیا ہے، ہمارے بعض مشائخ نے اس میں اشکال سمجھا کیونکہ ایک مشار الیہ طریق میں گزرا کہ وہ یہود میں سے تھے پھر کہا محتمل ہے کہ اسلام قبول کر لیا ہو بقول ابن حجر اس کا تمام یہ کہ کہا جائے کہ اشعث نے اس کے ساتھ ان کی اول حالت کے اعتبار سے متصف کیا، ان کے اسلام کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ کردوس عن اشعث کی روایت کے آخر میں مذکور ہے کہ انہوں نے جب وعید مذکور سنی تو کہا یہ انہی کی زمین ہے تو قسم اٹھانا تورُعاً ترک کیا تو اس میں ان کے مسلمان ہونے کا اِشعار ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اگر یہودی ہوتے تو انہیں اس کی کیا پرواہ ہوتی کیونکہ وہ مسلمانوں کے اموال کو اپنے لئے حلال سمجھتے تھے جیسا کہ اس طرف قرآن نے یہ کہہ اشارہ کیا ان کی بات نقل کرتے ہوئے کہ: (لَيسَ عَلَينَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ) (یعنی ان امیوں کے ساتھ جو بھی ہم کریں مواخذہ نہ ہوگا) ان کے مسلمان ہونے کی تائید آگے مذکور روایتِ شعبی بھی کرتی ہے۔

(فأتيت رسول الخ) ثوری کی روایت میں ہے: (خاصمته) جریر عن منصور کی روایت میں ہے: (فاختصما إلى رسول الله) روایتِ ابو معاویہ میں ہے: (فَجَحَدَنِي فقدَّمْتُه إلى رسول الله)۔

(فقال بينتك أو يمينه) ابو معاویہ کی روایت میں ہے کہ پوچھا کیا کوئی ثبوت ہے؟ کہا نہیں تو یہودی سے فرمایا قسم اٹھاؤ، ابو حمزہ کی روایت میں ہے کہ مجھے فرمایا: (شهودك) میں نے عرض کی میرے پاس تو کوئی گواہ وثبوت نہیں تو فرمایا: (فيمينه) مسلم کی وکیع سے روایت میں ہے: (ألك عليه بينة؟) جریر عن منصور کی روایت میں ہے: (شاهداك أو يمينه) (یعنی دو گواہ پیش کرو وگرنہ وہ قسم کھائے گا) الشہادات میں رفع کی توجیہہ ذکر ہوئی اور یہ کہ نصب بھی جائز ہے اس کی نظیر روایتِ باب کے لفظ میں ہے، رفع کی توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ: (لك إقامة شاهدَيك أو طلب يمينه) تو دونوں کا مضاف حذف کیا اور مضاف الیہ کو قائمقام کر دیا تو مرفوع کیا اس تقدیر میں اصل سیبویہ کا قول ہے: (المثبت لك ما تدعيه شاهداك) اس کی تاویل ہے: (المثبت لك هو شهادة شاهديك الخ)۔

(قلت إذاً يحلف الخ) ابو حمزہ کی روایت میں (يحلف) کا مابعد مذکور نہیں، الشرب میں (أن يحلف) تھا نصب کے ساتھ استقبال وغیرہ سے اس کی شرائط کے وجود کی وجہ سے اور اس میں رفع بھی جائز ہے اس بارے توجیہہ بھی ذکر کی، ابو معاویہ کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (إذاً يحلف و يذهب بمالي) حدیثِ وائل میں (ألك بينة) کے بعد ہے: (قال لا، قال فلك يمينه قال إنه فاجر [اس لفظ سے ان کے خصم کا مسلمان ہونا کمزور ثابت ہوتا ہے] ليس يبالي ما حلف عليه و ليس يتورع من شيءٍ قال ليس لك منه إلا ذلك) شعبی عن اشعث کی روایت میں ہے کہ کہا: (أرضي أعظم شأناً مِنْ أن يحلف عليها فقال إن يمين المسلم يدرأ بها أعظم من ذلك) (یعنی میری زمین کی شان اس سے اعظم ہے کہ اس پہ قسم کھائی جائے تو

فرمایا بے شک مسلمان کی قسم کہ جس کے ساتھ اسے دبایا جائے وہ اس سے اعظم ہے)

(فقال رسول الله ﷺ من حلف الخ) تو ابن مسعود کی حدیث کا عین مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی: (و هو فيها فاجر) بیان کر چکا ہوں کہ یہ زیادت ابن مسعود کی روایت میں ابوحمزہ وغیرہ کے ہاں موجود ہے ابوحمزہ نے یہ زیادت بھی ذکر کی: (فأنزل الله ذلك تصديقاً له) یعنی اس حدیثِ نبوی کی ، روایتِ منصور میں اشعث کی روایت سے حدیث: (من حلف) واقع نہیں ہوئی بلکہ (فأنزل الله) پر اقتصار کیا اور آیت ذکر کی، کردوس عن اشعث کی روایت میں ہے کہ کندی قسم اٹھانے کیلئے تیار ہو حدیثِ وائل میں ہے: (فانطلق لِيَحْلِف فلما أدْبَرَ قال رسول الخ)الحدیث، شعبی کی اشعث سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا اگر اس نے جھوٹی قسم اٹھائی تو اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا تو اشعث گئے اور انہیں اس کی خبر دی تو اس نے کہا میرے اور ان کے مابین صلح کرا دو تو انہوں نے کرا دی، عدی بن عمیرہ کی حدیث میں ہے کہ امرؤالقیس نے آپ سے پوچھا: (ما لِمَنْ تركها يا رسول الله ؟) (یعنی اس کیلئے کیا ثواب ہے جو اسے چھوڑ دے؟) فرمایا جنت، کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ سب اس کے لئے چھوڑ دی ،اس سے میرے ذکر کردہ تعددِ واقعہ کے احتمال کی تائید ملتی ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حاکم دعوی کی سماعت کر سکتا ہے چاہے موقع کو دیکھا ہوا نہ بھی ہو اگر اس کے لئے اس کا وصف کر دیا جائے اور فریقین کو اس کی معرفت ہو لیکن حدیث میں وصف وتحدید کی تصریح نہیں تو اس سے قرطبی نے استدلال کیا ہے کہ وصف وتحدید لازم لذاتہ نہیں بلکہ صحتِ دعوی میں مدعیٰ بہ کی ایسی تمیز کافی ہے جس کے ساتھ وہ منضبط ہو، بقول ابن حجر تحدید و وصف کے ذکر کے ترک سے اس کا واقع نہ ہونا لازم نہیں، راوی کے اس سے سکوت سے اس کے عدم وقوع پر استدلال نہیں کیا جا سکتا بلکہ جو اسے شرط ٹھہراتا ہے اس سے اس کی دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا اگر ثابت ہو تو اس امر پر محمول کرنا ہوگا کہ حدیث میں مذکور ہے مگر راوی نے اسے نقل نہیں کیا

یہ بھی ثابت ہوا کہ حاکم مدعی سے ثبوت مانگے گا الشہادات میں اس پر ایک ترجمہ گزرا ہے اور یہ کہ تمام مالی مقدمات میں ثبوت مدعی کے ذمہ ہے، اس سے مالک کے اس قول کیلئے استدلال کیا گیا ہے کہ جو اپنے غریم (یعنی قرضخواہ) کی قسم پر راضی ہوا پھر اس کی قسم کے بعد ثبوت پیش کرنا چاہا تو اب اسے اس کا موقع نہ دیا جائے گا الا یہ کہ کوئی معقول عذر بیان کرے کہ قسم کا کہنے سے قبل وہ یہ ثبوت کیوں نہ لا سکا، ابن دقیق العید کہتے ہیں اس کی توجیہہ یہ ہے کہ (أو) دو میں سے ایک شیئ کا مقتضی ہے تو اگر استحلاف (یعنی مطالبہِ قسم) کے بعد اقامتِ ثبوت جائز ہو تو اس کا مطلب ہوا کہ اس کے لئے دونوں امر اکٹھے ہوئے جبکہ حدیث مقتضی ہے کہ اس کے لئے دونوں میں سے بس ایک ہے، کہتے ہیں جواب یہ دینا ممکن ہے کہ اس کلام سے مقصود اثباتِ حق کیلئے دوسرے طریق کی نفی ہے تو مفہوم حجت کے ثبوت اور یمین میں حصر کی طرف عائد ہے پھر اشارہ کیا کہ مقاصدِ کلام کے اعتبار اور اس کے فہم کی طرف نظر اس جواب کو ضعیف ثابت کرتی ہے! کہتے ہیں حنفیہ نے اس سے اموال (یعنی مالی معاملات) میں شاہد ویمین کے ساتھ ترکِ عمل پر استدلال کیا ہے بقول ابن حجر اس کا جواب شاہد ویمین کے ساتھ عمل کی دلیل کے ثبوت کے بعد یہ ہے کہ یہ زیادت صحیح ہے اس کی طرف مصیر واجب ہے کیونکہ منطوق کے ساتھ یہ ثابت ہے جبکہ اس کی نفی حدیثِ باب کے مفہوم کے ساتھ مستفاد ہے، اس سے تمام دعاوی میں اس شخص کیلئے جس کے پاس ثبوت نہیں توجیہِ یمین پر بھی استدلال کیا گیا ہے یہ بھی کہ احکام ظاہر پر مبنی ہیں اگرچہ محکوم لہ حقیقت میں مبطل ہو اس میں

جمہور کی اس رائے کی دلیل بھی ہے کہ کسی کے حق میں فیصلہ ہو جانا اس کے لئے مباح نہ کرے گا جب تک (حقیقت میں) وہ اس کے لئے حلال نہ ہو ابو حنیفہ کا اس میں اختلاف ہے، نووی نے یہی اطلاق کیا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن عبدالبر نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ فیصلہ کا حق میں ہو جانا فی الحقیقت حرام کو حلال نہ کرے گا، کہتے ہیں جس کا ظاہرِ حکم کے ساتھ عقدِ نکاح عمل میں لایا گیا جب کہ فی الباطن وہ اس کے برخلاف ہے اس کی عصمت کی حلت کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو جمہور نے کہا فروج اموال کی مانند ہیں جبکہ ابو حنیفہ، ابو یوسف اور بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ یہ صرف اموال میں ہے نہ کہ فروج میں، اس بارے ان کی حجت لعان ہے اھ، اموال کے بعض مسائل میں بعض حنفیہ نے اسے مطرد کیا ہے

اس سے جھوٹی قسم کھا کر کسی مسلمان کا مال کھانے والے کی بابت تشدید ثابت ہوئی، یہ سب کے نزدیک اس شخص پر محمول ہے جو توبہِ صحیحہ کے بغیر مر گیا جبکہ اہلِ سنت کے نزدیک معاملہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر محمول ہے جسے چاہے عذاب دے جیسا کہ کئی مرتبہ اس کی تقریر گزری، آخری مرتبہ کتاب الرقاق میں حدیثِ ابوذر کی شرح کے اثناء، یہ بحث مذکور ہوئی، قولہ: (و لا ینظر اللہ إلیہ) کے بارہ میں صاحبِ کشاف لکھتے ہیں یہ اس کے ساتھ عدم احسان کا کنایہ ہے ان حضرات کے نزدیک جو اللہ کیلئے نظر کے جواز کے قائل ہیں اور جو ایسا نہیں سمجھتے ان کے ہاں یہ مجاز ہے اور ترکِ تزکیہ سے مراد اس کا ترکِ ثناء اور غضب سے مراد اس کی طرف شر کا ایصال ہے (یہاں محشی لکھتے ہین کہ یہ زمخشری صاحبِ کشاف کے اعتزالیات میں سے ہے، نص ان لوگوں کی طرف عدم نظر میں صریح ہے، اور یہ ان کیلئے احتقاراً، تعذیباً اور تبکیتاً ہے اللہ تعالیٰ کی نسبتِ نظر جائز ہے کیونکہ خود اس نے اور اس کے رسول نے اس کا اس کے لئے اثبات کیا ہے، اسے مجاز قرار دینا بابِ تعطیل کا طریق اور اس صفت کی نفی کے مترادف ہے، جہاں تک اللہ کا غضب ہے تو یہ غضبِ حقیقی ہے جیسے اس کی سب صفات ہیں اور یہ اس کی مشیت سے ہے بغیر تکلیف، تمثیل، تحریف اور تعطیل کے، ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں، ضروری ہے کہ نصوصِ صحیحہ کے ساتھ وقوف ہو اور انہیں مقدم رکھا جائے)

مازری کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے ذکر کیا کہ اس میں دلالت ہے کہ صاحبِ ید (یعنی جس کے پاس قبضہ ہے) مدعی سے اولیٰ ہے، اس میں ان اشیاء میں صورتِ حکم پر تنبیہ بھی ہے کیونکہ آپ نے مدعی سے ابتدا کی اور فرمایا اب تمہارے لئے (ثبوت نہ ہونے کی صورت میں) دوسرے کی قسم ہی ہے اور مدعیٰ علیہ کے قسم اٹھانے کی صورت میں اس کے لئے اس کا فیصلہ نہ کر دیا بلکہ اس کی بناء پر مدعی کے دعوی کو خارج کر دیا کچھ اور نہیں کیا (یعنی قسم کھانے سے فقط اس کا دعوی خارج ہوا یہ نہیں کہ آپ نے فیصلہ صادر کر دیا کہ کنویں پر اسی کا حق ہے) اسی لئے قاضی کو چاہئے کہ اگر مدعیٰ علیہ قسم اٹھالے تو اس کے لئے مدعیٰ فیہ کی مِلک کا فیصلہ نہ کرے اور نہ اس کی حِیازت کا (یعنی اس کے کنٹرول میں دینے کا) بلکہ صرف اس کی قسم کے حکم پر اسے مُقَر کرے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ فریقین میں مشترط نہیں کہ ان کے مابین اختلاط ہو یا وہ اس کے ساتھ متہم ہوں کیونکہ نبی اکرم نے یہاں مدعی علیہ کو قسم اٹھانے کا حکم دیا بعد اس کے کہ دعوی کی سماعت کی دونوں کے حال بارے کوئی سوال نہ کیا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ اس میں بعض مالکیہ کے اس قول کے برخلاف کی تصریح نہیں کہ احتمال ہے کہ نبی اکرم اس کے حال سے آگاہ ہوں اور اس لئے سوال کرنے کی ضرورت محسوس نہ کی ہو اور مدعی اس کی بابت کہہ چکے تھے کہ وہ فاجر ہے کسی شئی کی پرواہ اور تورع نہ کرے گا اور آپ نے اس کا انکار نہیں کیا اگر وہ ایسا نہ

ہوتا تو آپ ان کی اس بات کے انکار میں مبادرت کرتے بلکہ حدیث کے بعض طرق میں دلالت ہے کہ مدعیٰ بہ غصب کا وقوع جاہلیت میں ہوا تھا اور اس کے مثل میں ان کے نزدیک اس کی قسم کے ساتھ دعوی قابلِ سماعت ہوتا ہے، حدیث سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فاجر کی قسم اس سے دعوی کو ساقط کر دے گی اور اس کا فجور فی الدین اس پر حجر (یعنی حقِ تصرف سے روک دئے جانے) کو واجب نہ کرے گا اور نہ اس کے اقرار کا ابطال کرے گا کہ اگر ایسا نہ ہوتا تب اس سے قسم کا مطالبہ چہ معنی دارد؟ اور مدعی علیہ اگر اقرار کرے کہ اصلِ مدعی اس کے غیر کا ہے تو وہ یہ وضاحت کرنے کا مکلّف نہ کیا جائے گا کہ پھر اس کے قبضہ وتصرف میں وہ کیونکر ہوا؟ کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جو ثبوت پیش کر دے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے اب (مدعی علیہ کی) قسم کی ضرورت نہیں کیونکہ محال ہے کہ قاضی اس سے ثبوت مانگے پھر (پیش کرنے کے بعد) اس کے حق میں فیصلہ صادر نہ کرے اور اگر قسم اس کے لئے تمامِ حکم میں سے ہوتی تو آپ فرماتے ثبوت بھی لاؤ اور اس کے صدق پر قسم بھی اٹھاؤ، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ ثبوت پیش کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے صدق پر قسم نہ اٹھانے سے لازم نہیں کہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جانا ثبوت کے بعد اس کے حلف پر متوقف نہ ہو کہ ممکن ہے (اس کا دعوائے ملکیت تو سچا ہو مگر) اس کی مِلک سے وہ (کسی صورت) نکل چکا ہو یا مثلا اس نے ہبہ کیا ہو،

یہ اگرچہ اس حدیث میں مذکور نہیں مگر اس کی نفی بھی اس میں نہیں (گویا کسی کے حق میں فیصلہ کرنے کیلئے صرف دعوائے ملکیت کا ثبوت ہی کافی نہیں بلکہ اس امر کا اثبات بھی کہ اس نے نہ بیچا ہے اور نہ ہبہ کیا ہے) بلکہ اس میں تو اس کے ذکر سے استغناء کا اشعار ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ مدعی علیہ نے اعتراف کر لیا تھا اور اس کا حقِ دعوی تسلیم اور متنازع شئ اس کے حوالے کر دی تھی تب اس سے قسم کے مطالبہ کی ضرورت ہی نہ پڑی غرض یہ کہ جب مدعی نے کہا اس کے پاس اس کے دعوی کا کوئی ثبوت نہیں تب قسم اٹھانے کا معاملہ فقط مدعی علیہ کی جانب میں ہی تھا، قاضی عیاض لکھتے ہیں اس حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوئے مثلا اولاً مدعی کے موقف کی سماعت سے آغاز کرنا پھر مدعی علیہ کو کہ آیا وہ اقرار کرتا ہے یا انکار؟ پھر مدعی سے ثبوت طلب کرنا اگر مدعی علیہ انکاری ہے اور اگر مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں تو مدعیٰ علیہ کے ذمہ قسم اٹھانا عائد کرنا، اور اگر مدعی دعوی کرے کہ مدعیٰ بہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اور وہ اعتراف کر لے تو اب ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں اس امر پر کہ مدعی بہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے،

کہتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے کہ فریقین کے مابین اگر کسی کی گالی گلوچ اور غلط ریمارکس وغیرہ وقوع پذیر ہو جائیں تو اس حدیث کی رو سے وہ ہدر (یعنی ضائع جس کا کوئی عوض نہیں) ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ انہوں نے تو اس کی طرف زمانۂ جاہلیت کے حوالے سے غصب منسوب کیا اور قسم اٹھانے کے ضمن میں عدم مبالات اور بے احتیاطی اور عدم تورع کی بات حالتِ یہودیت میں کی تھی تو یہ ہر ایک کے حق میں عام نہیں، اس سے حاکم یا قاضی کی مدعی علیہ کو موعظت کا بھی ثبوت ملا تاکہ وہ جھوٹی قسم اٹھانے سے باز رہے اور حق کا اعتراف کر لے اس سے قاضی ابوبکر بن طیب نے مناظرہ کرنے والے ایک فریق کے دوسرے سے اس کے مذہب بارے استفسار پہ استدلال کیا ہے کہ کہے کیا آپ کے پاس کوئی دلیل ہے؟ اگر وہ کہے ہاں تب وہ اس کا پوچھے ابتداء ہی دلیل طلب نہ کرے، وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے مدعی سے کہا تھا کیا تمہارے پاس ثبوت ہے؟ یہ نہیں کہا ثبوت پیش کرو، اس سے یہ بھی اشارہ ملا کہ قسم اٹھانے کی کوئی خاص جگہ ہونی چاہئے (جیسے دورِ حاضر کی عدالتوں میں اس قسم کے امور کے لئے کٹہرا ہے) کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے: (

فانطلق ليحلف) (یعنی وہ قسم اٹھانے کیلئے چلا) آنجناب کے عہد میں معہود یہ تھا کہ منبر کے پاس کھڑے ہوکر قسمیں اٹھائیں جاتی تھیں یہی اس سے خطابی نے احتجاج کیا اور کہا نبی اکرم مسجد میں موجود تھے اور وہیں اس مقدمہ کی سماعت ہو رہی تھی تو لازما وہ شخص منبر کی طرف چلا ہوگا تا کہ قسم اٹھائے کیونکہ وہ بھی مسجد کے اندر تھا لہذا یہ جو اس کے انطلاق کا ذکر ہے تو یہ کسی اخص جگہ کی بابت ہوگا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کھڑے ہوکر حلف اٹھانا ہوگا کیونکہ مذکور ہوا: (فلما قام ليحلف)

بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ دوسرے طریق میں جو ہے: (فانطلق) تو یہ کھڑے ہونا اس کے لئے ہوگا، اس سے شافعی کے اس قول کے لیے استدلال کیا گیا ہے کہ جو مسلمان ہوا اور اس کے قبضہ میں کسی کا غصب شدہ مال ہے تو وہ اصل مالک کو لوٹا دے جب وہ اس کا اثبات کر دے، مالکیہ سے اس کا اختصاص منقول ہے کہ اگر مال کافر کے لئے ہو لیکن اگر کسی مسلمان کا ہے اور جس کے قبضہ میں ہے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اسی کے پاس رہے گا، یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ اس حدیث میں مذکور آیت کا نزول نقضِ عہد میں ہوا اور یہ کہ یمینِ غموس کا کوئی کفارہ نہیں اس لئے کہ نقضِ عہد کا بھی نہیں ہے، یہی کہا، اس کی غایت یہ ہے کہ یہ دلالتِ اقتران ہے، نووی لکھتے ہیں آپ کے قول: (من اقتطع حق امرئ مسلم) میں داخل ہے وہ شخص جس نے غیرِ مال پر حلف اٹھایا جیسے مردار کی کھال اور گوبر وغیرہما جو قابلِ انتفاع ہیں اسی طرح سارے حقوق جیسے تقسیمِ میراث میں بیوی کا حصہ، جہاں تک مسلم کے ساتھ اس کی تقسیر تو یہ ذمی کے حق کی عدم تحریم پر دال نہیں بلکہ اس کا غصب کرنا بھی حرام ہے لیکن لازم نہیں کہ اس میں بھی اتنی ہی سخت عقوبت ہو، یہ اچھی تاویل ہے مگر حدیثِ مذکور میں حقِ ذمی کی تحریر پر دلالت نہیں بلکہ یہ دیگر احادیث سے ثابت ہے، حاصل یہ کہ یمینِ غموس کے حکم اور اس کی وعید کے سلسلہ میں مسلم وذمی کے درمیان افتراق نہیں دونوں کے حق کا غصب باطل ہے البتہ دونوں کی نسبت سے عقوبت کی شدت مختلف ہوسکتی ہے، کہتے ہیں اس سے مسلمانوں کے حقوق کی تحریم کی غلظ بھی عیاں ہوئی اور اس ضمن میں قلیل حق اور کثیر حق کے غصب کا فرق نہیں، گویا ان کی مراد غلظِ تحریم میں عدم فرق سے ہے نہ کہ مراتبِ غلظ میں،

ابن عبدالسلام نے القواعد میں قلیل وکثیر کے درمیان فرق کی تصریح کی ہے اسی طرح اس پر مترتب ہونے والی کثیر مفسدت اور قلیل مفسدت کے مابین فرق کی، مطلقا حقِ غیر بارے جھوٹی قسم اٹھانے والے کے حق میں اس حدیثِ ابوذر میں وعید وارد ہے: (ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم) اس میں ہے: (و المنفق سلعته بالحلف الكاذب) (یعنی جھوٹی قسم کھا کر اپنا سامان فروخت کرنے والا) اسے مسلم نے تخریج کیا احمد، ابوداؤد اور ترمذی کے ہاں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ اس کا شاہد بھی ہے: (و رجل حلف على سلعته بعد العصر كاذبا) (یعنی جس تاجر نے نمازِ عصر کے بعد جھوٹی قسم کھائی)۔

18 - باب الْيَمِينِ فِيمَا لاَ يَمْلِكُ وَفِي الْمَعْصِيَةِ وَفِي الْغَضَبِ

(ایسی چیز بارے جس کا مالک نہیں اور معصیت میں اور غصے کے عالم میں قسم کھانا)

اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں جن سے ترجمہ میں مذکور احکام بالترتیب ثابت ہوتے ہیں ہر ایک سے بھی تینوں کا اخذ ممکن ہے اگرچہ ایک نوع کی تاویل کے ساتھ، ان تینوں امور کے بارہ میں بخاری کی غیر شرط پر عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا

حدیث بھی ہے جس میں ہے: (لا نذر ولا یمین فیما لا یملك ابن آدم)(یعنی جو اپنی مِلک میں نہیں تو نہ اس میں نذر ہے اور نہ قسم) اسے ابوداؤداور نسائی نے لابأس بہم رواۃ کے ساتھ تخریج کیا لیکن اس کی سند میں عمرو پر اختلاف کیا گیا ہے ابوداؤد کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے: (ولا فی معصیة) طبرانی کی اوسط میں ابن عباس سے مرفوع حدیث میں ہے: (لا یمین فی غضب)(یعنی غصب میں کوئی قسم نہیں)اس کی سند ضعیف ہے۔

- 6678حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ أَرْسَلَنِي أَصْحَابِي إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَسْأَلُهُ الْحُمْلَانَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ عَلَى شَيْءٍ وَ وَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ فَلَمَّا أَتَيْتُهُ قَالَ انْطَلِقْ إِلَى أَصْحَابِكَ فَقُلْ إِنَّ اللَّهَ أَوْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَحْمِلُكُمْ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6680، 6718، 6719، 6721، - 7555

(اس کا سابقہ نمبر)

غزوہ تبوک کے باب میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ تامانقل کیا تھا جہاں یہ الفاظ تھے: (و الله لا أحملکم) اور یہ ترجمہ کے موافق ہیں (فیما لا یملك) کے ساتھ اس کے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ آگے باب (الکفارة قبل الحنث) میں آئے گا جہاں یہ الفاظ ہیں: (و الله لا أحملکم وما عندی ما أحملکم) میں نے اسی بابِ مذکور میں حدیث کی شرح کرنے کا وعدہ کیا تھا، بقول ابن منیر ابن بطال سمجھے کہ بخاری نے اس ترجمہ کو ملکِ عصمت سے قبل تعلیقِ طلاق یا ملکیت سے قبل آزادی دینے کی بابت قائم کیا ہے تو اس بارے اختلاف کا مبسوطا نقل کیا اور فریقین کی ادلہ ذکر کیں، ظاہر یہ ہے کہ بخاری کا قصد یہ نہیں، نبی اکرم نے جب قسم کھائی کہ انہیں سواریاں نہ دیں گے پھر جب عطا کیں تو انہوں نے آپ کی قسم آپ کو یاددلائی تو فرمایا یہ میں نے تمہیں سوار نہیں کرایا بلکہ اللہ نے سوار کرایا ہے تو بیان کیا کہ آپ کی قسم کا تعلق آپ کی مِلک سے ہے اگر آپ اپنی ملک کی سواریوں پر انہیں سوار کراتے تب حانث ہو جاتے اور کفارہ ادا فرماتے لیکن انہیں وہ سواریاں عطا کیں جو آپ کی ملکِ خاص میں نہ تھیں وہ تو اللہ کا مال تھا تو اس طرح آپ اپنی قسم میں حانث نہ ہوئے

جہاں تک اس کے عقب میں آپ کا قول: (لا أحلف علی یمین فأری غیرها الخ) تو یہ ایک قاعدہ مبتدأة کی تاسیس ہے گویا فرمایا اگر میں نے قسم کھائی ہو پھر اس کی خلاف ورزی میں خیر دیکھوں تو اسے توڑ کر حانث ہو جاؤں اور اس کا کفارہ ادا کردوں، کہتے ہیں انہوں نے آپ سے سواریاں مانگیں یہ ظن کرتے ہوئے کہ آپ کی مِلک میں موجود ہیں تو آپ نے قسم کھائی کہ کسی ایسی شئ پر انہیں سوار نہ کرائیں گے جو آپ کی ملک ہو کیونکہ تب آپ کے پاس کوئی سواریاں نہ تھیں، کہتے ہیں اس امر میں اختلاف نہیں کہ جس نے کسی شئ کی قسم اٹھائی اور وہ اس کی ملک میں نہیں کہ وہ کوئی ایسا فعل نہ کرے گا جو اس شئ کے ساتھ معلق ہو مثلا کہے: (والله لئن رکبت مثلا هذا البعیر لأفعلَنَّ کذا) (یعنی اگر تم اس اونٹ پہ سوار ہوئے تو واللہ میں یہ کروں گا) اور وہ اونٹ اس کی مِلک میں نہ ہو تو اگر وہ کبھی اس کا مالک ہوا پھر اس پر سوار ہوا تو حانث ہوا اور یہ ملک پر قسم کو معلق کرنے کے باب سے نہیں بقول ابن حجر

ان کی یہ بات محتمل ہے اسی طرح ابن بطال کی بات بھی بعید نہیں بلکہ وہ تو اظہر ہے، یہ اس لئے کہ وہ صحابہ کرام جنہوں نے آپ سے سواریاں مانگیں، سمجھے کہ آپ نے قسم اٹھائی پھر قسم کے برخلاف کیا تبھی جب انہیں سواریاں عطاء کرنے کا حکم دیا تو آپس میں کہنے لگے ہم نے رسولِ خدا کو ان کی قسم سے غافل رکھا ہے اور گمان کیا کہ کہ آپ کو وہ قسم یاد نہیں رہی ہے تو آپ نے بتلایا کہ وہ قسم یاد ہے لیکن جو فعل کیا ہے وہ اس قسم سے بہتر ہے اور یہ کہ آپ جب کوئی قسم کھاتے پھر اس سے بہتر معاملہ پاتے ہیں تو اسے بجالاتے ہیں اور قسم کا کفارہ ادا کر دیتے ہیں، اس کی مزید وضاحت باب (الكفارة قبل الحنث) میں آئے گی اور غیرِ ملک بارے قسم اٹھانے کے مسئلہ کی مزید وضاحت باب (النذر فيما لا يملك) میں ہوگی۔

- 6679حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ح وَحَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ النُّمَيْرِيُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ الْأَيْلِيُّ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الْإِفْكِ مَا قَالُوا فَبَرَّأَهَا اللَّهُ مِمَّا قَالُوا، كُلٌّ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ ﴾ الْعَشْرَ الْآيَاتِ كُلَّهَا فِي بَرَاءَتِي فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ وَكَانَ يُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحٍ لِقَرَابَتِهِ مِنْهُ وَاللَّهِ لَا أُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحٍ شَيْئًا أَبَدًا بَعْدَ الَّذِي قَالَ لِعَائِشَةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى ﴾ الْآيَةَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ بَلَى وَاللَّهِ إِنِّي لَأُحِبُّ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لِي فَرَجَعَ إِلَى مِسْطَحٍ النَّفَقَةَ الَّتِي كَانَ يُنْفِقُ عَلَيْهِ وَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَنْزِعُهَا عَنْهُ أَبَدًا

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 7369، 7370، 7500، 7545 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

شیخ بخاری ابن عبداللہ اویسی ہیں ابراہیم سے ابن سعد اور صالح سے مراد ابن کیسان ہیں دوسرے طریق میں شیخِ بخاری حجاج، ابن منہال ہیں المغازی میں اسے عبدالعزیز کے حوالے سے بطولہ نقل کیا تھا حجاج سے اسی سند کے ساتھ الشہادات میں اس کا ایک قطعہ گزرا ہے جو قولِ ابو ہریرہ: (ما علمت إلا خيرا) سے متعلق تھا اسی طرح ازواج مطہرات کے درمیان قرعہ ڈالنے کی بابت اس کا ایک حصہ الجہاد میں نقل کیا تھا تفسیر سورۃ یوسف میں حجاج اور عبدالعزیز کی مقرون روایت نقل کی تھی جس میں قولِ حضرت یعقوب: (فصبر جميل) سے متعلقہ حصہ نقل ہوا تھا کئی اور مقامات میں بھی ان کے حوالے سے کئی قطعات نقل کئے یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (قال أبو بكر الصديق وكان ينفق على مسطح والله الخ) سے ہے یہ معصیت میں ترکِ یمین کے لئے موافق ہے کیونکہ حضرت ابو بکر نے قسم اٹھائی کہ مسطح کے واقعہ افک میں کردار کے باعث اب کبھی ان پر اپنا مال خرچ نہ کریں گے تو یہ ترکِ طاعت پر حلف تھا تو اس پر استمرار سے وہ منع کئے گئے تو اس سے فعلِ معصیت پر حلف سے نہی بطریقِ اولی ثابت ہوئی حلف کے وقت

ان کا ظاہر حال یہ تھا کہ مسطح پر ان کے کردار کی وجہ سے غصہ تھا

کرمانی نے لکھا اس حدیث کی ترجمہ کے اول دو اجزاء کے ساتھ مناسبت نہیں الا یہ کہ غضب پر یہ ان دونوں کے مقاسم ہو یا ان کے قول (و فی المعصیة) سے مراد (و فی شأن المعصیة) ہو کیونکہ صدیق اکبر نے مسطح کے افک کے باعث یہ قسم کھائی تھی اور افک معصیت سے ہے اور اسی طرح ہر جو انسان کی مِلک میں نہیں تو اس پر حلف اٹھانا اپنی غیرِ ملک میں تصرف کا موجب ہے یعنی شرعا اس کے لئے یہ فعل ضروری نہیں اھ بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں اولی یہ ہے کہ لازم نہیں کہ کسی باب کے تحت نقل کردہ ہر حدیث ترجمہ کے تمام اجزاء کے مطابق ہو، پھر کرمانی نے کہا بظاہر یہ اصلِ بخاری میں ناقلین کے تصرف سے ہے کہ بخاری جب فوت ہوئے ان کی کتاب میں کئی جگہیں خالی چھوڑی ہوئی تھیں کئی جگہ تراجم بلا احادیث اور کئی جگہ احادیث بلا تراجم تھیں تو ناقلین نے بعض کو بعض کے ساتھ ضم کر دیا، بقول ابن حجر یہ بات تب کہی جائے گی جب کوئی مناسبت نہ مل رہی ہو اور یہاں کی مناسبت کی ہم نے توجیہ بیان کر دی ہے۔

- 6680 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ فَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَحْمِلَنَا ثُمَّ قَالَ وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6718، 6719، 6721، - 7555

شیخ بخاری عبداللہ بن عمرو ہیں عبدالوارث سے ابن سعید، ایوب سے سختیانی، قاسم سے ابن عاصم اور زہدم سے مراد ابن مضرب جرمی ہیں سب رواۃ بصری ہیں (فوافقته وهو غضبان) سے بعضِ ترجمہ کی مطابقت ہے اس قصہ میں قصہ ابوبکر کی طرح ترکِ طاعت پر حلف ہے لیکن دونوں کے مابین فرق ہے وہ یہ کہ نبی اکرم کا حلف امرِ واقع کے موافق تھا کہ اس وقت آپ کی ملک میں کوئی سواریاں نہ تھیں بخلاف صدیق اکبر کے کہ وہ اس فعل پر قادر تھے جس کے ترک کی قسم کھائی! بقول ابن منیر بخاری نے اس باب میں یمین علی معصیت کے مناسب کوئی چیز ذکر نہیں کی الا یہ کہ ابوبکر کی قسم سے مراد مسطح سے قطع رحمی لی جائے یہ دراصل قطع رحمی نہ تھی بلکہ ان کے ارتکابِ معصیت یعنی قذف پر ان کی عقوبت تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت ابوبکر کا یہ حلف خلافِ اولی پر ہو تو اس سے منع کر دیئے گئے حتی کہ اپنے آپ کو حانث کیا تو وہ فعل کرنا شروع کر دیا جس کے ترک پر قسم اٹھائی تھی تو جس نے فعلِ معصیت پر قسم کھائی وہ (حانث ہو جانے کا) اولی ہے، کہتے ہیں اسی طرح قولہ: (فأرى خيرا منها) مقتضی ہے کہ اولی کے فعل کے لئے حانث ہونا ترکِ معصیت کے لئے حانث ہونے کو بطریقِ اولی مقتضی ہے، کہتے ہیں اسی لئے معصیت پر قسم کھانے والے کے اس کے فعل سے قبل ہی اس کے حانث ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اھ، یہ قضائے مذکور مالکیہ کے ہاں ہے جیسا کہ اس کا بسط باب (النذر فی المعصیة) میں آئے گا بقول ابن بطال حدیثِ ابوموسی میں ان حضرات کا رد ہے جو یمین الغضبان (یعنی غصہ میں گھرے کی قسم) کو لغو قرار دیتے ہیں۔

19 - باب إِذَا قَالَ وَاللَّهِ لاَ أَتَكَلَّمُ الْيَوْمَ فَصَلَّى أَوْ قَرَأَ أَوْ سَبَّحَ أَوْ كَبَّرَ أَوْ حَمِدَ أَوْ هَلَّلَ فَهُوَ عَلَى نِيَّتِهِ

(اگر کہا: واللہ آج کلام نہ کروں گا تو نماز ادا کی یا تلاوت کی یا ذکر اذکار کیا تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَفْضَلُ الْكَلاَمِ أَرْبَعٌ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ .قَالَ أَبُو سُفْيَانَ كَتَبَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى هِرَقْلَ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ وَقَالَ مُجَاهِدٌ كَلِمَةُ التَّقْوَى لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ (پہلی روایت میں ان اذکار کیلئے کلام کا لفظ استعمال کیا، آیت میں کلمة سواء سے مراد: کلمہ طیبہ ہے جو کئی الفاظ پر مشتمل کلام ہے)

یعنی اگر اس کی نیت میں یہ کہتے وقت قراءت و ذکر بھی شامل تھا تب کرنے سے حانث ہو جائے گا اگر نہیں تو نہیں، اطلاق سے متعرض نہیں ہوئے جمہور کے نزدیک اس صورت میں حانث نہ ہوگا حنفیہ کے ہاں ہوگا بعض شافعیہ نے قرآن اور ذکر کے مابین تفرقہ کیا قرآن پڑھنے سے حانث نہ ہوگا البتہ ذکر سے ہو جائے گا جمہور کی حجت یہ ہے کہ عرف میں کلام آدمیوں کی کلام کی طرف منصرف ہے اور داخلِ نماز اگر قراءت و ذکر سے حانث نہیں ہوگا تو خارج از نماز بھی نہ ہونا چاہئے، اس بابت مسلم کی یہ حدیث حجت ہے: (إنَّ صلاتنا هذه لا يَصلُحُ فيها شيءٌ مِن كلام الناس إنما هو التسبيح و التكبير و قراءة القرآن) (یعنی نماز میں لوگوں کی کلام میں سے کچھ مناسب نہیں کہ یہ تو تسبیح، تکبیر اور قرآن کی قراءت سے عبارت ہے) تو ذکر اور قراءت کے لئے حکم کلام الناس کے حکم کا غیر ہے بقول ابن منیر قولِ بخاری: (هو علی نيته) کا مطلب عرفیت ہے، کہتے ہیں یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت میں یہ بھی شامل ہے کہ اگر قسم کھائی کہ نہ زید سے بات کروں گا اور نہ اسے سلام کہوں گا پھر اس کے پیچھے نماز پڑھ لی امام نے سلام پھیرا اور اس نے بھی تو جزما اس کے ساتھ حانث نہ ہوگا بخلاف اس تسلیم کے جس کے ساتھ امام کا جواب دے تو اس کے ساتھ بھی حنث واقع نہ ہوگا کیونکہ وہ اس میں سے نہیں جس کی عرف میں لوگ نیت کرتے ہیں، اس میں اختلاف ہے اھ، اور یہ ان کے مذہب پر ہے ہمارے ہاں اس کی نظیر (نماز کے) دوسرے سلام میں ہے اگر اس نے قسم کھائی ہوئی تھی کہ اپنے بائیں جانب والے سے کلام نہ کرے گا تو بھی حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اسے جواب دینے کا قصد کیا ہو۔

(و قال النبی ﷺ فضل الكلام الخ) یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے کسی اور جگہ موصول نہیں کیا، اسے نسائی نے ضرار بن مرہ عن ابوصالح عن ابوسعید و ابوہریرہ سے مرفوعا انہی الفاظ کے ساتھ موصولا نقل کیا ہے، مسلم نے اسے سمرہ بن جندب سے روایت کیا لیکن (أفضل) کی بجائے (أحب) کے ساتھ، اسے ابن حبان نے ابوحمزہ سکری عن اعمش عن ابوصالح عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خير الكلام أربع لا يَضُرُّك بأيِّهن بدأتَ) ، احمد نے اسے وکیع عن اعمش کے طریق سے صحابی کو مبہم رکھتے ہوئے مخرج کیا اسی طرح نسائی نے سہیل بن ابوصالح عن ابیہ عن السلولی عن کعب احبار سے موقوفا اس کی تخریج کی، ان چاروں کلمات کے معانی کا بیان کتاب الدعوات کے باب (فضل التسبيح) میں گزر چکا ہے۔

(و قال أبو سفيان الخ) (ابوسفیان سے مراد والدِ حضرت معاویہ ہیں) یہ ان کی طویل حدیث کا بالمعنی حصہ ہے آغازِ صحیح

اور تفسیر آل عمران میں اس کی شرح ہو چکی ہے اس سے اور اس باب کے تحت تمام نقل کردہ روایات سے غرض اس امر کا اثبات ہے کہ اللہ کا ذکر جملہ کلام سے ہے اور (كلمة) کا (سبحان الله و بحمده) کے مثل پر اطلاق اطلاق البعض علی الکل کی قبیل سے ہے۔ (و قال مجاهد الخ) اسے عبد بن حمید نے منصور بن معتمر عن مجاہد سے موقوفا موصول کیا صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مرفوعا بھی یہ منقول ہے ان میں حضرات ابی بن کعب، ابو ہریرہ، ابن عباس، سلمہ بن اکوع اور ابن عمر شامل ہیں ان سب کی روایات تفسیر ابن مردویہ میں مخرج ہیں ترمذی نے ابی بن کعب کی روایت تخریج کی، ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے ابوزرعہ سے اس بارے سوال کیا تو وہ مرفوع کو نہ جان پائے مگر اسی طریق سے، اسے ابوعباس بریقی نے اپنے مشہور رسالہ میں صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے موقوفا نقل کیا ہے، اس کے تحت تین احادیث موصول کیں۔

- 6681 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ قُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ

أطرافه 1360، 3884، 4675، - 4772 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۵۶).

ابو طالب کے قصہ وفات پر مشتمل مختصر روایت، یہ بتمامہ اور مشروحا السیرۃ النبویۃ میں گزری ہے غرض ترجمہ اس کے جملہ: (قل لا إله إلا الله كلمة الخ) سے ہے، أحاج کا اصل (أحاجج) ہے یعنی (أظهرُ لك بها الحجة) (یعنی میں آپ کیلئے اسکے ساتھ حجت ظاہر کروں گا)۔

- 6682 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ الْقَعْقَاعِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ

طرفاه 6406، - 7563 (اس کا سابقہ نمبر).

یہ الدعوات میں بھی گزری اس کی مفصل شرح کتاب کے آخر میں ہوگی (یہ جامع بخاری کی آخری حدیث بھی ہے)۔

- 6683 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَلِمَةً وَقُلْتُ أُخْرَى مَنْ مَاتَ يَجْعَلُ لِلَّهِ نِدًّا أُدْخِلَ النَّارَ وَقُلْتُ أُخْرَى مَنْ مَاتَ لاَ يَجْعَلُ لِلَّهِ نِدًّا أُدْخِلَ الْجَنَّةَ

طرفاه 1238، - 4497 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۱۴۳)

اس پر کتاب الجنائز کے اوائل میں بحث گزری ہے تفسیر البقرۃ کی اسی روایت میں موقوف اور مرفوع حصہ کا بیان ہوا تھا، کرمانی کہتے ہیں متجہ یہ کہا جانا ہے کہ جو اس حالت میں فوت ہوا کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراتا تھا وہ آگ میں داخل نہ ہوگا لیکن جب موحد کے لئے جنت میں دخول امر محقق ہے اگرچہ مآل کار کے لحاظ سے ہی تو اس کے ساتھ جزم کیا۔

- 20 باب مَنْ حَلَفَ أَنْ لَا يَدْخُلَ عَلَى أَهْلِهِ شَهْرًا وَكَانَ الشَّهْرُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ

(جس نے قسم کھائی کہ ایک ماہ اپنے گھر نہ جائے گا اور وہ ماہ انتیس دن کا ہوا)

یعنی اس شکل میں وہ حانث نہ ہوگا یہ بالاتفاق اس صورت متصور ہے کہ مہینہ کے آغاز میں یہ قسم کھائی تھی اگر درمیان میں ایسا کہا اور وہ مہینہ تیس سے کم ایام کا تھا تو آیا وہ تیس ایام پورے کرے یا انتیس پر اکتفاء کرلے؟ اول جمہور کا قول ہے ایک گروہ جن میں مالکیہ کے ابن عبدالحکیم بھی ہیں ثانی رائے کا قائل ہے اس کا بیان کتاب النکاح کے اواخر میں حضرت عمر کی طویل حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، تفسیر ایلاء اور اس حدیثِ انس پر باب الایلاء میں کلام گزری طحاوی نے جمہور کے لئے الصیام میں گزری حدیث سے احتجاج کیا جس کے الفاظ تھے: (الشهر تسع وعشرون فإذا رأيتموه فصُومُوا و إذا رأيتمو ه فأفطِرُوا فإذا غُمَّ عليكم فأكمِلُوا ثلاثين) کہتے ہیں تو آنجناب نے بادل ہونے کی صورت میں تیس دن پورے کرنا واجب کیا اور اسے کمالِ شہر قرار دیا الا یہ کہ اس سے قبل رویتِ ہلال کرلیں بقول ابن حجر اس کے ساتھ ان حضرات کے برخلاف حجت لی جائے گی جن کا زعم ہے کہ اگر اس کی قسم اثنائے مہینہ واقع ہوئی تو اس کے لئے جائز ہے کہ انتیس پر اکتفاء کرلے چاہے وہ مہینہ انتیس دن کا ہو یا تیس کا، خود انہی نے یہ مذہب ایک قوم سے نقل کیا ہے، جہاں تک ابن عبدالحکیم کا قول تو اس کا تعقب حدیثِ عائشہ کے ساتھ کرنا مناسب ہے جو کہتی ہیں بخدا آپ نے یہ نہ کہا تھا کہ مہینہ انتیس کا ہوتا ہے بلکہ ہوا یہ تھا کہ آپ نے ہم ازواج کے پاس ایک ماہ نہ آنے کی قسم کھائی پھر جب انتیس دن بعد آئے تو میں نے استفسار کیا تو فرمایا ہمارا یہ مہینہ انتیس دن کا تھا، طحاوی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے مذکور قسم ہلال کی رویت کے ساتھ ہی کھائی تھی، یہی کہا مگر حدیث میں یہ صریح نہیں۔

- 6684 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ آلَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ نِسَائِهِ وَكَانَتِ انْفَكَّتْ رِجْلُهُ فَأَقَامَ فِي مَشْرُبَةٍ تِسْعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً ثُمَّ نَزَلَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ آلَيْتَ شَهْرًا فَقَالَ إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ

أطرافه 378، 689، 732، 733، 805، 1114، 1911، 2469، 5201، 5289 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۷۸)

- 21 باب إِنْ حَلَفَ أَنْ لَا يَشْرَبَ نَبِيذًا فَشَرِبَ طِلَاءً أَوْ سَكَرًا أَوْ عَصِيرًا لَمْ يَحْنَثْ فِي قَوْلِ بَعْضِ النَّاسِ وَلَيْسَتْ هَذِهِ بِأَنْبِذَةٍ عِنْدَهُ

(اگر قسم کھائی کہ نبیذ نہ پئے گا پھر پکا ہوا شربت یا میٹھا پانی یا جوس پی لیا تو بعض الناس کی رائے میں قسم کی خلاف ورزی نہ کی کہ یہ اشیاء ان کے ہاں میں نبیذ نہیں)

(و لیست) کشمیہنی کے نسخہ میں (و لیس) ہے طلاء، سکر اور نبیذ کی تشریح کتاب الاشربہ میں گزری مہلب کہتے ہیں

جمہور کا موقف یہ ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ بعینہ نبیذ نہ پیئے گا وہ اس کے غیر کے شرب سے حانث نہ ہوگا اور جس نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ وہ نبیذ اس لئے نہ پیئے گا کہ اس سے نشہ ہو جاتا ہے اسے وہ ہر اس مشروب کے پینے سے حانث ہوگا جس کا یہ معاملہ ہو کہ تمام مشروبات طبخ دعصیر سے نبیذ ہی کہلاتے ہیں کیونکہ فی المعنی وہ اس سے مشابہ ہیں تو یہ اس کی مانند ہے جس نے مطلقا قسم اٹھائی کہ کوئی مشروب نہ پیئے گا تو وہ ہر اس کے پینے سے حانث ہو جائے گا جسے مشروب کہا جا سکتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کا (بعض الناس) سے اشارہ ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کی طرف ہے کیونکہ وہی قائل ہیں کہ طلاء اور عصیر نبیذ نہیں اس لئے کہ درحقیت نبیذ وہ جو (نبذ فی الماء و نقع فیہ) (یعنی پانی میں [انگور اور کھجور وغیرہ قسم کا پھل جسکا شربت پکانا مقصود ہے] ڈالا گیا اور وہ اس میں بھیگا) اسی لئے منبوذ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ (نُبِذَ أی طُرِح) تو بخاری نے باب کی دونوں حدیثوں سے ان کا رد کرنا چاہا، اس کی توجیہ یہ ہے کہ حدیثِ سہل انتباذ سے قریب العہد کو نبیذ کا تسمیہ دینے کی مقتضی ہے اگر چہ اس کا شرب حلال ہو، الاشربہ میں حضرت عائشہ کی حدیث گزری جس میں تھا کہ آنجناب کے لئے رات کو نبیذ بنائی جاتی جسے آپ صبحدم نوش فرما لیتے اور صبحدم تیار کی جاتی جسے شام کے وقت پی لیتے تھے، حدیثِ سودہ اس کی مؤید ہے کہ انہوں نے ذکر کیا کہ وہ بکری کی کھال (کے بنے برتن) میں نبیذ تیار کرنا شروع ہوئے اور وہی نبیذ بناتے جس کا شرب حلال ہوتا اس کے باوجود اس پر نبیذ کے اسم کا اطلاق ہوا تو نقیع حکمِ نبیذ میں ہے وہ جو حدِ سکر تک نہ پہنچی ہو اور انگوروں کا جوس جو حدِ سکر تک پہنچ چکا ہو کھجور سے تیار شدہ اس نبیذ کے حکم میں ہے جو حدِ سکر تک پہنچ چکی ہو، ابن منیر نے حاشیہ میں دعوی کیا کہ یہ شارح بخاری کے مقصود سے دور ہیں، بقول ان کے انہوں نے تو حنفیہ کے قول کی تصویب کی ہے اسی لئے کہا (لم یحنث) بعد ازاں ان کا قول: (فی قول بعض الناس) اس کے لئے ضار نہیں کیونکہ اگر ان کے برخلاف رائے دینے کا ارادہ ہوتا تو ترجمہ میں اس کے حانث ہونے کی بات کرتے وہ کیونکر ایک مذہب کے موافق ترجمہ قائم کر سکتے ہیں پھر اس کی مخالفت بھی کریں اھ، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابن بطال جو سمجھے وہ اوجہ اور مرادِ بخاری کے اقرب ہے حاصل یہ کہ ہر شیٔ جو عرف میں نبیذ کہلاتی ہے وہ اس کے پینے سے حانث ہو جائے گا الا یہ کہ قسم کھاتے وقت نیت میں کوئی معین شیٔ تھی تب اسی کے ساتھ مختص ہوگی، طلاء کے لفظ کا اطلاق انگوروں سے پکے جوس پر بھی ہوتا ہے یہ کبھی جم کر گاڑھا اور غلیظ ہو جاتا ہے تب اصلا ہی نبیذ نہیں کہلاتا اور کبھی سیال حالت میں باقی رہتا ہے اور اس کا کثیر سکر (یعنی زیادہ مقدار میں پی لینے سے نشہ) ہو جاتا ہے تو عرفاً نبیذ کہلاتا ہے بلکہ ابن تین نے اسے اہلِ لغت سے نقل کیا ہے کہ طلاء شربت کی ایک نوع ہے، ابن فارس سے نقل کیا کہ یہ خمر کے اسماء میں سے ہے، اسی طرح سکر (کے لفظ) کا اطلاق جوس پر ہوتا ہے اس کے متخمر ہونے سے قبل، بعض نے کہا جو اس سے اور اس کے غیر سے مسکر ہو، جوہری نے نقل کیا کہ نبیذِ تمر اور وہ عصیر جو انگوروں سے نچوڑا جائے تو اسی کے ساتھ تسمیہ ہوگا اگر چہ متخمر ہو، حدیثِ سہل کی شرح کتاب النکاح کے ابواب الولیمہ میں گزری ہے، علی سے مرادشیخِ بخاری ابن مدینی ہیں۔

-6685حَدَّثَنِی عَلِیٌّ سَمِعَ عَبْدَ الْعَزِیزِ بْنَ أَبِی حَازِمٍ أَخْبَرَنِی أَبِی عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا أُسَيْدٍ صَاحِبَ النَّبِیِّ ﷺ أَعْرَسَ فَدَعَا النَّبِیَّ ﷺ لِعُرْسِهِ فَكَانَتِ الْعَرُوسُ خَادِمَهُمْ فَقَالَ سَهْلٌ لِلْقَوْمِ هَلْ تَدْرُونَ مَا سَقَتْهُ قَالَ أَنْقَعَتْ لَهُ تَمْرًا فِی تَوْرٍ مِنَ اللَّيْلِ حَتَّى أَصْبَحَ عَلَيْهِ

فَسَقَتْهُ إِيَّاهُ

.أطرافه 5176، 5182، 5183، 5591، - 5597 (ترجمہ کیلئے جلد:۸،ص:۳۳۲)

- 6686حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ سَوْدَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ مَاتَتْ لَنَا شَاةٌ فَدَبَغْنَا مَسْكَهَا ثُمَّ مَا زِلْنَا نَنْبِذُ فِيهِ حَتَّى صَارَتْ شَنًّا

ترجمہ: ابن عباس ام المومنین حضرت سودہؓ سے راوی ہیں کہ ان کی ایک بکری مرگئی تو ہم نے اس کی کھال رنگ لی اور ہمیشہ اس میں نبیذ تیار کرتے رہے حتی کہ وہ پرانی ہوگئی۔

حضرت سودہ کا نسب نامہ یہ ہے: بنت زمعہ بن قیس بن عبد شمس عامریہ، بنی عامر بن لؤی سے تھیں قرشیہ ہیں نبی اکرم نے حضرت خدیجہ کی وفات کے بعد ہجرت سے قبل ان سے شادی کی اور گھر لا بسایا، عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (حتی صار شنا) یعنی بوسیدہ، شنہ قدیم مشک کو کہتے ہیں نسائی نے مغیرہ بن مقسم عن شعبی عن ابن عباس عن النبی ﷺ سے مردار بکری کی کھال رنگنے کے بارہ میں ایک دیگر حدیث نقل کی ہے، مزی نے اطراف میں اشارہ کیا کہ یہ باب کی اسماعیل بن ابو حالد عن شعبی کی روایت کے لئے علت ہے مگر ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ دو متغایر فی السیاق حدیثیں ہیں اگرچہ دونوں کے راوی شعبی ہیں، مغیرہ کی مشار الیہ روایت مسلم کی عطاء عن ابن عباس عن میمونہ کی روایت کے سیاق کے موافق ہے اسے بخاری نے عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس سے حضرت میمونہ کا واسطہ ذکر کئے بغیر تخریج کیا ہے اس میں رنگنے کا ذکر موجود نہیں، اس پر کتاب الاطعمہ کے اواخر میں مفصل بحث گزری ہے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں حدیثِ سودہ میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ انسان زاہد کامل تبھی بنے گا جب اس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو کیونکہ یہ بکری ان کی ملکیت میں تھی، اس سے تنمیۃ المال (یعنی مال کو تجارت میں بغرضِ بڑھوتی لگانا) کا جواز بھی ملا کیونکہ اس کی کھال کو رنگ کر تادیر اس سے انتفاع حاصل کرتے رہے، کھانا ہضم کرنے کے لئے کوئی چیز تناول کر لینے کا ثبوت بھی ملا کہ کھانے کے بعد صفتِ انتباذ کا حامل مشروب نوش کرنے کا یہی مقصد ہوتا ہے، فعل کی مالک کی طرف اضافت کا جواز بھی ملا چاہے کسی اور مثلا خادم کے ہاتھوں وہ انجام پایا ہوا ھ ملخصا۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں یہ دونوں احادیث دال ہیں کہ حقیقتِ نبیذ (ما ینقع فی الماء) (یعنی جو پانی میں بھگوئی جائے) جبکہ خمر اور جو اسکا مماثل ہے وہ انقاع سے خالی ہے لہذا (فلا جرم أنها نبیذ)۔

علامہ انور باب (إذا حلف أن لا یشرب نبیذا) کے تحت کہتے ہیں نبیذ جیسا کہ نسفی کی شرح عقائد میں ہے یہ کہ پانی میں چند کھجوریں ڈال دی جائیں جن سے وہ میٹھا ہو جائے حتی کہ اس میں حموضت (یعنی کھٹاس) ظاہر ہو، حموضت کی شرط کسی اور جگہ نہیں دیکھی، طلاء یہ ہے کہ پکانے کی وجہ سے اس کا دو ثلث حل ہو جائے اور سکر وہ جو نخل سے پانی نکلتا ہے، بدون تفصیل عصیر ماءِ معتصر کو کہتے ہیں (یعنی جو پھلوں کو نچوڑ کر رس نکالتے ہیں)، (لم یحنث فی قول بعض الناس) کی نسبت سے کہتے ہیں بعض الناس سے مراد امام ابو حنیفہ ہیں یہاں ان کا رد کرنا مقصود نہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ آیا نبیذ کا اسم ان مشروبات کو بھی متناول ہے؟ تو اگر عرف میں ہے تو لا

محالہ متناول ہے کیونکہ ایمان کی بناء عرف پر ہے یہاں اس کی حلت وحرمت کی بحث نہیں ہو رہی ۔
یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 22 باب إِذَا حَلَفَ أَنْ لاَ يَأْتَدِمَ فَأَكَلَ تَمْرًا بِخُبْزٍ وَمَا يَكُونُ مِنَ الأُدْمِ

(قسم کھائی کہ سالن نہ کھائے گا پھر کھجور یا کسی ایسی چیز کے ساتھ روٹی کھالی جو سالن کی جگہ استعمال ہوسکتی ہے)

یعنی کیا اسے سالن باور کیا جائے؟ تو وہ حانث ہوگا یانہیں؟ (و ما یکون منه الأدم) یہ جملہ جملۂ شرط و جزاء پر معطوف ہے یعنی (و باب بیان ما یحصل به الائتدام)۔

- 6687حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَابِسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ مَا شَبِعَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ خُبْزِ بُرٍّ مَأْدُومٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ

6687م -وَقَالَ ابْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ لِعَائِشَةَ بِهَذَا

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں آل محمد کبھی پے در پے تین دن گیہوں کی روٹی سالن کے ساتھ نہیں کھا سکے حتی کہ آپ اللہ سے جا ملے۔

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو الاطعمہ میں بتمامہ گزری ہے اس طرح بعد والی تعلیق بھی ، وہیں اسے موصول کرنے والوں کا ذکر ہوا تھا۔ (قال لعائشة بهذا) کی بابت کرمانی لکھتے ہیں یعنی ان سے اسے روایت کیا یا ان سے استفہامیہ انداز میں کہا: (ما شبع آل محمد) تو کہا ہاں، بقول ابن حجر واقع جو ہے وہ اس تقدیر کے بر خلاف ہے اور یہ طبرانی اور بیہقی کی دو دیگر طرق کے ساتھ روایت سے ظاہر و بین ہے کہ عابس نے حضرت عائشہ سے کہا کیا نبی اکرم نے قربانیوں کے گوشت کھانے سے منع کیا ہے؟ تو حدیث ذکر کی جس کے آخر میں ہے: (ما شبع آل الخ) محمد بن کثیر کے طریق کے ایراد میں نکتہ اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ عابس کی حضرت عائشہ سے نہ صرف لقاء ثابت ہے بلکہ ان سے سوال بھی کیا، اس سے سابقہ طریق میں موجود عنعنہ کے مد نظر انقطاع کے توہم کا ازالہ مقصود ہے، حدیث کی شرح کتاب الرقاق میں گزر چکی۔

- 6688حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ قَالَ أَبُو طَلْحَةَ لأُمِّ سُلَيْمٍ لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ضَعِيفًا أَعْرِفُ فِيهِ الْجُوعَ فَهَلْ عِنْدَكِ مِنْ شَيْءٍ فَقَالَتْ نَعَمْ فَأَخْرَجَتْ أَقْرَاصًا مِنْ شَعِيرٍ ثُمَّ أَخَذَتْ خِمَارًا لَهَا فَلَفَّتِ الْخُبْزَ بِبَعْضِهِ ثُمَّ أَرْسَلَتْنِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَهَبْتُ فَوَجَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْمَسْجِدِ وَمَعَهُ النَّاسُ فَقُمْتُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَكَ أَبُو طَلْحَةَ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِمَنْ مَعَهُ قُومُوا فَانْطَلَقُوا وَانْطَلَقْتُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ حَتَّى جِئْتُ أَبَا طَلْحَةَ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ يَا أُمَّ سُلَيْمٍ قَدْ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَيْسَ عِنْدَنَا

مِنَ الطَّعَامِ مَا نُطعِمُهُمْ فَقَالَتِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَانْطَلَقَ أَبُو طَلْحَةَ حَتَّى لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو طَلْحَةَ حَتَّى دَخَلاَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلُمِّي يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا عِنْدَكِ فَأَتَتْ بِذَلِكَ الْخُبْزِ قَالَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ الْخُبْزِ فَفُتَّ وَعَصَرَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ عُكَّةً لَهَا فَأَدَمَتْهُ ثُمَّ قَالَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ ثُمَّ قَالَ ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ فَأَذِنَ لَهُمْ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا ثُمَّ خَرَجُوا ثُمَّ قَالَ ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ فَأَذِنَ لَهُمْ فَأَكَلَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ وَشَبِعُوا وَالْقَوْمُ سَبْعُونَ أَوْ ثَمَانُونَ رَجُلاً

أطرافه 422، 3578، 5381، - 5450 (ترجمہ کیلئے جلد: ۵ ص: ۳۰۴)

یہ علامات النبوۃ میں مشروحا گزری، مقصود ترجمہ اس کی عبارت: (فأمر بالخبز ففت و عصرت أم سليم عكة لها فأدمت) ہے یعنی ان مفتوت روٹیوں میں گھی کو خلط کیا، ابن منیر وغیرہ کہتے ہیں بخاری کا مقصود ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ (ائتدَمَ) نہ کہا جائے گا مگر جب روٹیوں پر گھی لگا کر انہیں تناول کیا، کہتے ہیں حدیثِ عائشہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ معلوم تھا کہ ان کی مراد مطلقا نفیِ ادام تھی اس قرینہ سے جو ان کی (ان ایام میں) تنگیِ حال معروف تھی تو اس میں کھجوریں وغیرہ بھی داخل ہیں، کرمانی لکھتے ہیں وجہِ مناسبت یہ ہے کہ تمر جب ان کے ہاں موجود تھی اور وہی ان کی غالب غذا تھی اور وہ سیر ہو کر کھاتے تھے تو معلوم ہوا اس کے ساتھ ملا کر روٹی کھانا ائتدام نہیں، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس باب میں اس حدیث کا ذکر کسی ادنی ملابست کی وجہ سے ہو اور وہ لفظِ مأدوم ہے کیونکہ کوئی دیگر روایت اپنی شرط پر نہ پائی، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس باب کے تحت اس حدیث کا نقل ناقلینِ بخاری کا تصرف ہو، بقول ابن حجر اول مرادِ بخاری سے دور ہے جبکہ ثانی ہی مراد ہے لیکن اس طور کہ ابن منیر کی ذکر کردہ توجیہ اس کے ساتھ منضم کی جائے اور ثالث نہایت بعید ہے بقول ابن منیر جہاں تک قصہِ ام سلیم ہے تو اس کی مناسبت ظاہر ہے کیونکہ اس تھوڑے سے گھی کے ساتھ جو برتن کی تہہ میں باقی تھا ان مفتوت روٹیوں کا اصطباغ ممکن نہ تھا، اس کی غایت یہ تھی کہ روٹیوں میں کچھ گھی کا ذائقہ شامل ہو جائے تو یہ کھجوروں کے ان میں خلط سے مشابہ ہوا، اس سے ماخوذ ہوگا کہ مطلقا کہنے کے وقت ہر شئ ادام کہلائے گی تو سالن استعمال نہ کرنے کی قسم کھانے والا اگر روٹی کو اس کے ساتھ کھائے گا تو وہ حانث سمجھا جائے گا یہی جمہور کا قول ہے چاہے اصطباغ ہوا ہو یا نہیں، ابوحنیفہ اور ابو یوسف کہتے ہیں اگر پنیر اور انڈے کے ساتھ روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا

محمد بن حسن نے مخالفت کی اور کہا ہر چیز جو روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے اس میں سے جو اس پر غالب وکثیر ہو جیسے بھنا ہوا گوشت اور پنیر، وہ ادام ہے مالکیہ سے منقول ہے کہ ہر اس چیز کے ساتھ حانث ہوگا جو حالف کے نزدیک سالن ہے اور ہر قوم کا اپنا عرف ہوتا ہے، بعض نے اس سے نمک کا استثناء کیا جریش (یعنی موٹا موٹا پیسا ہوا یا ڈلی کی شکل میں) ہو یا مطیب (باریک پیسا ہوا)

آخرِ بحث بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں جمہور کی حجت میں سے قصہِ بریدہ بارے حضرت عائشہ کی حدیث بھی ہے جس میں ہے: (فدعا بالغداء فأتِيَ بخبزٍ و أدمٍ مِن أدم البيت) اس کی شرحِ مفصل اس کے مقام پر گزری ہے مصنف نے الاطعمہ میں اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (باب الأدم) ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ گھر میں موجود ہر چیز جو عادۃً سالن

کے ضمن میں استعمال ہوتی ہے سالن کہلائے گی چاہے مائع ہو یا جامد، اسی طرح یہ حدیث بھی: (تکون الأرض یوم القیامة خبزة واحدة و إداسھم زائدة کَبِدِ الحوت) اس کی شرح کتاب الرقاق میں گزری، ترجمہ میں مذکور قسم کے خصوص میں یوسف بن عبد اللہ بن سلام کی حدیث ہے کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ نبی اکرم نے جو کی روٹی کا ایک ٹکڑا لیا اور اس پر کھجور رکھی اور فرمایا یہ اس کا سالن ہے، اسے ابوداؤد اور ترمذی نے بسندِ حسن تخریج کیا ہے، ابن قصار کہتے ہیں اہلِ لغت کے ہاں اس امر میں اختلاف نہیں کہ جس نے بھنے گوشت کے ساتھ روٹی کھائی گویا اس نے سالن کے ساتھ کھائی، اگر کہا میں نے سالن کے بغیر کھائی ہے تو وہ جھوٹا ہے اگر کہا سالن کے ساتھ کھائی ہے تو سچا ہے جہاں تک کوفیوں کا قول کہ ادام دو چیزوں کو جمع کر کے کھانے کا نام ہے تو یہ اس امر پر دال ہے کہ مراد یہ کہ روٹی کو اس میں مستہلک (یعنی اچھی طرح خلط) کرے اس طور کہ وہ اس کے تابع بنے بایں وجہ کہ اس کے اجزاء اس میں متداخل ہو جائیں اور یہ تبھی ہوگا جب اس کے ساتھ اس کا اصطباغ ہوگا، ان کے مخالفین نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ کلامِ اول تو مسلّم مگر قبل از تناول تداخل والی بات کی کوئی دلیل نہیں، مراد جمع پھر اکل کے ذریعہ استہلاک ہے تب دونوں متداخل ہوں گے۔

علامہ انور باب (إذا حلف أن لا یأتدم فأکل تمرا) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک ادام وہ جس کے ساتھ ائتدام (یعنی سالن کے بطور استعمال) ہو تو یہ صرف رطب (یعنی تر) ہی ہوگا مصنف نے اس کا اطلاق یابس (یعنی خشک) پر بھی کیا ہے اس میں کوئی حرج نہیں تو شائد ہمارے فقہاء کے زمانہ میں اہلِ کوفہ کا یہی عرفِ عام تھا اور تم جانتے ہو ہمارے ہاں ایمان کی بناء عرف پر ہے۔

- 23 باب النِّیَّةِ فِی الأَیمَان (قسم میں نیت کا عمل دخل)

سب کے ہاں (اَیمان کا) ہمزہ مفتوح ہے کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض نسخوں میں اس پر زیر ہے اس کی انہوں نے توجیہ یہ کی کہ بخاری کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں بقول ابن حجر اسے کتاب الأیمان والنذور میں لانا تو بینِ کسر کیلئے کافی ہے۔

- 6689 حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ بْنُ سَعِیدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ قَالَ سَمِعْتُ یَحْیَی بْنَ سَعِیدٍ یَقُولُ أَخْبَرَنِی مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّیْثِیَّ یَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ یَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ یَقُولُ إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّیَّةِ وَإِنَّمَا لاِمْرِءٍ مَا نَوَی فَمَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَی اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَی اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَی دُنْیَا یُصِیبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ یَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَی مَا هَاجَرَ إِلَیْهِ

أطرافه 1، 54، 2529، 3898، 5070، - 6953 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۶۴۳)

عبد الوہاب سے ابن عبد المجید ثقفی اور محمد بن ابراہیم سے مراد تیمی ہیں، آغازِ صحیح میں اس کی شرح ہوئی ترجمہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ قسم جملۂ اعمال میں سے ہے تو اس کے ساتھ زماناً اور مکاناً الفاظ کی نیت کے ساتھ تخصیص پر استدلال کیا جائے گا اگرچہ لفظ میں اس کے مقتضی کچھ نہ ہو جیسے کسی نے قسم کھائی کہ زید کے گھر داخل نہ ہوگا اور اس کی مراد مثلاً یہ ہو کہ اس ماہ یا اس سال میں ! یا قسم کھائی کہ زید سے کلام نہ کرے گا اور نیت میں تھا کہ اس کے گھر جا کر نہ کہ کسی اور جگہ، تو حانث نہ ہوگا اگر مہینہ یا سال بعد یا دوسری

مثال میں کسی اور جگہ کلام کر لی، شافعی اور ان کے اتباع نے اس کے ساتھ اس شخص کی بابت استدلال کیا جس نے کہا: (إن فعلت كذا فأنت طالق) (یعنی اگر تم نے یہ کیا تو تمہیں طلاق) اور کسی تعداد کی نیت کی تو عددِ مذکور کا اعتبار ہوگا خواہ لفظاً اسے نہ بھی کہا ہو اسی طرح جس نے کہا: (إن فعلت كذا فأنتِ بائن) (یعنی اگر یہ کیا تو تم بائنہ ہوئی) تو اگر اس کی نیت تین کی تھی تب وہ بائن ہوئی اور اگر اس سے کم کی تھی جو حسبِ نیت طلاقِ رجعی واقع ہوئی ، حنفیہ نے دونوں صورتوں میں اس سے اختلاف کیا، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ قسم اٹھانے والے کی نیت کے مطابق ہے لیکن یہ حقوق العباد کے سوا دیگر معاملات میں جبکہ ان میں مستَحلِف (یعنی قسم اٹھوانے والے) کی نیت کے مطابق ہوگی اس میں توریہ (یہ ایک بلاغتی اصطلاح ہے جس میں کوئی ایسا لفظ بولا جاتا ہے جو دو معانی کو محتمل ہوتا ہے تو عام فہم اور ظاہری معنی مراد نہیں ہوتا) نہیں چلے گا اگر کسی کا حق مرتا ہو، یہ تب جب دونوں متحاکم ہوں (یعنی انہوں نے عدالت میں اپنا کیس دائر کیا ہے) لیکن غیرِ محاکمت میں اکثر کے نزدیک حالف کی نیت کا اعتبار ہے، مالک اور ایک جماعت کا قول ہے کہ محلوف لہ (یعنی جس کیلئے قسم کھائی جارہی ہے) کی نیت معتبر ہوگی، نووی لکھتے ہیں جس نے کسی کے ذمہ اپنے کسی حق کا دعوی کیا اور حاکم یا قاضی نے اس سے قسم اٹھائی تو حاکم کی نیت کے مطابق قسم کا انعقاد ہوگا اور بالاتفاق اس میں توریہ نہ چلے گا، اگر بغیر حاکم کے کہے قسم کھائی تب توریہ کرنا ممکن ہے الا یہ کہ کسی کا حق ضائع ہوتا ہو تب گناہگار تو ہوگا اگرچہ حانث نہ بھی بنے، یہ سب تب اگر اللہ کے (نام کے) ساتھ قسم اٹھائی لیکن اگر طلاق یا عتاق کے ساتھ قسم کھائی تو توریہ کرنا اسے نفع دے گا اگرچہ حاکم کے کہنے پر قسم اٹھا رہا ہو کیونکہ حاکم کیلئے (روا) نہیں کہ ان کے ساتھ اس سے قسم اٹھوائے، یہی مطلقاً کہا اور اس صورت میں کہ جب حاکم اس کے ساتھ جوازِ تحلیف کی رائے رکھتا ہو، مناسب یہ ہے کہ توریہ اس کے لئے نافع نہ ہو۔

علامہ انور باب (النية في الأيمان) کے تحت رقمطراز ہیں کہ نیتِ تخصیص فی العام میں مسئلہ وہی جو تم نے ابھی سنا، جہاں تک تقییدِ مطلق ہے تو ہماری کتب میں اس سے تعرض نہیں کیا گیا، یہاں ایک تیسری قسم بھی ہے اور وہ ہے مراتبِ شئ اور مسمی! کیا ان کے بعض کا ارادہ کرنا سوائے بعض کے درست ہے؟ جیسے اس آیت میں: (ولا تَقْرَبُوهُنَّ) کہ اس سے اس کا مرتبہ قصوی عین وہ جو یہودی کیا کرتے تھے اور جیسے نبی اکرم کی عما تحت الإزار یا موضعِ طمث سے استمتاع سے نہی تو میرے نزدیک اس سب میں نیت کا اعتبار ہے اور مراتبِ مسمی اگرچہ عامۃ الکتب میں مذکور نہیں لیکن صدرِ شریعت کی مطلق کی تعریف میں اس کا اندراج ممکن ہے، جو اس کی تعریف میں ابن ہمام نے ذکر کیا تو اس میں اصلاً ہی اس کا اندراج نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ اس کے لئے کوئی نئی اصطلاح وضع کی جائے، سیبویہ سے جیسا کہ شرح جامع صغیر میں ہے، منقول ہے کہ فعل عام نہیں اور نہ خاص بلکہ وہ مطلق ہے بقول نحاۃ یہ جنس ہے اور جنس کا اطلاق قلیل وکثیر دونوں پر ہے۔

24 - باب إِذَا أَهْدَى مَالَهُ عَلَى وَجهِ النَّذْرِ وَالتَّوْبَةِ (نذر یا توبہ کے ضمن میں اپنا مال خیرات کر دینا)

(والتوبة) سب کے ہاں یہی ہے مگر کشمیہنی کے نسخہ میں اس کی بجائے (و القربة) ہے اسماعیلی کی مستخرج میں بھی یہی دیکھا، کرمانی کہتے ہیں ان کے قول: (أهدى) کا مطلب یہ کہ اپنے مال کے ساتھ تصدُّق کرے یا معنی یہ کہ اسے مسلمانوں کیلئے ہدیہ بنا دے، یہ نذر کے سلسلہ کا پہلا باب ہے، لغت میں نذر یہ ہے کہ کسی خیر یا شر کا التزام کرے (یعنی اپنے اوپر اسے لازم قرار دے لے)

شرع میں یہ کہ مکلّف کسی ایسی شئ کو اپنے اوپر لازم کرلے جو اس پر منجز یا معلق نہیں، اس کی دو قسمیں ہیں: نذرِ تبرُّر اور نذرِ لجاج، نذرِ تبرر کی پھر ذیلی دو قسمیں ہیں ایک جس کے ساتھ ابتداء ہی تقرُّب کا حصول کیا جائے جیسے (کہے) : (لِلّٰهِ علَيَّ أنْ أصُومَ كذا)(یعنی اللہ کیلئے میرے ذمہ کہ میں ایسے ایسے روزہ رکھوں) اس کے ساتھ یہ کہنا بھی ملتحق ہے کہ (لله عليَّ أنْ أصوم كذا شكراً عليٰ ما أنْعَم به)(یعنی اللہ کے مجھ پہ انعام کے شکرانہ کے طور پہ میں اتنے روزے رکھنا مانتا ہوں) کہ مثلا میرے مریض کو شفاد ی، بعض نے اس کی صحت واستحباب پر اتفاق نقل کیا، بعض شافعیہ کیلئے ایک شاذ رائے یہ ہے کہ یہ منعقد نہ ہوگی، دوم جس کے ساتھ تقرب تو مطلوب ہے مگر کسی ایسی شئ کے ساتھ معلق کر کے جس کا حصول اس کیلئے نافع ہو مثلا کہے اگر میرا غائب آجائے یا اگر مجھے دشمن کے شر سے بچاؤ ملے تو مثلا میرے ذمہ اتنے روزے! معلق بالاتفاق لازم ہے اسی طرح راجح رائے کے مطابق منجز بھی ہے

نیز لجاج کی بھی دو اقسام ہیں: ایک جسے کسی فعلِ حرام یا ترکِ واجب پر معلق کرے تو راجح یہ ہے کہ یہ منعقد نہ ہوگی الا یہ کہ فرضِ کفایہ ہو یا اس کے کرنے میں مشقت ہو تب اسے لازم ہے، اس کے ساتھ ملتحق ہے وہ نذر جسے کسی فعلِ مکروہ پر معلق کرے، دوسری قِسم یہ کہ اسے کسی ایسے فعل پر معلق کرے جو خلاف اولیٰ ہے یا وہ فعل مباح ہے یا ترکِ مستحب پر معلق کرے، اس ضمن میں علماء کے تین اقوال ہیں: وفاء (یعنی پورا کرنا) یا کفارہِ یمین یا دونوں کے مابین تخییر، شافعیہ کے ہاں اسی طرح حنابلہ کے ہاں ترجیح مختلف ہے، حنفیہ نے سب میں کفارہِ یمین پر جزم کیا، مالکیہ نے کہا کہ یہ اصلاً ہی منعقد نہیں۔

- 6690حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَ قَائِدَ كَعْبٍ مِنْ بَنِيهِ حِينَ عَمِيَ قَالَ سَمِعْتُ كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ فِي حَدِيثِهِ ﴿ وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا ﴾ فَقَالَ فِي آخِرِ حَدِيثِهِ إِنَّ مِنْ تَوْبَتِي أَنِّي أَنْخَلِعُ مِنْ مَالِي صَدَقَةً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمْسِكْ عَلَيْكَ بَعْضَ مَالِكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ

أطرافه 2757، 2947، 2948، 2949، 2950، 3088، 3556، 3889، 3951، 4418، 4673، 4676، 4677، 4678، 6255، - 7225(ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۲۶۰)

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (عن عبد الله بن كعب) یہ اپنے سے راوی عبدالرحمٰن کے والد ہیں، تفسیر سورۃ براءۃ میں احمد بن صالح کے حوالے سے: (حدثني ابن وهب أخبرني يونس) ، احمد نے کہا : (و حدثنا عنبسة حدثنا يونس عن ابن شهاب أخبرني عبد الرحمن بن كعب أخبرني عبد الله بن كعب) گزرا پھر اسے اسحاق بن راشد عن ابن شہاب (أخبرني عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه) کے طریق سے تخریج کیا۔ (يقول في حديثه الخ) یعنی غزوہ تبوک سے پیچھے رہ جانے کے بارہ میں ان کی طویل حدیث جو بطولہ مشروحاً کتاب المغازی میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے گزری۔ (فهو خير لك) ابو داؤد نے احمد بن صالح سے اسی سند کے ساتھ یہ اضافہ بھی کیا: (فقلت إني امسك سهمي الذي بخيبر) یہ بخاری کے ہاں بھی ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے مروی ہے، ابو داؤد کی ابن اسحاق

عن زہری سے اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن من توبتي أن أخرج من مالي كله لله و رسوله صدقةً قال لا، قلت فنصفه ؟ قال لا ، قلت فثلثه ؟ قال نعم قلت فإني أمسك سهمي الذي بخيبر) ابن عیینہ عن زہری عن ابن کعب بن مالک عن ابیہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا۔۔۔تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (و إني أنخلع من مالي كله صدقة قال يجزئ عنك الثلث) احمد اور ابوداؤد کی حدیثِ ابولبابہ میں بھی اس کا مثل ہے، سلف نے اس شخص کی بابت باہم اختلاف کیا ہے جس نے نذر مانی کہ اپنا سب مال صدقہ کر دے گا، دس اقوال سامنے آئے ہیں تو مالک نے اس حدیث کے مدنظر کہا اسے ثلث دینا لازم ہے، ان سے منازعت کی گئی کہ حضرت کعب نے نذر اور اس کے ہم معنی کسی لفظ کے ساتھ تصریح تو نہ کی تھی بلکہ محتمل ہے کہ انہوں نے نذر پوری کی ہو

اور یہ بھی محتمل ہے اس کا ارادہ کیا ہو جس کیلئے نبی اکرم سے اجازت مانگی، انخلاع جس کا ذکر کیا ان سے صدورِ نذر میں ظاہر نہیں بلکہ ظاہر امر تو یہ ہے کہ ان کی مراد یہ تھی کہ اپنی توبہ کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے قبولِ توبہ کی اس نعمت پر شکر بجالاتے ہوئے تمام مال کے تصدق کے ساتھ موکد (یعنی پکا) کریں ، فاکہانی شرح العمدہ میں لکھتے ہیں حضرت کعب کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ مشورہ کرتے اور یہ کہ اپنی رائے کے ساتھ مستبد نہ ہوتے لیکن ان کی خوشی کا عالم دیدنی تھا جس کے باعث انہیں اچھا لگا کہ اپنا سارا مال اللہ کی راہ میں صدقہ کر دیں تو استشارت (یعنی مشورہ مانگنے) کو صیغہِ جزم کے ساتھ وارد کیا اھ، گویا چاہا کہ اپنی رائے کے ساتھ مستبد ہوں اپنے اس جزم میں کہ ان کی توبہ میں سے ہے کہ اپنے سب مال سے علیحدہ ہو جائیں ، ابن منیر لکھتے ہیں حضرت کعب نے قطعیت کے ساتھ اس انخلاع کی بات نہیں کی تھی بلکہ یہ طلبِ مشورہ ہی تھا کہ ایسا کریں یا نہیں؟ بقول ابن حجر محتمل ہے کہ ان کی یہ کلام استفہامی ہو اور حرفِ استفہام محذوف کر دیا گیا اسی لئے کثیر علماء کے نزدیک راجح وجوبِ وفاء ہے اس شخص کیلئے جس نے اپنے سب مال کا تصدق اپنے اوپر لازم کر لیا مگر جب یہ علی سبیل القربت ہو (یعنی ازرہِ تقرب الٰہی) بعض نے کہا اگر وہ مالدار ہے تو اب ایسا کرنا لازم ہے اور اگر فقیر ہے تو اس کے ذمہ کفارہِ یمین ہے، یہ لیث کا قول ہے، ابن وہب نے ان کی موافقت کی اور مزید کہا اور اگر متوسط ہے تو اپنے مال کی زکات کے بقدر نکال دے، یہ آخری قول ابوحنیفہ سے بھی منقول ہے مگر بلا تفصیل اور یہی ربیعہ کا قول ہے شعبی اور ابن لبابہ کی رائے میں اس پر اصلاً ہی کوئی شئ لازم نہیں، قتادہ کہتے ہیں مالدار کو عشر، متوسط کو سُبُع (ساتواں حصہ) اور مملق (فقیر) کو خُمس دینا لازم ہے (ترتیب شائد الٹ ہوگئی مگر فتح کی عبارت یہی ہے) بعض نے کہا سب کا تصدق لازم ہے مگر نذرِ لجاج میں نہیں اور اس میں کفارہِ یمین ہے، سحنون سے منقول ہے کہ اتنا مال تصدق کرے جس سے اسے نقصان نہ ہو ثوری، اوزاعی اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ بغیر تفصیل اسے کفارہِ قسم ادا کرنا لازم ہے بقول نخعی بغیر تفصیل اسے سب نکال دینا لازم ہے، جب یہ متقرر ہوا تو ترجمہ کے ساتھ حدیثِ کعب کی مناسبت یہ ہے کہ معنائے ترجمہ ہے جس نے اپنا سارا مال اہداء کیا یا تصدق کیا جب وہ کسی گناہ سے تائب ہوا یا اس نے نذر مانی تھی تو کیا اس کا نفاذ کرے جب اس کا انجاز ہوا؟ یا اسے معلق رکھے؟ قصہِ کعب اول پر منطبق ہے یعنی تنجیز، لیکن جیسا کہ متقرر ہوا ان سے تنجیز واقع نہ ہوئی صرف مشورہ کیا تھا تو انہیں بعض مال کے امساک کا مشورہ ملا تو ایسے شخص کیلئے جو اپنا سب مال تصدق کرنا چاہے یا اسے معلق رکھے، اولیٰ یہ ہے کہ بعض مال روک لے، اس سے یہ لازم نہیں کہ اگر تنجیز کرے تو یہ نافذ العمل نہ ہوگا ، کتاب الزکاۃ میں اشارہ گزرا کہ تمام مال کا تصدق اختلاف

احوال کے ساتھ مختلف ہے تو جو اس پر قوی ہے اور جانتا ہے کہ اس پر صبر کر پائے گا اسے منع نہیں اسی پر حضرت ابو بکر صدیق کا فعل متنزل ہے (جب تبوک کے موقع پر گھر میں جھاڑو پھیر کر سب کچھ اسلام کی راہ میں دے دیا) اور انصار کا مہاجرین پر ایثار کرنا اگرچہ انہیں حاجت تھی: (ولو كانَ بهِمْ خصاصة) جو ایسا نہ ہو اس کے لئے نہیں، اسی پر یہ قولِ نبوی متنزل ہے: (لا صدقة إلا عن ظهر غنى) ایک روایت میں ہے: (أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غنى)

بقول ابن دقیق العید حدیثِ کعب سے ثابت ہوا کہ صدقہ کا محوِ ذنوب میں اثر ہے اسی لئے مالی کفارات مشروع کئے گئے ہیں، فاکہانی نے ان سے منازعت کی اور کہا توبہ سابقہ گناہوں کو مٹا ڈالتی ہے، حضرت کعب کا ظاہرِ حال یہ ہے کہ انہوں نے بطورِ شکرانہ ایسا کرنا چاہا تھا (توبہ تو ان کی پہلے ہی قبول ہو چکی تھی) بقول ابن حجر شیخ کی مراد یہ ہے کہ قولِ کعب: (إنَّ مِنْ توبتي الخ) سے ماخوذ کیا جائے گا کہ صدقہ کا اس قبولِ توبہ میں اثر ہے جس کے حصول سے محوِ ذنوب متحقق ہوا اور اس ضمن میں حجت آنجناب کی ان کے اس قولِ مذکور کی تقریر ہے۔

25 - باب إِذَا حَرَّمَ طَعَامَهُ (کسی طعام کو اپنے اوپر حرام قرار دے لینا)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ (اللہ تعالی نے نبی پاک کو مخاطب کرتے ہوئے کہا اے نبی کیوں آپ اپنے پہ حرام کرتے ہیں اسے جسے اللہ نے حلال کیا ہوا ہے اپنی ازواج کو خوش کرنے کیلئے؟ اور فرمایا: نہ حرام کرو اپنے پہ وہ پاکیزہ چیزیں جنہیں اللہ نے حلال کیا ہے)

غیرِ ابوذر کے ہاں (طعامه) ہے، یہ نذرِ لجاج کی امثلہ میں سے ہے وہ یہ کہ مثلا کہے فلاں طعام یا مشروب مجھ پر حرام! یا میں نے اس کی نذر مانی یا اللہ کیلئے مجھ پر کہ میں فلاں چیز نہ کھاؤں یا فلاں چیز نہ پیوں، اقوالِ علماء میں سے راجح یہ ہے کہ یہ منعقد نہ ہوگی الا یہ کہ اسے حلف کے ساتھ مقرون کرے تب اسے کفارۂ قسم لازم ہوگا۔ (و قوله تعالى الخ) غیرِ ابوذر نے اضافہ کیا: (إلى قوله : تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) اس بارے کتاب الطلاق میں اختلاف مذکور ہوا تھا کہ کیا آیت کا نزول تحریمِ حضرت ماریہ بارے ہوا یا تحریمِ شہد بارے؟ ثانی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا جب یہ حدیث یہاں نقل کی ہے، طعام کا حکم بھی اسی حکمِ مشروب سے ماخوذ ہے، ابن منذر کہتے ہیں اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے اپنے اوپر کوئی حلال طعام یا مشروب حرام قرار دے ڈالا تو ایک گروہ نے کہا وہ اس طرح حرام نہ ہوگا اور اس کے ذمہ کفارۂ یمین ہے یہی اہلِ عراق کا مذہب ہے جبکہ ایک گروہ نے کہا کفارہ تبھی لازم ہوگا جب قسم کھائی ہو! اس قول کی ترجیح کی طرف مصنف نے یہ حدیث وارد کر کے اشارہ کیا کیونکہ اس میں ہے: (و قد حلفت) یہی مسروق، شافعی اور مالک کا قول ہے لیکن مالک نے عورت کا اس سے استثناء کیا اور کہا وہ مطلقہ ہو جائے گی (یعنی اگر کہا اگر میں نے فلاں چیز کھائی تو میری بیوی کو طلاق ہو تو ان کے نزدیک اس کے کھانے سے طلاق واقع ہو جائے گی) اسماعیل قاضی لکھتے ہیں عورت اور لونڈی کے مابین فرق یہ ہے کہ اگر کہا میری بیوی مجھ پر حرام تو یہ فراق ہے جس کا اس نے التزام کر لیا لہذا وہ مطلقہ ہوئی اور اگر یہی بات بغیر قسم کھائے اپنی لونڈی کے بارہ میں کہی تو اس نے اپنے آپ پر الزام ما لا یلزم کیا (یعنی جو لازم نہ تھا اسے اپنے اوپر لازم کر لیا) لہذا وہ اس

پرحرام نہ ہوگی شافعی کہتے ہیں اس پرکوئی شئ واقع نہیں اگرقسم نہ کھائی الا یہ کہ طلاق کی نیت کرے تب طلاق واقع ہوئی اور اگر عتق کی نیت تھی تب اس کا بھی وقوع ہوا، ان سے یہ بھی منقول ہے کہ کفارہِ یمین لازم ہوا۔

(و قوله تعالی لا تحرموا الخ) گویا اس روایت کی طرف اشارہ کیا جو ثوری نے اپنی جامع میں اور ابن منذر نے ان کے طریق سے بسندِ صحیح ابن مسعود سے نقل کی کہ ان کے پاس کھانا لایا گیا تو ایک شخص الگ ہوگیا اور کہا میں نے اسے اپنے اوپر حرام کیا ہوا ہے تو کہا قریب ہو جاؤ اور کھاؤ اور اپنی قسم کا کفارہ دیدو پھر یہ آیت تلاوت کی (لا تعتدوا) تک، ابن منذر کہتے ہیں بعض موجبینِ کفارہ نے چاہے قسم نہ بھی کھائی ہو، حدیثِ ابوموسی میں واقع سے تمسک کیا ہے جس میں ایک جرمی شخص کے مرغ کے سالن سے الگ رہنے کا قصہ ذکر ہوا تھا، یہ روایت مختصر ہے اس کے بعض صحیح طرق میں ہے کہ اس شخص نے کہا: (حلفتُ أنْ لا آکله) بقول ابن حجر صحیحین میں شیخین نے بھی یہ الفاظ تخریج کئے ہیں۔

- 6691 حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ زَعَمَ عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ عُبَيْدَ بْنَ عُمَيْرٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَزْعُمُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَمْكُثُ عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ وَيَشْرَبُ عِنْدَهَا عَسَلاً فَتَوَاصَيْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ أَنَّ أَيَّتَنَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ فَلْتَقُلْ إِنِّي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ مَغَافِيرَ أَكَلْتَ مَغَافِيرَ فَدَخَلَ عَلَى إِحْدَاهُمَا فَقَالَتْ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لاَ بَلْ شَرِبْتُ عَسَلاً عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ وَلَنْ أَعُودَ لَهُ فَنَزَلَتْ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ ، ﴿ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ﴾ لِعَائِشَةَ وَحَفْصَةَ ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ﴾ لِقَوْلِهِ بَلْ شَرِبْتُ عَسَلاً

أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5614، 5682، 6972 (ترجمہ کیلئے جلد:۶،ص:۶۵۶)

6691م -وَ قَالَ لِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى عَنْ هِشَامٍ وَلَنْ أَعُودَ لَهُ وَقَدْ حَلَفْتُ فَلاَ تُخْبِرِي بِذَلِكَ أَحَدًا

شیخ بخاری زعفرانی اور حجاج بن محمد سے مراد مصیصی ہیں۔ (زعم عطاء) اسماعیلی کی ایک اور طریق کے ساتھ حجاج سے روایت میں ہے: (قال قال ابن جریج عن عطاء) یہی ہشام بن یوسف کی آخر الباب میں مذکور روایت میں ہے: (فنزلت یا أیُّها النبی لِمَ تُحَرِّمُ الخ) بقول ابن حجر یہ سیاق بعض ان حضرات کیلئے باعثِ اشکال ہوا جو بخاری کے طریقہِ اختصار کے ممارِس (یعنی اچھی طرح واقف) نہیں اس کی تفصیل یہ کہ حدیث دراصل ان کے پاس بتمامہ ہے جیسا کہ التفسیر، النکاح اور الطلاق میں گزری تو جب اس کے اختصار کا ارادہ کیا تو اس کے چند ان کلمات پر اقتصار کیا جو آیات کے ہیں اور قسم سے متعلق ہیں اور ساتھ ہی بعض مبہم اشخاص کے اسماء ذکر کر دئے تو جب (إنْ تَتُوبَا) ذکر کیا تو انہیں حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ کے ساتھ مفسر کیا اور جب (أَسَرَّ۔۔۔ حدیثا) کا ذکر کیا تو اس کی تفسیر میں: (لا ، بل شربت عسلا) نقل کیا۔ (و قال إبراهیم الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں (قال لی إبراهیم) ہے، التفسیر میں یہ (حدثنا إبراهیم الخ) کے الفاظ سے گزری ہے۔ (عن هشام) یہ ابن یوسف ہیں التفسیر میں

اس کی تصریح کی تھی یہاں سند کا کچھ اختصار کیا مراد یہ کہ ہشام نے ابن جریج سے اسی مذکور سند و متن کے ساتھ اسے روایت کرتے ہوئے: (و قد حلفت الخ) کی زیادت بھی کی۔

علامہ انور باب (إذا حرم طعاما الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ ہمارے نزدیک حلال کو حرام قرار دے ڈالنا قسم ہے امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے مصنف نے دونوں مذاہب میں سے کسی ایک کی طرف اپنے میلان کا اِفصاح نہیں کیا پھر ظاہر قرآن ابو حنیفہ کیلئے ہے (یعنی ان کے موقف کے حق میں) کہ اس تحریم مذکور کو یمین کہا، شافعیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی اکرم نے اس واقعہ میں قسم بھی کھائی تھی جیسے اس روایت میں مذکور آپ کا قول: (و قد حلفت) دال ہے، تب یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: (قد فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) اس قسم کی طرف راجع ہے حنفیہ کو چاہئے کہ وہ نص پر مضبوطی سے جمے رہیں کہ جب اس نے تحریمِ مذکور پر تحلّل کو مفرّع کیا تو ہمارے کہے پر دلالت کی۔

26 - باب الْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ (ایفائے نذر)

وَقَوْلِهِ ﴿ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾

یعنی اس کا حکم یا اس کی فضیلت۔(و قول الله تعالى يوفون الخ)اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اس کا ایفاء قربت (یعنی تقرب الٰہی کا ذریعہ) ہے کیونکہ اس کے فاعل کی ثناء کی لیکن یہ نذرِ طاعت کے ساتھ مخصوص ہے، طبری نے مجاہد سے قول اللہ تعالیٰ: (يُوفُونَ بِالنَّذْرِ) کی بابت نقل کیا کہ جب اللہ کی طاعت میں نذر مانیں، بقول قرطبی نذران عقود میں سے ہے جن کے ایفاء کا حکم اور ایسا کرنے والے کی ثناء کی گئی ہے اس کی اعلی ترین نوع جو کسی شئ پر معلق نہ ہو کہ مثلا اگر اللہ نے مجھے اس مرض سے صحت دی تو میں اتنے روزے رکھوں گا وغیرہ اس کے بعد فعلِ طاعت پر معلق نذر کا درجہ ہے کہ (مثلا کہے) اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو میں اتنے روزے رکھوں گا یا نمازیں پڑھوں گا اس کے ماسوا انواع جیسے نذرِ لجاج مثلا کوئی اپنے غلام سے بڑا تنگ ہے تو اسے آزاد کرنے کی نذر مان لے تو اصل مقصد اس سے خلاصی ہے تقرب کا حصول نہیں یا اپنے آپ پر بوجھ ڈال لے اور اس قدر روزوں یا نمازوں کا التزامِ نذر مان لے کہ اس پر شاق ہو اور وہ اس کے فعل سے متضرر ہو تو یہ مکروہ ہے بلکہ بعض تو درجہ تحریم تک جا پہنچیں گی۔

6692 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْحَارِثِ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ أَوَلَمْ يُنْهَوْا عَنِ النَّذْرِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنَّ النَّذْرَ لَا يُقَدِّمُ شَيْئًا وَلَا يُؤَخِّرُ وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِالنَّذْرِ مِنَ الْبَخِيلِ

طرفاه 6608، - 6693 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

شیخِ بخاریُ حاطی جبکہ سعید بن حارث، انصاری ہیں۔ (أ و لم ينهوا الخ) اس میں یہی ہے گویا سوال کا اختصار کر کے صرف جواب پر اقتصار کیا، حاکم نے مستدرک میں معافی بن سلیمان اور اسماعیلی نے ابو عامر عقدی اور ابو داؤد کے طریق سے۔ سیاق انہی کا ہے، اس کی تبیین کی، کہتے ہیں ہمیں فلیح نے سعید بن حارث سے تحدیث کیا کہ میں ابن عمر کے پاس تھا کہ بنی عمرو بن کعب کے

مسعود بن عمرو آئے اور کہنے لگے اے ابوعبد الرحمٰن میرا بیٹا عمر بن عبید اللہ بن معمر کے ہمراہ ارضِ فارس میں تھا کہ وہاں شدید وباء اور طاعون پھوٹ پڑا میں نے نذر مانی کہ اگر اللہ نے میرے بیٹے کو سلامت رکھا تو وہ پیدل چل کر خانہ کعبہ جائے گا پھر وہ ہمارے ہاں واپس آیا اور بیمار تھا پھر اس کا انتقال ہوگیا اب آپ میری نذر کی بابت کیا کہتے ہیں؟ اس پر ابن عمر نے کہا: (أو لم تُنهَوْا عن النذر؟ إن النبی ﷺ) تو یہی حدیثِ مرفوع ذکر کی اور یہ زیادت بھی: (أَوْفِ بنذرك) ابو عامر نے کہا تو میں نے کہا اے ابوعبد الرحمٰن میں نے تو نذر مانی تھی کہ میرا بیٹا پیدل چل کر کعبہ جائے گا مگر کہا اپنی نذر پوری کرو، سعید کہتے ہیں میں نے اس سے کہا کیا تم سعید بن مسیّب کو جانتے ہو؟ کہا ہاں، کہا ان کے پاس جاؤ پھر مجھے آ کر بتلاؤ وہ اس بارے کیا کہتے ہیں؟ تو مجھے بتلایا کہ انہوں نے کہا اپنے بیٹے کی طرف سے تم پیدل چلو میں نے کہا اے ابومحمد کیا آپ اسے مقبول سمجھتے ہیں؟ کہا ہاں، دیکھو اگر تمہارے بیٹے کے ذمہ کچھ قرض ہوتا جسے ادا کئے بغیر فوت ہو جاتا تو کیا تم اسے ادا کرتے تو یہ مقبول ہوتا؟ ہاں کہا، کہا تو یہ بھی اس کے مثل ہے اھ، ابوعبد الرحمٰن ابن عمر کی اور ابومحمد سعید بن مسیّب کی کنیت تھی اسے ابن حبان نے قسم ثالث کی ۶۶ ویں نوع میں زید بن ابو انیسہ کے طریق سے فلیح بن سلیمان عن سعید بن حارث کی متابعت میں نقل کیا اور بتمامہ اس کا نحو ذکر کیا لیکن اس شخص کا نام ذکر نہیں کیا، اس میں ہے کہ ابن عمر نے جب اسے کہا اپنی نذر پوری کرو تو اس نے کہا میری نذر تو یہ تھی کہ میرا بیٹا جائے گا اور وہ فوت ہو چکا ہے تو اسے کہا اپنی نذر پوری کرو، تین مرتبہ تکرار کیا تو عبد اللہ ناراض ہوئے اور کہا: (أو لم تنهوا عن النذر؟ سمعت رسول الله الخ) تو مرفوع حدیث بیان کی، سعید کہتے ہیں جب میں نے یہ دیکھا تو اسے کہا تم سعید بن مسیّب کے پاس جاؤ، حاکم کا سیاق بھی اس کا نحو ہے لیکن اس سے مختصر ہے،

حاکم کو مستدرک میں وہم لگا بخاری نے جیسے تم دیکھ رہے ہو اس کی تخریج کی ہے لیکن قصہ کا اختصار کر کے کیونکہ یہ موقوف ہے، اور یہ فرع غریب ہے کہ آدمی کسی کی جانب سے کوئی نذر مان لے اور کسی کے ذمہ لگا دے کہ اسے پورا کرے پھر اس کے لئے اگر متعذر ہو تو ناذر کے ذمہ لازم ہوگی مجھے اس میں اشکال محسوس ہوتا تھا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ بیٹے نے اس کی حامی بھری اور اقرار (تسلیم) کیا تھا مگر جب (پہلے ہی) اس کا انتقال ہوگیا تو ابن عمر اور سعید نے اسے حکم دیا کہ اپنے بیٹے کی طرف سے اسے پوری کرو جیسے دیگر سب قرب (یعنی نیکی کے افعال) کے ضمن میں ہوتا ہے مثلاً روزے، حج اور زکات، یہ بھی محتمل ہے کہ ان دونوں کے نزدیک یہ صرف والد سے واقع ہونے والی نذر میں اس کے بیٹے کے سلسلہ میں مختص ہو تو اسے پورا کرنا ہوگا کیونکہ اولاد پر والدین کی برّ واجب ہے بخلاف اجانب کے، اس روایت میں ابن عمر کا قول: (أو لم تنهوا عن النذر) محلِ نظر ہے کیونکہ جس مرفوع حدیث کا بعد میں ذکر کیا اس میں تصریح بالنہی موجود نہیں لیکن ابن عمر سے یہ تصریح وارد ہے چنانچہ آمدہ روایت جو عبد اللہ بن مرہ ہمدانی عنہ کے طریق سے ہے، میں ہے کہ کہا: (نهى النبي ﷺ عن النذر) مسلم کے ہاں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: (أخذ رسول الله ﷺ ينهى عن النذر) مسلم کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے روایت میں نہی کا صریح صیغہ ہے: (لا تنذروا)۔

(لا يقدم شيئا الخ) ابن مرہ کی روایت میں ہے: (لا يرد شيئا) یہ اعم ہے، اس کا نحو حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (لا يأتي ابن آدم النذر بشيء لم يكن قُدِّرَ له) (یعنی نذر سے ابن آدم کا کوئی ایسا کام نہیں ہو جاتا جو مقدر نہ تھا) علاء کی مشار الیہ روایت میں ہے: (فإن النذر لا يُغنِي من القدر شيئا) ایک طریق میں ہے: (لا يرد القدر) ان کی ابو ہریرہ سے روایت میں

ہے: (لا يقرب مِنَ ابن آدم شيئا لم يكن الله قَدَّرَه له) (یعنی نذر انسان کا کوئی وہ کام نہیں کرتی جو اس کے مقدر میں نہیں) ان الفاظِ مختلفہ کے معانی متقارب ہیں اس میں نذر سے نہی کی تقلیل کا ذکر ہے، علماء نے اس نہی بارے باہم اختلاف کیا تو بعض نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جبکہ بعض نے اس کی تادیل کی، نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں حدیث میں نذر سے نہی مکرر ہے یہ اس کے امر کی تاکید اور اس کے ایجاب کے بعد اس کے ساتھ تہاون سے تحذیر ہے، اگر اس کا مطلب اس سے (کلیۃً) زجر ہوتا حتی کہ نہ کرے تو اس میں اس کے حکم کا ابطال اور اس کے لزومِ وفاء کا اسقاط ہے کیونکہ نہی کے مدِ نظر یہ معصیت ہو جائے گی لہذا لازم نہ ہوگی

حدیث کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ آنجناب نے دراصل لوگوں کو باور کرایا کہ یہ ایسا امر ہے جو عاجل میں ان کیلئے جرِ نفع اور دفعِ ضرر نہیں کر سکتا اور نہ یہ قضاء وقدر کو بدل سکتا ہے تو فرمایا (یہ سوچ کر) نذریں نہ مانا کرو کہ تم نذر کے ذریعہ کوئی ایسی چیز حاصل کر سکو گے جو اللہ نے تمہارے لئے مقدر نہیں کی یا تم اس کے ساتھ تقدیر کو پھیر سکو گے، پس جب تم نذر مانو تو اسے پورا کرو کہ اب وہ لازم ہوئی، مصابیح کے بعض شراح نے اس کلامِ مذکور کو خطابی کی طرف منسوب کیا ہے مگر اصلا یہ ابوعبید کی کلام سے ہے جیسا کہ ابن منذر نے اپنی کتابِ کبیر میں اسے نقل کیا اور لکھا ابوعبید کہا کرتے تھے کہ نذر سے نہی اور اس ضمن میں تشدید کی وجہ سے یہ نہیں کہ اس سے گناہگار ہوگا کہ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالی نذروں کی ایفاء کا حکم نہ دیتا اور نہ اس کے فاعل کی تعریف فرماتا لیکن میرے نزدیک اس کی توجیہہ شانِ نذر کی تعظیم اور اس کا تغلیظِ امر ہے تاکہ اس کے ساتھ تہاون کی روش اختیار کی جائے تو اس کے ایفاء میں کوتاہی اور اس کا ترک کر دیا جائے، پھر استدلال کیا اس کے ساتھ جو کتاب وسنت میں اس کے ایفاء کی ترغیب کے ضمن میں وارد ہے اسی طرف مازری نے اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا کہ ہمارے بعض علماء کی رائے ہے کہ اس حدیث کی غرض تحفُّظ فی النذر اور اسے پورا کرنے کی ترغیب ہے، کہتے ہیں میرے خیال میں یہ ظاہرِ حدیث سے بعید ہے، میرے نزدیک محتمل ہے کہ حدیث کی توجیہہ یہ ہو کہ ناذر قربت کا کام (جس کی نذر مانی تھی) اسے گراں سمجھتے ہوئے (ناگواری سے) کرتا ہے کیونکہ ہر لازم فعل کو بجالانے میں وہ نشاط نہیں ہوتی جو اپنے اختیار سے کوئی کام کرتے وقت ہوتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا سبب یہ ہو کہ ناذر نے جب قربت کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا مگر مشروط طریقہ سے (کہ پہلے اس کا کام بنے) تو یہ معاوضہ کی مانند ہوا جو نیتِ متقرب میں قادح ہے، کہتے ہیں اس تاویل کی طرف آپ کا قول: (إنه لا يأتي بخير) اشارت کناں ہے اور آپ کا یہ قول: (إنه لا يقرب مِنَ ابن آدم شيئا لم يكن الله قدره له) یہ گویا اس تعلیل پر نص ہے،

احتمالِ اول تمام انواعِ نذر کو عام جبکہ ثانی فقط نوعِ مجازات کو خاص ہے، قاضی عیاض نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ اِخبار علی سبیل الاعلام واقع ہوا (یعنی فقط آگاہی دینے کیلئے نہ کہ منع کرنے کی غرض سے) کہ یہ مغالبِ تقدیر نہیں اور نہ اس کے سبب خیر کا حصول ہوتا ہے (بلکہ وہ تو اس لئے ہوتا ہے کہ مقدر میں تھی) اور اس کے برخلاف کے اعتقاد سے نہی اس ڈر سے کہ اس کا وقوع بعض جہال کے ظن میں ہو، کہتے ہیں مذہبِ مالک کا محصل یہ ہے کہ یہ مباح ہے الا یہ کہ مقید ہو (کہ میرا یہ کام ہوا تو پھر اسے پورا کروں گا) کہ ایسے اوقات میں اس پر اس کا تکرُّر ہو کہ کبھی اس کا بجالانا اس کے لئے گراں ہو تو بتکلف کرے طیبِ نفس سے نہیں اور نہ خالص نیت سے تب یہ مکروہ ہے، کہتے ہیں یہ آپ کے قول: (لا يأتي بخير) کا یکے از احتمالات ہے یعنی اس کا عقبیٰ (یعنی انجام) غیر محمود ہے اور کبھی اس کا پورا کرنا ناممکن رہے گا، اس کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ایسی خیر کا سبب نہیں بن سکتی جو مقدر

نہ ہو جیسا کہ حدیث میں ذکر ہوا، اسی آخری احتمال کے ساتھ ابن دقیق العید نے اپنی کلام کا آغاز کیا اور لکھا محتمل ہے کہ باء سببیہ ہو گویا کہا : (لا یأتی بسبب خیر فی نفس الناذر و طبعهِ فی طلب القُربة و الطاعة مِنْ غیر عوض یحصل له) اگرچہ اس پر خیر مترتب تو ہوتی ہے اور وہ ہے اس طاعت کا فعل جس کی نذر مانی لیکن اس خیر کا سبب اس کی غرض کا حصول ہے، نووی لکھتے ہیں آپ کے قول: (لا یأتی بخیر) کا معنی ہے کہ تقدیر کسی لکھے کو ٹال نہیں سکتی جیسا کہ دوسری روایات میں تبیین ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں (لا یأتی) اکثر کے ہاں یہی ہے، بعض نسخوں میں (لا یأت) ہے بغیر یاء کے اور یہ لحن نہیں کیونکہ کلامِ عرب سے اس کی نظیر مسموع ہے، خطابی اعلام میں لکھتے ہیں کہ یہ علم کے ایک غریب باب سے ہے کہ پہلے تو کسی چیز کے فعل سے منع کریں لیکن اگر کر لے تو اب اسے اس پر واجب قرار دیں، اکثر شافعیہ نے ذکر کیا۔ ابوعلی سنجی نے اسے امام شافعی کی نص سے نقل کیا، کہ نذر ماننا مکروہ ہے کیونکہ اس سے نہی ثابت ہے، مالکیہ سے بھی یہ نقل کیا ان سے ابن دقیق العید نے بھی اس پر جزم کیا ابن عربی نے ان سے خلاف کا اشارہ دیا اور شافعیہ سے قطعیت کے ساتھ اس کی کراہت کو نقل کیا، کہتے ہیں اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ طاعتِ محضہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ خالصۃً قربت کا قصد نہیں کیا گیا بلکہ اصل مقصد یہ کہ اسے کوئی نفع حاصل ہو یا کوئی ضرر اس سے دور ہو اس کے ساتھ جس کا اپنے اوپر التزام کیا، حنابلہ نے کراہت پر جزم کیا ان سے ایک روایت کراہتِ تحریم کی بھی ہے ان کے بعض نے اس کی صحت میں توقف کیا ہے، ترمذی کراہتِ نذر کا ترجمہ قائم کر کے لکھتے ہیں جبکہ اس کے تحت حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی، اس باب میں ابن عمر سے بھی روایت ہے اسی پر صحابہ وغیرہم کے بعض اہلِ علم کا عمل ہے کہ انہوں نے نذر ماننا مکروہ سمجھا ہے،

بقول ابن مبارک طاعت میں اور معصیت میں کراہت فی النذر کا معنی یہ ہے کہ اگر طاعت میں کسی نے کوئی نذر مانی اور اس کا ایفاء کیا تو اس کے لئے اس میں تو اجر ہے (یعنی فعلِ طاعت کرنے میں) مگر اس کیلئے نذر مکروہ ہے (یعنی فعلِ نذر) ابن دقیق کہتے ہیں اس میں ازروئے قواعد اشکال ہے کیونکہ یہ مقتضی ہیں کہ وسیلۂ طاعت بھی طاعت ہے جیسے وسیلۂ معصیت معصیت ہے اور نذر التزامِ قربت کا وسیلہ ہے تو لازم ہے کہ یہ بھی قربت ہو مگر یہ حدیث کراہت پر دال ہے پھر نذرِ مجازات اور نذرِ ابتداء کے مابین تفرقہ کیا اور نہی کو نذرِ مجازات (یعنی بدلہ کی نذر کہ اگر میرا یہ کام ہوا تو یہ کروں گا) پر محمول کیا جبکہ نذرِ ابتداء قربتِ محضہ ہے، ابن ابوالدم شرح الوسیط میں لکھتے ہیں قیاس اس کا استحباب ہے اور مختار یہ ہے کہ یہ خلافِ اولیٰ ہے مکروہ نہیں، یہی کہا ان سے منازعت کی گئی کہ خلافِ اولی وہ جو عمومِ نہی میں مندرج ہوتا ہے اور مکروہ وہ جس سے خصوصیت کے ساتھ نہی وارد ہو اور نذر سے بطورِ خاص نہی وارد ہے لہذا یہ مکروہ ہے اور مجھے ان سے تعجب ہے جنہوں نے اسے غیر مکروہ کہا حالانکہ صراحۃً نہی ثابت ہے تو اس کا اقلِ درجات یہ ہے کہ تنزیہی کراہت ہو، ان میں جنہوں نے اس کے استحباب پر بناء کی، نووی بھی ہیں جو شرحِ مہذب میں لکھتے ہیں اصح یہ ہے کہ نماز میں تلفُّظ بالنذر اسے باطل نہ کرے گا کیونکہ یہ اللہ کیلئے مناجات ہے تو یہ دعاء سے مشابہ ہے اور اور اگر مطلقا کسی شیٔ سے نہی ثابت ہو تو داخلِ نماز اس کا ترکِ فعل اولیٰ ہے تو پھر یہ مستحب کیونکر ہو سکتی ہے؟

ان سب کی کلام کا احسن محمل تبررِ محض کی نذر ہے کہ مثلاً کہے کہ اللہ کیلئے میرے ذمہ کہ میں یہ (نیکی کے کام) کروں یا میں فلاں (نیکی کے افعال) ضرور کروں گا اور یہ علی سبیل المجازات (یعنی بدلے کے طور پہ) نہ ہو، بعض نے اس نہی کو ایسے شخص پر محمول کیا

جس کے حال سے معلوم ہے کہ اپنی نذر پر پورا نہ اتر سکے گا، اسے ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں نقل کیا اور جب ابن رفعہ نے اکثر شافعیہ سے کراہتِ نذر نقل کی اور اس کے بعد قاضی حسین متولی سے اور غزالی سے نقل کیا کہ یہ مستحب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے پورا کرنے والے کی ثناء کی ہے اور اس لئے کہ یہ قربت کا وسیلہ ہے لہذا اقربت ہے تو لکھتے ہیں درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ حدیث جس نذر کی کراہت پر دال ہے وہ نذرِ مجازات ہے اور جو نذر تبرر ہے تو وہ قربتِ محضہ ہے کیونکہ ناذر اس میں غرض کا حامل ہے وہ یہ کہ ثواب واجب کا حقدار ہو جو ثوابِ تطوع سے فائق ہے اھ

قرطبی نے المفہم میں احادیث میں وارد نہی کو نذرِ مجازات پر محمول کرنے پر جزم کیا اور کہا اس نہی کا محل یہ ہے کہ مثلا کہے اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو میرے ذمہ اتنا صدقہ کرنا، وجہِ کراہت یہ ہے کہ جب قربتِ مذکور کے فعل کو غرضِ مذکور پر موقوف کیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس کی تقرب الی اللہ کی نیت متمحض (یعنی خالص یعنی بغیر کسی عوض کے) نہ تھی بلکہ اس کی روش معاوضت کی سی ہے، اس کی وضاحت یہ امر کرے گا کہ اگر مثلا اس کے مریض کو شفاء نہیں ملی تو وہ اس پر معلق وموقوف صدقہ نہ کرے گا اور یہی حالتِ بخیل ہے کہ وہ اپنے مال سے کسی شئ کا اخراج نہیں کرتا مگر عاجل عوض کے بدلے جو غالبا اس کے اخراج کی مقدار سے زائد ہوتا ہے، اسی معنی کی طرف اس فرمانِ نبوی میں اشارہ کیا گیا: (و إنما یستخرج به من البخیل الخ) کہتے ہیں اس کے ساتھ اس جاہل کا اعتقاد بھی منضم ہوسکتا ہے جو سمجھتا ہے کہ نذر ماننے سے اس کی غرضِ مطلوب کا حصول ضرور ہو جائے گا اسی طرف حدیث کے یہ الفاظ اشارت کناں ہیں: (فإن النذر لا یرد مِنْ قَدَرِ الله شیئا) حالتِ اولی کفر کے متقارب جبکہ ثانی صریح خطا ہے،

بقول ابن حجر بلکہ یہ بھی کفر سے قریب کرنے والی ہے پھر قرطبی نے علماء سے نقل کیا کہ حدیث میں وارد نہی کراہت پر محمول ہے، لکھتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ اس شخص کے حق میں کراہتِ تحریم ہے جس کی نسبت اس فاسد اعتقاد کا ڈر ہے تو اس کا اس پر اقدام محرم ہوگا اور جس کا ایسا اعتقاد نہیں اس کیلئے مکروہ ہے اھ، یہ اچھی تفصیل ہے اس کی تائید ابن عمر راویِ حدیث کے نہی عن النذر بارے قصہ سے ہوتی ہے کہ یہ نذرِ مجازات تھی، طبری نے بسندِ صحیح قتادہ سے آیت: (یوفون بالنذر) کے بارہ میں نقل کیا کہ اللہ کی طاعت کی نذر مانتے ہیں مثلا نماز، روزہ، زکاۃ، حج اور عمرہ کی اور جو بھی اللہ کے فرائض ہیں تو انہیں اللہ نے ابرار کا نام دیا، یہ اس امر میں صریح ہے کہ یہ ثناء غیر نذرِ مجازات میں واقع ہے گویا بخاری نے ترجمہ میں اس کے ساتھ آیت اور حدیث کے مابین جمع وتطبیق کا اشارہ کیا، تعبیر بالبخیل سے اشعار ہوسکتا ہے کہ منہی عنہ نذر وہ جس میں مال ملوث ہو تو یہ مجازات سے بھی اخص ہوگی لیکن بخل کے ساتھ طاعت سے متکاسل کو بھی موصوف کیا جاتا ہے جیسے ایک مشہور حدیث میں ہے: (البخیل مَنْ ذُكِرْتُ عنده فلم یُصَلِّ عليَّ) (کہ بخیل وہ جس کے پاس میرا ذکر ہو اور وہ مجھ پہ درود نہ بھیجے) اسے نسائی نے تخریج کیا اور ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، اس کی طرف ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں اشارہ کیا ہے، پھر قرطبی نے نذرِ مجازات کو پورا کرنے پر اتفاق نقل کیا کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (مَنْ نَذَرَ أَنْ یُطِیْعَ الله تعالی فَلْیُطِعْهُ) معلق اور غیر معلق نذر کا تفرقہ نہیں کیا اور اتفاق جس کا ذکر کیا وہ مسلّم ہے لیکن نذرِ معلق کے پورا کرنے کے وجوب پر حدیثِ مذکور سے استدلال محلِ نظر ہے ایک باب کے بعد اس کی شرح آئے گی۔

(و إنما یستخرج الخ) آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں استخراج کا بیانِ مراد ذکو ہوگا۔ (من البخیل) اکثر روایات میں

یہی ہے معمر کی ابن عمر سے روایت میں (من الشحیح) ہے اسی طرح نسائی کے ہاں بھی، ابن ماجہ کی روایت میں (من اللئیم) ہے (یعنی کمینے سے) سب کا مدار منصور بن معتمر عن عبداللہ بن مرہ پر ہے تو اس لفظ کی بابت اختلافِ مذکور منصور سے رواۃ کی طرف سے ہے سب کے معانی متقارب ہیں کیونکہ شح اخص اور لؤم اعم ہے، راغب کہتے ہیں بخل مستحقین سے مال کا امساک جبکہ شح بخل مع حرص ہے اور لوم قابلِ ملامت فعل ہے۔

- 6693حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُرَّةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ النَّذْرِ وَقَالَ إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا وَلَكِنَّهُ يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ

.طرفاه 6608، - 6692 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

(لم أكن قدرته) یہ قدسی احادیث سے ہے لیکن اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبتِ تصریح ساقط ہے اسے ابوداؤد نے مالک کے حوالے سے ابن العبدعنہ کی روایت سے تخریج کیا اور نسائی اور ابن ماجہ نے سفیان ثوری کلاہما عن ابی الزناد سے، مسلم نے اسے عمرو بن ابوعمرو عن اعرج سے نقل کیا، کتاب القدر کے اواخر میں ہمام عن ابو ہریرہ کے طریق سے: (لم يكن قدرته) تھا نسائی کی ایک روایت میں: (لم أقدره عليه) اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں: (إلا ما قُدِّرَ له و لكن يغلبه النذر فأقدر له) ہے مالک کی ایک روایت میں ہے: (بشيء لم يكن قدر له و لكن يلقيه النذر إلى القدر الذي قدرته) (یعنی نذر سے بھی اسی چیز کا ہی حصول ہوتا ہے جو مقدر ہو گویا نذر بھی تقدیر کا حصہ ہے) مسلم کی ایک روایت میں ہے: (لم يكن الله قَدَّرَه له) اسی طرح قولہ: (فيستخرج الله به من البخيل) بارے اختلاف واقع ہوا تو مالک کی روایت میں: (فيستخرج به) ہے بناء لمالم یسم فاعلہ پر، اسی طرح نسائی، ابن ماجہ اور عبدہ کے ہاں ہے: (و لكنه شيء يستخرج به من البخيل) ہمام کی روایت میں ہے: (و لكن يلقيه النذر وقد قدرته له أستخرج به من البخيل) مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (و لكن النذر يوافق القدر فيخرج بذلك من البخيل ما لم يكن البخيل يريد أن يُخرِج)۔

(و لكن يلقيه النذر إلى القدر) اس بارے باب (إلقاء العبد النذر إلى القدر) میں بحث گزری اور یہ کہ یہ روایت مشار الیہ ترجمہ کے موافق ہے، کرمانی کہتے ہیں اگر کہا جائے قدر ہے جو اسے نذر کی طرف ڈالتی ہے نہ کہ نذر قدر کی طرف، تو ہم کہیں گے تقدیرِ نذر غیر تقدیرِ القاء ہے چنانچہ اول اسے نذر کی طرف مجبور کرتی اور نذر اسے اعطاء پر مجبور کرتی ہے۔ (فيستخرج الله) اس میں التفات ہے نسقِ کلام یہ تھا کہ کہا جاتا: (فأستخرج) تاکہ اولا اس کے قول: (قدرته) کے موافق ہو اور ثانیاً: (فيؤتيني) کے۔

- 6694حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَأْتِي ابْنَ آدَمَ النَّذْرُ بِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ قُدِّرَ لَهُ وَلَكِنْ يُلْقِيهِ النَّذْرُ إِلَى الْقَدَرِ قَدْ قُدِّرَ لَهُ فَيَسْتَخْرِجُ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ فَيُؤْتِي عَلَيْهِ مَا لَمْ يَكُنْ يُؤْتِي عَلَيْهِ مِنْ قَبْلُ

.طرفه - 6609 (سابقہ)

(فيؤتيني عليه ما لم يكن الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ای (يعطيني) کشمیہنی کے نسخہ میں جزم کے ساتھ (يؤتني) ہے اس کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ یہ قولہ (يكن) سے بدل ہے تو (لم) کے ساتھ مجزوم ہے، روایتِ مالک میں دونوں جگہ (يؤتي) ہے ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فيسير عليه ما لم يكن يسير عليه من قبل ذلك) مسلم کی روایت میں ہے: (فيخرج بذلك من البخيل مالم يكن البخيل يريد أن يخرج) یہ اوضح الروایات ہے، بیضاوی لکھتے ہیں لوگوں کی عادت ہے کہ نذر کو کسی منفعت کی تحصیل یا مضرت کے دور ہونے پر معلق کرتے ہیں تو اس سے نہی وارد ہوئی کیونکہ یہ بخلاء کا وطیرہ ہے جبکہ سخی جب تقرب کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی طرف مبادرت کرتا ہے جبکہ بخیل کی طبیعت اپنے ہاتھ سے کسی شیٔ کے اخراج پر نہیں آتی الا یہ کہ کسی عوض کے مقابلہ میں ہو، اولا اس کا استیفاء وحصول کرے تو وہ حاصل شدہ کے مقابلہ میں اس کا التزام کرتا ہے اور یہ کہ تقدیر سے کچھ بھی مغنی نہیں تو نذر ایسی کوئی خیر اس کی طرف نہیں لاتی جو اس کے مقدر میں نہ ہو اور نہ کسی ایسے شر کو اس سے دور کرتی ہے جو اس کے لئے مقضی تھا البتہ کبھی نذر تقدیر کے موافق پیش آتی ہے تو بخیل سے اس کے کچھ مال کا اخراج کر دیتی ہے کہ اگر یہ نہ ہوتو وہ اس کا اخراج نہ کرے،

ابن عربی کہتے ہیں اس میں حجت ہے کہ ناذر نے جو اپنے اوپر لازم کیا اب اس کا ایفاء کرے کیونکہ اپنے قول: (فيستخرج به) کے ساتھ اس پرنص ہے وہ اگر اپنے پر اسے لازم نہ کرے تو اسے موصوف بالبخل کرنے سے تمام مراد نہ ہو اس سے نذر کے صدور سے کہ اگر وہ مخیّر فی الوفاء ہو (یعنی اختیار ہو کہ پوری کرے یا نہیں) تو عدم اخراج کے ضمن میں اپنے بخل پر جاری رہے، حدیث میں قدریہ کا رد ہے جیسا کہ مشار الیہ باب میں اس کی تقریر گزری، ترمذی نے جو حضرت انس سے نقل کیا: (إن الصدقة تَدْفَعُ ميتةَ السُّوءِ) (یعنی صدقہ بری موت سے بچاتا ہے) تو اس کا ظاہر اس کے قول: (إن النذر لا يرد القدر) کے معارض ہے دونوں کے مابین جمع وتطبیق اس طرح سے ہوگی کہ صدقہ میتۃ السوء کے دفع کا سبب بن جاتا ہے اور اسباب بھی مسببات کی مانند تقدیر کا حصہ ہیں، نبی اکرم نے اس شخص سے جس نے دم کے بارہ میں آپ سے سوال کیا تھا کہ کیا یہ اللہ کی تقدیر سے کچھ کا رد کر سکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا تھا: (هي من قدر الله) (یعنی یہ بھی تقدیر کا حصہ ہے) اسے ابوداؤد اور حاکم نے نقل کیا، حضرت عمر کا یہ قول بھی اس کا نحو ہے: (نَفِرُ مِنْ قدر الله إلىٰ قدرالله) (یعنی ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگتے ہیں) جیسا کہ کتاب الطب میں اس کی تقریر گزری، اسی کا مثل تداوی اور طب کی مشروعیت ہے، ابن عربی کہتے ہیں نذر دعاء کے مشابہ ہے کہ وہ تقدیر کو ٹال نہیں سکتی لیکن وہ بھی تقدیر کا حصہ ہے اس کے باوجود نذر سے منع کیا گیا اور دعاء مندوب کی گئی ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ دعا عبادتِ عاجلہ ہے اور اس کے ساتھ اللہ کی طرف توجہ اور اس کے لئے تضرع اور خضوع کا اظہار ہوتا ہے، یہ نذر کے برخلاف ہے کہ اس میں تاخیر عبادت ہے تا آنکہ مقصد کا حصول ہو اور حینِ ضرورت تک ترک عمل ہے، حدیث سے ظاہر ہوا کہ ہر شیٔ وجوہِ بر میں سے مکلّف جس کی ابتداء کرتا ہے وہ نذر کے ذریعہ اس کے کسی شیٔ کے التزام سے افضل ہے، یہ بات ماوردی نے کہی، اس میں عمل خیر میں اخلاص کی ترغیب بھی ملتی ہے اور بخل کی مذمت بھی اور جس نے مامورات کی اتباع اور منہیات سے اجتناب کیا وہ بخیل نہ کہلائے گا،

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہہ کہتے ہیں ابن منیر لکھتے ہیں احادیثِ باب کی وفاء بالنذر کے ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس کے قول: (

يستخرج به من البخيل) کے الفاظ کی جہت سے ہے کہ بخیل وہی اپنا مال نکالتا ہے جواس پر متعین ہو جائے کہ اگر ازرہ تبرع خرچ کرے تو پھر بخیل کیوں کہلائے، کرمانی کے بقول معنائے ترجمہ کا اخذ (يستخرج) کے لفظ سے کیا جائے گا، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ بخاری منہی عنہ نذر کی نذرِ معاوضہ اور نذرِ لجاج کے ساتھ تخصیص کا اشارہ کرتے ہوں کہ وہ ثناء جسے یہ متضمن ہے وہ نذرِ قربت پر محمول ہے جیسا کہ باب کے شروع میں ذکر کیا تھا تو آیت اور حدیث کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ ہر دو صورِ نذر میں سے ایک صورت کے ساتھ خاص ہیں، حدیث نذرِ لجاج و معاوضہ اور آیت نذرِ قربت کے ساتھ۔

- 27 باب إِثْمِ مَنْ لاَ يَفِي بِالنَّذْرِ (نذر پوری نہ کرنے والے کا اثم)

غیر ابوذر سے (إثم) کا لفظ ساقط ہے۔

- 6695حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَمْرَةَ حَدَّثَنَا زَهْدَمُ بْنُ مُضَرِّبٍ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ قَالَ عِمْرَانُ لاَ أَدْرِي ذَكَرَ ثِنْتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا بَعْدَ قَرْنِهِ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ يَنْذُرُونَ وَلاَ يَفُونَ وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ وَيَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ

أطرافه 2651، 3650، - 6428(ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۱۰۵)

ابو جمرہ کا نام نصر بن عمران تھا، الشہادات اور فضائل الصحابہ میں یہ مشروحا گزری ہے۔ (ينذرون) ذال کی زیر اور پیش کے ساتھ، دونوں لغت ہیں۔ (ولا يفون) کشمیہنی کے ہاں (ولا يوفون) ہے یہی مسلم کی روایت میں ہے ان کی ایک اور روایت میں: (لا يفون) ہے یہ دونوں لغت ہیں۔ (ولا يؤتمنون) یعنی ایسی خیانتِ ظاہرہ ہوگی (یعنی کرپشن عام ہوگی) کہ کوئی اس کے بعد انہیں امین نہ سمجھے گا، ابن بطال کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ آنجناب نے امانت میں خیانت کرنے والوں اور نذریں پوری نہ کرنے والوں کے مابین تسویہ کیا، خیانت ایک مذموم فعل ہے لہذا وفائے نذر کا ترک بھی مذموم ہوا اس سے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے، باجی کہتے ہیں اس وصفِ مذکور کو مساقِ عیب میں بیان کیا اور جائز غیر معیب ہے تو اس سے دلالت ملی کہ ایسا کرنا جائز نہیں۔

- 28 باب النَّذْرِ فِي الطَّاعَةِ (طاعت میں نذر ماننا)

﴿ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ (اللہ کا فرمان: جو بھی تم [اللہ کی راہ میں] خرچ کرو یا نذر مانو تو اللہ کے وہ علم میں ہے اور نہیں ظالموں کا کوئی مددگار)

یعنی اس کا حکم، محتمل ہے کہ (باب) تنوین کے ساتھ ہو اور (النذر في الطاعة) سے مراد مبتدا کا خبر میں حصر ہو تو نذرِ معصیت شرعاً نذر نہ ہوگی۔ (و ما أنفقتم الخ) غیر ابوذر نے: (من أنصار) تک ذکر کیا، اس آیت کا ذکر اشارت کناں ہے کہ جس

نذر کی تعریف واقع ہوئی وہ نذرِ طاعت ہے، یہ سابق الذکر بات کا مؤید ہے۔

- 6696 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ

طرفه - 6700.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا جس نے نذر مانی کہ اللہ تعالیٰ کی میں طاعت کروں گا تو وہ ضرور کرے اور جس نے نذر مانی کہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کروں گا تو اسے پورا نہ کرے (یعنی نذرِ طاعت پوری کرے مگر نذرِ معصیت نہیں)۔

طلحہ بن عبدالملک ، ایلی ہیں مدینہ آ کر بس گئے سب کے ہاں ثقہ اور ابن جریج کے طبقہ کے ہیں قاسم سے مراد ابن محمد بن ابو بکر صدیق ہیں ، ابن عبد البر نے بعض اہل الحدیث سے نقل کیا کہ طلحہ قاسم سے اس حدیث کی روایت میں متفرد ہیں مگر یہ بات درست نہیں ابن حبان کے ہاں ایوب اور یحی بن ابو کثیر بھی ان کے متابع ہیں ترمذی نے یحی ، ابن عبد البر کے ہاں محمد بن ابان اور طحاوی کے ہاں عبید اللہ بن عمر کی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن ترمذی نے عبید اللہ بن عمر عن طلحہ عن قاسم سے اس کی تخریج کی ہے، بزار نے اسے یحی بن ابو کثیر عن محمد بن ابان سے نقل کیا تو عبید اللہ کی روایت طلحہ اور یحی کی روایت محمد بن ابان کی طرف راجع ہے ایوب کی روایت اختلاف سے سالم ہے اور یہ طلحہ کے اس کے ساتھ متفرد ہونے کے دعوی کے رد کیلئے کافی ہے، اس کے رواۃ میں سے عبدالرحمن بن مُجَبَّر قاسم بھی ہیں ان کی روایت طحاوی نے تخریج کی۔

(من نذر أن يطيع الخ) طاعت اس امر سے اعم ہے کہ وہ واجب میں ہو یا مستحب میں، فعلِ واجب میں نذر اس صورت متصور ہے کہ اسے وقت پر ادا کرے مثلا نذر مانی کہ ہمیشہ نماز اس کے اول وقت میں ادا کیا کرے گا اور اسے متقید کرلیا اس قسم کے امور کے ساتھ جو نذر ماننے والے کرتے ہیں، حدیث وفائے نذر کے حکم میں صریح ہے اگر طاعت میں ہو، اسی طرح معصیت والی نذر کے ترک میں بھی، کیا نذرِ معصیت کے ترک کی صورت میں کفارہِ یمین واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بابت علماء کے دو اقوال ہیں ان کا ذکر دو ابواب کے بعد آئے گا، اسی طرح اس نذر کے حکم کا بھی جس کی بابت حدیثِ باب ساکت ہے یعنی نذرِ مباح کا ، بعض شافعیہ نے نذرِ طاعت کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے: (واجبٌ عیناً) تو اس کے ساتھ نذر واقع نہ ہوگی جیسے مثلا نماز ظہر اور اس میں ایک صفت تو منعقد ہو جائے گی جیسے اول وقت میں اس کا ایقاع ، اور واجب علی الکفایہ جیسے جہاد تو یہ منعقد ہے، دوسری قسم مندوب عبادت عیناً ہو یا کفایۃً ، یہ منعقد ہے، مندوب امر عبادت نہیں کہلاتا جیسے مریض کی عیادت اور کسی سے ملاقات کو جانا تو اس کے انعقاد میں دو وجہیں ہیں ارجح اس کا انعقاد ہے اور یہی جمہور کا قول ہے اور حدیث اسے متناول ہے تو حدیث کے عموم سے صرف قسمِ اول ہی مخصص ہے کیونکہ یہ تحصیلِ حاصل ہے۔

اسے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے (النذر) اور ابن ماجہ نے (الکفارت) میں نقل کیا

- 29 باب إِذَا نَذَرَ أَوْ حَلَفَ أَنْ لَا يُكَلِّمَ إِنْسَانًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ ثُمَّ أَسْلَمَ

(جس نے جاہلیت میں نذر مانی یا قسم کھائی تھی کہ کسی انسان سے بات نہیں کرے گا پھر وہ مسلمان ہوگیا)

یعنی اس صورت میں ایفائے نذر لازم ہے یا نہیں؟ جاہلیت سے مراد اس شخص کا زمانۂ جاہلیت یعنی اس کی قبول اسلام سے قبل کی حالت، اصلِ جاہلیت قبل از بعثت کا زمانہ ہے طحاوی نے اس مسئلہ کیلئے درج ذیل عنوان قائم کیا: (من نذر وھو مشرکٌ ثم أسلم) تو ایضاحِ مراد کیا، ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے یمین کو نذر پر قیاس کیا ہے اور اعتکاف بارے ترکِ کلام کیا تو جس نے اسلام لانے سے قبل کسی شیَ کی نذر مانی یا قسم اٹھائی تو اسلام لانے کے بعد اس کا ایفاء واجب ہے (یعنی اگر اس وقت اس کا ایفاء نہیں کیا ہے) یہی حضرت عمر کے اس قصہ کا ظاہر ہے، کہتے ہیں یہی رائے شافعی اور ابوثور کی ہے، یہی کہا اور یہی ابن حزم نے امام شافعی سے نقل کیا، شافعیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ یہ ان کے بعض کا موقف ہے جبکہ شافعی اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے یہ ہے کہ یہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، مالکیہ اور حنفیہ کا بھی یہی موقف ہے احمد سے ایک روایت اس کے وجوب کی ہے طبری اور مغیرہ بن عبدالرحمٰن مالکی نے اسی پر جزم کیا اسی طرح بخاری اور داؤد (ظاہری) اور ان کے اتباع نے بھی، بقول ابن حجر اگر بخاری سے تصریح بالوجوب موجود ہے تو تسلیم وگرنہ مجرد ان کا یہ ترجمہ اس امر پر دال نہیں کہ وہ وجوب کے قائل ہیں کیونکہ محتمل ہے کہ وہ ندب کے قائل ہوں تب جوابِ استفہام کی تقدیر یہ ہوگی: (یندب له ذلك)

قابسی کہتے ہیں حضرت عمر کو آپ نے جہتِ ایجاب پر حکم نہ دیا تھا بلکہ بطور مشورہ یہ بات کہی تھی، کہا گیا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو تعلیم دی کہ ایفائے نذر آکد الامور (یعنی نہایت سنجیدہ معاملات) میں سے ہے اس لئے اس کے معاملہ کو سنگین اور سنجیدہ کر کے پیش کیا کہ حضرت عمر کو زمانہ جاہلیت میں مانی ایک نذر کے ایفاء کا حکم دیا، طحاوی نے اس امر سے احتجاج کیا ہے کہ وہ نذر جس کا ایفاء لازم ہے یہ وہ جو تقرب الی اللہ کا سبب ہو اور کافر کی نسبت تو تقرب بالعبادت صحیح نہیں، قصہ عمر کا یہ جواب دیا کہ محتمل ہے کہ آنجناب حضرت عمر سے سمجھے ہوں کہ اپنی مانی نذر کو پورا کرنے کی طرف مائل ہیں تو اس کا انہیں حکم دیا کیونکہ اس وقت ان کا فعل طاعت کا فعل تھا تو یہ اس امر کے برخلاف تھا جس کا ایجاب انہوں نے اپنے آپ پر کیا کیونکہ اسلام امرِ جاہلیت کا ہادم ہے، بقول ابن دقیق العید ظاہرِ حدیث اس کے مخالف ہے تو اگر اس سے اقوی کوئی دلیل ہو اس امر پر کہ کافر کی نسبت یہ صحیح نہیں تب یہ تاویل قوی ہے وگرنہ نہیں۔

- 6697حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَالَ أَوْفِ بِنَذْرِكَ

اطرافه 2032، 2043، 3144، - 4320 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۶۳۳)

عبداللہ سے ابن مبارک اور عبید اللہ بن عمر سے مراد عمری ہیں ابن مبارک کے اس میں ایک اور بھی شیخ ہیں جن کی روایت غزوہ حنین میں گزری چنانچہ وہاں محمد بن مقاتل عن ابن مبارک کے حوالے سے: (عن معمر عن أیوب عن نافع) سے نقل کی، شروع میں تھا ہم جب حنین سے واپس ہوئے تو حضرت عمر نے پوچھا۔۔۔ وہاں نافع پھر ایوب پر اس کے وصل و ارسال کی بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا، سیاق سے متعلق کئی اور زائد فوائد بھی ذکر کئے تھے اسی طرح فرض الخمس میں بھی، ابواب الاعتکاف میں بھی مذکور گزری وہاں ان حضرات کا رد کیا تھا جن کے مطابق حضرت عمر نے یہ نذر اسلام قبول کرنے کے بعد مانی تھی اور ان کا بھی جو کہتے ہیں ان

کا اعتکاف مذکور رات کو روزہ رکھنے کی نہی سے قبل تھا، نذر سے متعلق بحث باقی تھی جب اس کا صدور کسی سے اس کے اسلام لانے سے قبل ہو تو کیا اسلام لانے کی صورت میں یہ اس کے ذمہ لازم ہوگی؟ اس بارے بحث ذکر کی اس روایت میں ذکر نہیں کہ کب وہ اعتکاف بیٹھے غزوہ حنین میں تصریح گزری تھی کہ ان کا یہ سوال طائف میں حنین کی غنائم کی تقسیم کے بعد تھا، فرض الخمس میں گزرا کہ ابن عیینہ عن ایوب کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے حضرت عمر کہتے ہیں میں اعتکاف نہ بیٹھ سکا حتی کہ حنین کا مابعد زمانہ آ گیا اور نبی اکرم نے مجھے قیدی خواتین میں سے ایک لونڈی عطا کی تھی تو میں حالتِ اعتکاف میں تھا کہ تکبیر کی آواز سنائی دی تو آنجناب کے ہوازن پر احسان کا تذکرہ کیا کہ ان کے سارے قیدی چھوڑ دئے، حدیث سے ہر ایک سے نذرِ قربت کا ایفاء ثابت ہوا چاہے قبل از اسلام سے اس کا تعلق ہو جیسا کہ اس کا اشارہ گزرا

ابن عربی نے یہ جواب دیا کہ حضرت عمر نے جب جاہلیت میں یہ نذر مانی پھر اسلام لے آئے تو چاہا کہ اسلام میں اسے اس کے مثل کے ساتھ مکفّر کریں تو جب اس کا ارادہ و نیت کر لی تو نبی کریم سے اس بارے سوال کیا تو آپ نے انہیں بتلایا کہ یہ ان پر لازم ہے، کہتے ہیں ہر عبادت جس کے ساتھ بندہ کسی سے منفرد ہو وہ دائمی مجرد نیتِ عازمہ سے منعقد ہو جاتی ہے جیسے عبادات میں نذر اور احکام میں طلاق کا معاملہ اگرچہ دونوں کا تلفظ نہ کیا ہو، یہی کہا مگر اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی بلکہ بعض مالکیہ نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ عبادت تبھی لازم ہوگی جب نیت مع القول کا وجود ہو یا شروع کر دی ہو، بالفرض اگر ان کی بات تسلیم کر لی بھی جائے تو حضرت عمر کی کلام کا ظاہر امرِ واقع کی بابت مجرد اخبار اور اس کے حکم سے استخبار ہے کہ یہ لازم ہے یا نہیں؟ اس میں ان کے حسبِ دعوی اسلام قبول کرنے کے بعد ان کی طرف سے تجدیدِ نیت پر کوئی دلیل نہیں، علامہ باجی لکھتے ہیں یہ قصہ عمر اس شخص کی طرح ہے جس نے نذر مانی کہ کوئی صدقہ کرے گا اگر فلاں ایک ماہ بعد آیا تو وہ فلاں اپنے آنے سے قبل ہی وفات پا گیا تو اب ناذر کے ذمہ اس کا ایفاء لازم نہیں ہاں اگر پوری کر لی تو اچھی بات ہے تو جب حضرت عمر نے اسلام قبول کرنے سے قبل یہ نذر مانی تھی اور آنجناب سے اس کے بارہ میں پوچھا تو آپ نے استحبابا اس کے ایفاء کا حکم دیا، ان کے ذمہ یہ لازم نہ تھی کیونکہ ایسی حالت میں انہوں نے اس کا التزام کیا تھا جس میں یہ منعقد نہیں ہوتی،

ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں نقل کیا کہ اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ کفار بھی فروعِ شرع کے مخاطب ہیں اگرچہ ان کی ادائیگی تبھی صحیح ہوگی اگر اسلام لے آئیں کیونکہ آپ نے حضرت عمر کے زمانہ شرک والی نذر کے ایفاء کا حکم دیا، لکھتے ہیں یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اصلِ شرع کی رو سے جو واجب ہے مثلا نماز تو ان (یعنی لوگوں) پر اس کی قضاء واجب نہیں (کہ اسلام لانے کے بعد گزشتہ عمر کی نمازوں کی اب قضاء دیں) تو ایسے امر کی قضاء کے وہ کیونکر مکلف ٹھہرائے جا سکتے ہیں جو اصلِ شرع کی رو سے ان پر واجب ہی نہیں، کہتے ہیں یہ جواب بھی ممکن ہے کہ اصلِ شرع کے ساتھ واجب مؤقت بوقت ہے، اس سے اسلام لانے سے قبل کا زمانہ خارج ہوا لہذا اب تو اس کا وقتِ اداء ہی فائت ہوا لہذا وہ اس کی قضاء کا مامور نہیں، کیونکہ (الإسلام يَجُبُّ ما كان قبله) (یعنی اسلام سابقہ افعال کو ختم کر ڈالتا ہے) ہاں اگر اپنی نذر کا کوئی وقت متعین نہ کیا تھا حتی کہ اسلام لے آیا تو اس کے بعد اس کا ایقاع ادا ہی شمار ہوگا (نہ کہ قضاء) کیونکہ یہ اس کی پوری عمر پر محیط امر تھا، بقول ابن حجر یہ بحث ابوثور اور ان جیسی رائے رکھنے والوں کی تقویت کرتی

ہے، اگر امام شافعی سے اس کا منقول ہونا ثابت ہے تو شائد یہ ان کا قدیم قول ہو جسے ان سے ابوثور سے اخذ کرلیا، اس فرقِ مذکور سے یہ اخذ کرنا بھی ممکن ہے کہ مسلمان ہو جانے والے پر حج فرض ہے کہ اس کا وقت بھی متسع ہے (کہ عمر بھر میں کسی بھی وقت کر سکتا ہے) بخلاف اس کے جس کا وقت فائت ہوا

آخرِ بحث تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جاہلیت سے مراد حضرت عمر کے اسلام قبول کرنے سے قبل کا زمانہ ہے کیونکہ ہر کسی کا جاہلیت اس کے حساب سے تھی ، بعض کا یہ کہنا وہم ہے کہ اس سے مراد فترتِ نبوت کا زمانہ تھا اور یہاں اس سے مراد بعثتِ محمدی سے قبل کا زمانہ کہ یہ نقل پر متوقف ہے اور پہلے گزرا کہ انہوں نے یہ نذر اپنے اسلام لانے سے قبل مانی تھی اور بعثت اور ان کے اسلام کے مابین ایک مدت حائل ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں جاہلیت کے زمانہ کی نذر ہمارے نزدیک لازم نہیں تو اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ، حدیث استحباب پر محمول ہے۔

30 - باب مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ نَذْرٌ (مرنے والے کے ذمہ نذر تھی)

وَأَمَرَ ابْنُ عُمَرَ امْرَأَةً جَعَلَتْ أُمُّهَا عَلَى نَفْسِهَا صَلاَةً بِقُبَاءٍ فَقَالَ صَلِّى عَنْهَا وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ نَحْوَهُ (ابن عمر نے بیٹی کو حکم دیا کہ اپنی مرحوم والدہ کی مسجد قباء میں نماز پڑھنے کی نذر کو پورا کرے، ابن عباس سے بھی یہی منقول ہے)

یعنی کیا اس کی طرف سے اسے پورا کیا جائے گا یا نہیں؟ باب میں جو کچھ ذکر کیا وہ اول کو مقتضی ہے لیکن کیا یہ علی سبیل الوجوب ہے یا ندب؟ اس بارے اختلاف کا آگے ذکر ہوگا۔

(و أمر ابن عمر الخ) اسے مالک نے عبداللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمتہ سے موصول کیا انہوں نے اپنی دادی سے اس کی تحدیث کی کہ انہوں نے نذر مانی تھی کہ پیدل چل کر قباء جائیں گی مگر اس سے قبل ہی ان کا انتقال ہوگیا تو ابن عباس نے ان کی بیٹی کو حکم دیا کہ وہ اپنی والدہ کی طرف سے اس نذر کو پورا کرے، اسے ابن ابوشیبہ نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا وہ ابن عباس سے کہ اگر کوئی مر جائے تو اس کا وارث اس کی نذر کو پورا کرے، عون بن عبداللہ بن عتبہ سے نقل کیا کہ ایک خاتون نے نذر مانی تھی کہ دس دن اعتکاف بیٹھے گی مگر ایسا کرنے سے قبل ہی ان کا انتقال ہوگیا تو ابن عباس نے (سائل سے) کہا تم اپنی والدہ کی طرف سے اعتکاف بیٹھ جاؤ، ابن عمر اور ابن عباس سے اس کا خلاف بھی منقول ہے چنانچہ مؤطا میں مالک کہتے ہیں انہیں یہ بات پہنچی ہے کہ عبداللہ بن عمر کہا کرتے تھے کوئی کسی کی طرف سے نماز نہ پڑھے اور نہ روزہ رکھے، نسائی نے ایوب بن موسی عن عطاء بن ابورباح عن ابن عباس سے نقل کیا کہ کوئی کسی کی طرف سے نماز یا روزہ کی ادائیگی نہ کرے، اسے ابن عبدالبر نے ان کے طریق سے موقوفاً نقل کیا ہے کہ اثبات اس کے حق میں محمول کیا جائے جو فوت ہو چکا جبکہ نفی کو زندہ کے حق میں،

کہتے ہیں پھر مجھے اس کی میت کے حق میں تخصیص کی دلیل ملی چنانچہ ابن ابوشیبہ کے ہاں بسند صحیح مروی ہے کہ ابن عباس سے پوچھا گیا کہ ایک شخص مرگیا اور اس کے ذمہ نذر تھی ، تو کہا: (يُصَامُ عنه النذر)(اس کی طرف سے نذر کے روزے رکھے جائیں)

ابن منیر کہتے ہیں محتمل ہے کہ ابن عمر کی ان کے قول: (صلی عنها) سے مراد نبی اکرم کے اس فرمان پر عمل ہو کہ جب ابن آدم مر جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین (جہات) سے، تو ان میں اولاد کا بھی ذکر کیا کیونکہ اولاد اس کے کسب سے ہے تو ان کے صالح اعمال والد کے نامہ اعمال میں بھی درج کئے جاتے ہیں بغیر ان کے اجر میں کمی کئے تو (صلی عنها) کا مطلب ہوگا تم جو نمازیں پڑھتی ہو وہ اس کے لئے بھی لکھی جا رہی ہیں اگر چہ تم نے تو صرف اپنی طرف سے اس کی نیت کی تھی بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، ان کی کلام کا حاصل اولاد کے ساتھ اس کے جواز کی تخصیص ہے اسی طرف امام مالک کے اصحاب میں سے ابن وہب اور ابو مصعب کا میلان ہے، اس میں ابن بطال کا تعقب ہے جنہوں نے اس امر پر اجماع کا دعوی کیا کہ کوئی کسی کی طرف سے فرض یا سنت نہیں پڑھ سکتا نہ زندہ کی طرف سے اور نہ مردہ کی طرف سے، مہلب سے منقول ہے کہ یہ اگر جائز ہوتا تو تمام بدنی عبادات میں اس کا جواز ہوتا اور سب سے قبل شارع علیہ السلام کو حق ہوتا کہ اپنے والدین کی طرف سے یہ کرتے اور اپنے چچا کیلئے استغفار سے منع نہ کئے جاتے پھر اس آیت کا کیا معنی؟ (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا) [الأنعام : ۱۶۴] بقول ابن حجر یہ سب جو ذکر کیا اس کا وجہ تعقب مخفی نہیں بالخصوص جو شارع کے والدین کی بابت ذکر کیا، جہاں تک آیت ہے تو اس کا عموم بالا تفاق مخصوص ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض نسخوں میں ہے: (قال صلی علیها) اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ (علی) بمعنی (عن) ہے جو ایک رائے ہے، یا ضمیر قباء کی طرف راجع ہے۔

علامہ انور (فقال صلی عنها) کی بابت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک یہ اثبات پر محمول ہے نہ کہ نیابت پر۔

- 6698 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ الْأَنْصَارِيَّ اسْتَفْتَى النَّبِيَّ ﷺ فِي نَذْرٍ كَانَ عَلَى أُمِّهِ فَتُوُفِّيَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَهُ فَأَفْتَاهُ أَنْ يَقْضِيَهُ عَنْهَا فَكَانَتْ سُنَّةً بَعْدُ

طرفاه 2761، - 6959 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۲۶۳)

کتاب الوصایا میں اس کی شرح گزری۔ (فكانت سنة بعد) یعنی اس کے بعد وارث کا مورث کے ذمہ کی ادائیگی شرعی طریقہ قرار پایا اس امر سے اعم کہ واجب ہو یا ندب، یہ زیادت صرف شعیب عن زہری کی روایت ہی میں دیکھی ہے اس حدیث کو شیخین نے مالک اور لیث کی روایت سے تخریج کیا ہے مسلم نے اسے ابن عیینہ، یونس، معمر اور بکر بن وائل، نسائی نے اوزاعی اور اسماعیلی نے موسی بن عقبہ، ابن ابو عتیق اور صالح بن کیسان یہ سب زہری سے کے طرق سے، اس زیادت کے بغیر نقل کیا، میرا خیال ہے یہ کلام زہری سے ہے ان کے شیخ سے بھی محتمل ہے اس میں مالک سے اس منقول کا تعقب ہے کہ کوئی کسی کی طرف سے حج (یعنی حج بدل) نہیں کر سکتا اس امر سے احتجاج کیا کہ اہل دار الہجرت میں سے نبی اکرم کے زمانہ سے لے کر ان کے عہد تک کسی کی بابت نہیں سنا کہ کسی کی طرف سے حج کیا ہو یا اس کا حکم یا اجازت دی ہو، ان کے مقلدین سے کہا جا سکتا ہے کہ (اگر انہیں یہ امر معلوم نہ ہو سکا تو) ان کے غیر کو یہ معلوم ہے اب مثلاً یہ زہری ہیں جن کا شمار فقہائے مدینہ میں ہوتا ہے اور وہ اس حدیث میں ان کے شیخ ہیں، اس زیادت کے ساتھ ابن حزم نے ظاہریہ اور ان کے ہمنواؤں کیلئے اس امر میں استدلال کیا کہ تمام حالات میں وارث پر لازم ہے کہ مورث کی نذر کا ایفاء

کرے، کہتے ہیں اس کی نظیر زہری عن سہیل کی حدیث میں ہے جو لعان کے بارہ میں ہے جب شوہر نے بیوی سے علیحدگی اختیار کر لی اس سے قبل کہ نبی اکرم انہیں اس کا حکم دیں تو اس میں بھی کہا تھا: (فكانت سنة)

والدہِ حضرت سعد کی نذر کی نوعیت بارے اختلاف ہے تو بعض نے کہا روزے تھے، ان کے مدنظر مسلم بطین کی سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت ہے کہتے ہیں ایک شخص آیا اور نبی اکرم سے پوچھا میری والدہ مرگئی ہے اور ان کے ذمہ ایک ماہ کے روزے تھے کیا یہ میں ان کی طرف سے رکھ لوں؟ فرمایا ہاں! تعاقب کیا گیا کہ یہ متعین نہیں کہ یہ شخص سعد بن عبادہ تھے بقول ابن عبد البر عتق کا معاملہ تھا، ان کا استدلال قاسم بن محمد کے طریق سے اپنی نقل کردہ اس روایت سے ہے کہ سعد بن عبادہ نے کہا یا رسول اللہ میری والدہ فوت ہوگئی ہے تو کیا انہیں یہ بات نفع پہنچائے گی اگر میں ان کی طرف سے (غلام ولونڈی) آزاد کروں؟ فرمایا ہاں، تعاقب کیا گیا کہ اولا تو یہ مرسل ہے پھر اس میں یہ تصریح موجود نہیں کہ یہ ان کی والدہ کی نذر تھی، بعض نے صدقہ قرار دیا موطا وغیرہ کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت سعد بن عبادہ سے ایک روایت اس کی دلیل ہے جس میں ہے کہ سعد نبی اکرم کے ہمراہ نکلے (جہاد وغیرہ کو) تو ان کی والدہ سے کہا گیا وصیت کر دیں تو کہا یہ مال تو سعد کا ہے تو ان کے آنے سے قبل ان کا انتقال ہوگیا تو انہوں نے پوچھا یا رسول اللہ اگر میں ان کی جانب سے صدقہ کر دوں تو آیا اس کا ثواب انہیں ملے گا؟ فرمایا ہاں، ابوداؤد کے ہاں ایک اور طریق سے اس کا نحو ہے اس میں مزید یہ بھی ہے: (فأيُّ الصدقة أفضل؟ قال الماء) مگر اس میں بھی یہ تصریح موجود نہیں کہ یہ ان کی والدہ کی نذر تھی عیاض کہتے ہیں بظاہر ان کی نذر کا تعلق مال سے تھا یا پھر مبہم تھی بقول ابن حجر بلکہ حدیثِ باب کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت سعد کو اس کا علم تھا، حدیث سے میت پر واجب حقوق کی ادائیگی کا وجوب ثابت ہوا، جمہور نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اگر میت نے کوئی مالی نذر مانی ہوئی تھی تو اس کے رأس المال سے اس کی ایفاء واجب ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہوالا یہ کہ مرض الموت کے دوران یہ نذر مانی ہو تب ثلث مال سے پوری کرنا ہوگی، مالکیہ اور حنفیہ نے شرط عائد کی ہے کہ وہ مطلقا اس کی وصیت کرے، جمہور کیلئے والدہِ حضرت سعد کے اس قصہ سے استدلال کیا گیا اور قولِ زہری سے کہ بعد ازاں یہی سنت قرار پائی لیکن ممکن ہے کہ حضرت سعد نے ان کے ترکہ سے اسے پورا کیا ہو یا خود اس کا تبرُّع کیا، اس حدیث سے اعلم سے استفتاء بھی ثابت ہوا اور وفات کے بعد برّ الوالدین اور ان کے ذمہ جو کچھ تھا اس سے انہیں عہدہ برا کرنے کی سعی بھی، اہلِ اصول کا امر بعد الاستئذان بارے اختلاف ہے کہ آیا یہ امر بعد الحظر کی مانند ہے یا نہیں؟ تو صاحبِ محصول نے اس کا مثل ہونے کو ترجیح دی جبکہ دیگر کے ہاں راجح یہ ہے کہ یہ برائے اباحت ہے جیسا کہ ایک جماعت نے امر بعد الحظر کے بارہ میں اس کے برائے استحباب ہونے کو راجح قرار دیا۔

- 6699 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بِشْرٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَهُ إِنَّ أُخْتِي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ وَإِنَّهَا مَاتَتْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاقْضِ اللَّهَ فَهُوَ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ

طرفاه 1852، - 7315 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۷۶۹)

اس کی شرح کتاب الحج کے اواخر میں گزری وہاں بیان کیا تھا کہ یہ حضرت حمنہ تھیں اور روزوں کی بابت سائلہ بھی وہی تھیں۔

31 - باب النَّذْرِ فِيمَا لَا يَمْلِكُ وَفِي مَعْصِيَةٍ

(ایسے کام کی نذر مان لینا جس کی طاقت نہیں اور معصیت میں)

(و فی معصیۃ) ابن بطال کی شرح میں (ولا نذر فی معصیۃ) واقع ہے، کہتے ہیں اس میں یہ حدیثِ عائشہ ذکر کی: (مَنْ نذرَ أن يطيع الله فَلْيُطِعْه) اور حضرت انس کی روایت جس میں ہے کہ ایک شخص کو دیکھا جو اپنے دو بیٹوں کا سہارا لے کر چل رہا تھا تو اسے منع کر دیا اور ابن عباس کی روایت اس شخص کی بابت جو طواف کر رہا تھا اور اس کے ناک میں لگام تھی تو اسے بھی روک دیا اور ابو اسرائیل بارے ان کی روایت، لکھتے ہیں ان احادیث کا عدم ملکیت کی نذر میں کوئی مدخل نہیں کہ ان کا تعلق و مدخل تو نذرِ معصیت سے ہے، ابن منیر نے جواب دیا کہ بخاری کا موقف صائب ہے انہوں نے فیما لا یملک نذر کا عدم لزوم معصیت میں نذر کے عدم لزوم سے تلقی کیا کیونکہ کسی اور کی مِلک میں اس کی نذر غیر کی ملک میں اس کی اذن کے بغیر تصرف (کے مترادف) ہے جو معصیت ہے

لکھتے ہیں اسی لئے عبارت یوں موضوع نہیں کی: (النذر فیما لا یملك و فی المعصیۃ) بلکہ کہا: (النذر فیما لا یملك ولا نذر فی معصیۃ) تو مالِ غیر کی نذر کے نذرِ معصیت میں اندراج کی طرف اشارہ دیا اور بقول ابن حجر جس امر کی نفی کی وہ بخاری کے اکثر نسخوں میں ثابت ہے لیکن بغیر لام کے اور یہ ان کی ذکر کردہ تقریر سے خارج نہیں کیونکہ تقدیر یہ ہے: (باب النذر فیما لا یملك و حکم النذر فی معصیۃ) تو جب معصیت میں نذر کی نفی ثابت ہے تو اس کے ساتھ فیما لا یملک نذر بھی ملتحق ہوئی کیونکہ یہ معصیت کو مستلزم ہے کہ یہ مِلک غیر میں تصرف ہے، کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ پر دلالت اس جہت سے ہے کہ کسی کو اپنے نفس کی تعذیب کا حق حاصل نہیں اور نہ ایسی مشقت کے التزام کا جو اس پر لازم نہ تھی بالخصوص جس میں تقرب کا پہلو بھی نہیں پھر اس میں اشکال جانا کیونکہ جمہور نے (ما لا یملك) کی تفسیر میں یہ مثال ذکر کی کہ جیسے کوئی کسی کے غلام کو آزاد کر دے اھ، ابن منیر کی بیان کردہ توجیہ اقرب ہے لیکن ان پر مالا یملک کی اس امر کے ساتھ تخصیص لازم ہے کہ جب کسی معین شیَ کی نذر مانے مثلاً فلاں کے غلام کو آزاد کر دے گا اگر وہ اس کا کبھی مالک بن گیا تو! حالانکہ لفظ عام ہے تو اس میں داخل ہے مثلاً اگر فلاں کے غیر معین غلام کو آزاد کرنے کی نذر مانی تو بھی یہ صحیح ہے، جواب دیا گیا کہ دلیلِ تخصیص مبہم میں نذر کے انعقاد پر اتفاق ہے اختلاف صرف معین بارے ہے، باب (من حلف بملۃ سوی الإسلام) میں اس جگہ کی نشاندہی گزری جہاں بخاری نے مطابقِ ترجمہ کی تصریح ذکر کی ہے اور وہ ثابت بن ضحاک کی حدیث ہے جہاں یہ الفاظ ہیں: (و لیس علی ابن آدم نذرٌ فِیمَا لا یملك) اسے ترمذی نے اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کیا ابو داؤد نے اس حدیث کا سبب بھی نقل کیا، ان کی روایت میں ہے کہ عہد نبوی میں ایک شخص نے نذر مانی کہ بوانہ نامی مقام میں نحر (یعنی قربانی) کرے گا، اسے مسلم نے عمران بن حصین سے نقل کیا اس خاتون کے قصہ میں جو (مسلمانوں کے ہاتھ میں) اسیر تھی ایک دن موقع پا کر نبی اکرم کی ایک اونٹنی پر سوار ہو کر نکل بھاگی اس کا پیچھا کیا گیا تو اس نے نذر مان لی کہ اگر ان کے ہاتھ نہ آئی تو اس اونٹنی کو ذبح کر دے گی تب نبی اکرم نے فرمایا: (لا نذرَ فی معصیۃ الله ولا فیما لا یملك ابن آدم) ابن ابوشیبہ نے اس کا نحو ابوثعلبہ سے نقل کیا اس قصہ کے بغیر، عمران کی مذکورہ حدیث میں ترجمہ کی کلی مطابقت ہے، نسائی نے عبدالرحمٰن بن سلمہ سے اس کا

مثل نقل کیا ابوداؤد نے حضرت عمر سے یہ الفاظ روایت کئے: (لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم ولا فيما لا يملك) (یعنی اللہ کی معصیت میں نہ قسم تمہارے ذمہ ہے اور نہ نذر اور نہ قطع رحمی میں اور نہ ایسی چیز میں جو تیری مِلک نہیں)

ابو داؤد اور نسائی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے اس کا مثل نقل کیا، جس سے اس قسم کی نذر کا وقوع ہو، اس بابت اختلاف ہے کہ آیا اس پر کفارہ واجب ہوگا؟ جمہور نے نفی کی احمد، ثوری، اسحاق اور بعض شافعیہ وحنفیہ سے اثبات منقول ہے ترمذی نے اس بارے صحابہ کرام کے مابین اختلاف کا ذکر کیا، اس امر پر اتفاق ہے کہ نذر فی المعصیت حرام ہے اختلاف صرف وجوبِ کفارہ میں ہے موجبین نے اس حدیثِ عائشہ سے احتجاج کیا: (لا نذر في معصية و كفارته كفارة يمين) اسے اصحابِ سنن نے نقل کیا اور اس کے رواۃ ثقات ہیں لیکن یہ معلول ہے کیونکہ زہری نے اسے ابوسلمہ سے روایت کیا پھر تبیین کی کہ انہوں نے اس کا اخذ سلیمان بن ارقم عن یحی بن ابوکثیر عن ابوسلمہ سے کیا ہے تو ان دونوں کے اسقاط کے ساتھ تدلیس کی، سلیمان کی بابت ان کا حسنِ ظن ہے مگر دیگر کے ہاں بالاتفاق وہ ضعیف ہیں، ترمذی نے بخاری کا یہ قول نقل کیا کہ یہ صحیح نہیں لیکن نسائی کی نقل کردہ حدیثِ عمران بن حصین سے اس کا شاہد ہے اسے بھی انہوں نے ضعیف قرار دیا اس کے لئے کئی اور شواہد بھی ہیں جن کا میں نے ابھی ذکر کیا دارقطنی نے اسے عدی بن حاتم کی روایت سے بھی نقل کیا ہے

اسی باب سے حضرت عقبہ بن عامر کی اس حدیث کا عموم متعلق ہے: (كفارة النذر كفارة اليمين) اسے مسلم نے نقل کیا جمہور نے اسے نذرِ لجاج وغضب پر محمول کیا ہے جبکہ بعض نے مطلق نذر پر لیکن ترمذی اور ابن ماجہ نے حدیثِ عقبہ کو ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (كفارة النذر إذا لم يُسَمَّ كفارةُ يمين) ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (مَنْ نذر نذرا لَمْ يُسَمِّه) اس باب میں ابن عباس کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے: (من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور اس میں ہے: (و من نذر في معصيةٍ فكفارته كفارة يمين و مَنْ نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين) اس کے رواۃ ثقات میں لیکن ابن ابوشیبہ نے اسے موقوفا نقل کیا اور یہی اشبہ ہے دارقطنی نے اسے حضرت عائشہ سے روایت کیا اکثر فقہائے اصحاب الحدیث نے اسے اس کے عموم پر محمول کیا ہے لیکن کہا ناذر کو کفارہ یمین اور اپنی نذر پورا کرنے کا اختیار ہے، باب کے شروع میں حضرت عائشہ کی مذکورہ روایت گزری جو اس حدیث کے ہم معنی ہے: (لا نذر في معصية) اگر یہ زیادت ثابت ہوتی تو اس کے اجمال کیلئے مبیّن تھی، بعض حنابلہ نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے ثابت ہے اور کسی صحابی سے اس کا بر خلاف محفوظ نہیں، کہتے ہیں قیاس اسی کا مقتضی ہے کیونکہ نذر ایک طرح کی قسم ہے جیسا کہ حدیثِ عقبہ میں ہے کہ جب ان کی بہن نے نذ رمانی کہ پیدل جا کر حج کرے گی: (لتكفر عن يمينها) تو نذر پر یمین کے لفظ کا اطلاق کیا، من حیث النظر (بھی اگر دیکھا جائے تو) یہ اللہ تعالی کے لئے کسی شیَ کے اپنے اوپر التزام کا بندھن ہے اور حالف بھی اللہ کے نام کے ساتھ اپنی قسم کو باندھتا ہے کہ کسی شیَ کا التزام کرے گا پھر بیان کیا کہ نذر کا معاملہ قسم سے بھی آکد ہے اور اس پر مرتب کیا کہ اگر اس نے نذرِ معصیت مانی اور اسے پورا بھی کر لیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف حالف کے، حنابلہ سے بھی ایک رائے یہی منقول ہے اس کے لئے اس امر سے احتجاج کیا گیا کہ

شارعٔ نے معصیت سے منع کر دیا اور کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا تو اب یہی متعین ہے، حدیث: (لا نذر في معصية) سے مباح میں صحتِ نذر پر استدلال کیا گیا ہے اس لئے کہ اس میں نذر فی المعصیت سے نہی ہے تو اس کا ماسوا ثابت باقی رہا، مشروع فی المباح کے قائلین نے ابوداؤد کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کردہ روایت سے احتجاج کیا اسے احمد اور ترمذی نے حضرت بریدہ سے نقل کیا کہ ایک خاتون نے عرض کی یارسول اللہ میں نے نذر مانی تھی کہ آپ کے پاس دف بجاؤں گی تو فرمایا اپنی نذر پوری کرلو، حدیثِ بریدہ میں مزید ہے کہ آپ اس وقت کسی غزوہ کے لئے نکل رہے تھے تو اس نے نذر مانی کہ اگر اللہ آپ کو سلامتی کے ساتھ واپس لایا تو ایسا کرے گی، بقول بیہقی ممکن ہے کہ آپ نے اسے اس کی اجازت اس لئے دی ہو کہ اس میں آپ کی سلامتی پہ خوشی اور فرحت کا اظہار تھا اس سے اس طرح کی نذر کے انعقاد کا قول لازم نہیں، نذر فی المباح کے عدم انعقاد پر باب کی تیسری حدیثِ ابن عباس بھی دال ہے اس میں ہے کہ آپ نے ابواسرائیل کو حکم دیا کہ روزہ پورا کرلے مگر باقی امور کو ترک کردے تو اسے فعلِ طاعت (کے ایفاء) کا حکم دیا اور مباح کو ساقط کر دیا

اس سے بھی صریح ترین جو احمد نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہ نقل کیا: (إنما النذر ما يُبْتَغىٰ به وجه الله) (یعنی نذر دراصل وہ جس کے ساتھ اللہ کی رضا کی طلب کی جائے) دف بجانے کی نذر ماننے والی کے قصہ کا جواب وہ بیہقی نے جس کی طرف اشارہ کیا، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ قسمِ مباح میں سے وہ جو قصد کے ساتھ مندوب بن جاتی ہے جیسے قیلولہ کرنے کی نذر ماننا تا کہ تہجد کیلئے تقویت ملے اور سحری تناول کرنے کی نذر ماننا تا کہ روزے رکھنے کی طاقت ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں نبی اکرم کی بسلامت واپسی پر اظہارِ سرور اصل معنائے مقصود تھا جس سے حصولِ ثواب ہے،

غیرِ نکاح وختنہ میں دف بجانے کے جواز کی بابت اختلاف ہے رافعی نے المحرر میں ۔ اور المنہاج میں اس کی پیروی کی ، اباحت کو ترجیح دی ہے یہ حدیث اس ضمن میں حجت ہے بعض نے آنجناب کی اس کیلئے اس اذن کو اصلِ اباحت پر محمول کیا ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ وفائے نذر پر، اس پر اشکال یہ ہے کہ احمد کی حدیثِ بریدہ میں ہے: (إنْ كُنتِ نَذَرْتِ فاضْرِبِي و إلا فَلا) (یعنی اگر تو تو نے نذر مانی تھی تو بجالو ورگرنہ نہیں) بعض نے دعوی کیا کہ (نذرت) بمعنی (حلفت) ہے اور اس میں اذن برفعلِ مباح ہے اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ آخرِ حدیث میں ہے کہ حضرت عمر داخل ہوئے تو اس نے (دف بجانا) ترک کر دیا تو نبی اکرم نے فرمایا: (إنَّ الشيطان لَيَخافُ منك يا عمر) تو اگر یہ وسیلہِ تقرب ہوتا تو آپ یہ بات نہ کہتے لیکن یہ بعینہ اس مباح قرار دینے کیلئے بھی باعثِ اشکال ہے کیونکہ آپ نے اس کی نسبت شیطان کی طرف کی، اس کا جواب یہ ہے کہ نبی اکرم مطلع تھے کہ اس (یعنی دف) کی محبت میں اسے سننے کیلئے وہاں وہ حاضر ہے کیونکہ اسے اس کے ساتھ وقوعِ فتنہ کی امید تھی تو جب حضرت عمر آئے تو وہ راہِ فرار اختیار کرگیا کیونکہ اسے علم تھا کہ وہ اس قسم کے امور کے انکار میں مبادرت کرتے ہیں (اور ان کے ہوتے کوئی فتنہ بھڑکانا مشکل ہے) یا شیطان اصلاً ہی وہاں موجود نہ تھا آپ نے ازرہِ مثال یہ بات ذکر کی اس صورتِ واقع کیلئے جس کا خاتون سے صدور ہوا کیونکہ اس نے ایسی شئ کو شروع کیا جس کا اصل لہو سے ہے تو جب عمر داخل ہوئے وہ ان کی مبادرت سے ڈری کیونکہ انہیں تو علم نہ تھا کہ ایسا اس کی نذر اور قسم کی وجہ سے ہو رہا ہے تو نبی اکرم نے اس کی اس حالت کو حالتِ شیطان کے ساتھ تشبیہہ دی جو حضرت عمر کے حضور سے ڈرتا ہے

اور(الشیء بالشیء یذکر) اسی قسم کا واقعہ ان دوگانا گانے والیوں کا تھا جو نبی اکرم کے پاس عید کے دن گا رہی تھیں تو حضرت ابوبکر نے ان پر انکار کیا اور کہا: (أبمزمور الشیطان عند النبی ﷺ؟) تو نبی اکرم نے عید کے دن اس قسم کے امور کی اباحت کا اعلام کیا تو یہ حدیثِ عائشہ سے متعلق ہے

جہاں تک حدیثِ انس جو باب کی دوسری حدیث ہے تو یہاں اسے مختصراً ذکر کیا، اواخر کتاب الحج میں یہ بتمامہ گزری ہے اس کے شروع میں ہے کہ ایک بوڑھے کو دیکھا کہ اپنے دو بیٹوں کے درمیان چلایا جا رہا ہے تو پوچھا اسے کیا ہوا؟ بتلایا گیا اس نے نذر مانی ہے کہ پیدل چلے (یعنی حج کیلئے) تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ اسے سوار ہونے کا حکم دیا۔

6700 - حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلاَ يَعْصِهِ

طرفه - 6696 (سابقہ نمبر)

6701 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنْ تَعْذِيبِ هَذَا نَفْسَهُ وَرَآهُ يَمْشِي بَيْنَ ابْنَيْهِ

طرفه - 1865 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۷۸۵)

6701م - وَقَالَ الْفَزَارِيُّ عَنْ حُمَيْدٍ حَدَّثَنِي ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ

(قال الفزاری) یعنی مروان بن معاویہ (عن حمید حدثنی ثابت الخ) گویا اس تعلیق کے ساتھ حمید کی تصریحِ تحدیث کا ذکر مقصود ہے اسے کتاب الحج کے مشار الیہ باب میں موصول کیا وہاں بخاری نے حضرت عقبہ بن عامر کی روایت بھی ذکر کی تھی جس میں ہے کہ کہا میری بہن نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی، اس میں تھا: (لِتَمْشِ و لِتَرْکب) وہیں اس پر کلام گزری! مزی کو اطراف میں وہم لگا جب لکھا بخاری نے اسے الحج میں ابراہیم بن موسی اور النذور میں ابو عاصم سے نقل کیا جبکہ صحیح بخاری کے نسخوں میں موجود یہ ہے کہ یہ دونوں طرق الحج کے مذکورہ باب میں ہیں اور حدیثِ عقبہ کا النذور میں اصلاً ہی ذکر نہیں، حدیثِ انس میں مذکور اس ناذر کو جزم کے ساتھ سوار ہونے کا اور حضرت عقبہ کی بہن کو پیدل چلنے کا بھی اور سواری کا بھی حکم دیا کیونکہ ان کی بہن کی بابت یہ مذکور نہیں کہ بوڑھی تھیں جبکہ یہ شخص نہایت بوڑھا تھا، بیہقی نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے کہ اگر قدرت ہے تو پیدل چلے تھک جائے تو سواری کر لے، عکرمہ عن ابن عباس کی روایت سے اس کے بعض طرق میں ہے کہ اختِ عقبہ نے نذر مانی کہ پیدل چل کر حج کرے گی تو آپ نے فرمایا اللہ تیری بہن کے پیدل چل کر جانے سے مستغنی ہے، وہ سوار ہو اور (ولتُهْدِ بُدْنَة)(یعنی اونٹ کی وہاں جا کر قربانی دے) اس کا اصل ابوداؤد کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (و لتهد هَدْيا) بعض نے وہم کا شکار ہو کر لکھ دیا کہ ان کی روایت میں (بدنة) ہے اسے عکرمہ سے ایک اور طریق کے ساتھ ہدی کے ذکر کے بغیر بھی نقل کیا حاکم نے ابن عباس سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ ایک شخص نے آ کر بتلایا کہ میری بہن نے پیدل چل کر حج کرنے کی نذر مانی تھی اور اس کیلئے پیدل چلنا شاق ہے تو فرمایا جب پیدل چلنے کی ہمت نہ ہو تو اسے سوار ہونے کا حکم دو، کریب عن ابن عباس سے ہے کہ ایک شخص نے آ کر یہ بتلایا تو فرمایا اللہ تمہاری بہن کی مشقت

کے ساتھ کچھ نہ کرے گا (یعنی اسے اس کی ضرورت نہیں) اسے چاہئے کہ سوار ہو کر حج کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے، اسے اصحابِ سنن نے عبداللہ بن مالک عن عقبہ بن عامر سے نقل کیا کہتے ہیں میری بہن نے نذر مانی کہ بغیر چادر لئے پیدل چل کر حج ادا کرے گی تو اس کا ذکر نبی اکرم سے کیا تو فرمایا اپنی بہن کو حکم دو کہ چادر لے، سوار ہو اور تین دن روزہ رکھ لے، ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ اس روایت میں قربانی کا ذکر صحیح نہیں طبرانی نے اسے ابوتمیم جیشانی عن عقبہ بن عامر سے نقل کیا اس میں ہے کہ اس نے نذر مانی کہ کعبہ ننگے پاؤں اور ننگے سر جائے گی اس میں ہے کہ فرمایا: (لتركب و لِتَلْبَس و لِتَصُمْ)

انہی کی عبدالرحمٰن حبلی عن عقبہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم رات کے وقت جا رہے تھے کہ ایک سایہ سا نظر آیا جس سے اونٹ بدکے، دیکھا کہ ایک ننگے سر بال بکھیرے خاتون ہے اس نے بتلایا میں نے نذر مانی ہے کہ اسی حالت میں پیدل چل کر حج کروں گی فرمایا اسے حکم دو کہ کپڑے پہنے اور خون بہا دے (یعنی قربانی دیدے) حسن عن عمران سے مرفوعا نقل کیا: (إذا نَذَرَ أحدُكم أنْ يحج ماشياً فليُهْدِ هديا و ليركب)(یعنی جب کوئی پیدل چل کر حج کرنے کی نذر مانے تو وہ کوئی قربانی دے اور سوار ہو جائے) اس کی سند منقطع ہے، حدیث سے بیت اللہ (پیدل) جانے کی نذر کی صحت ثابت ہوئی، ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ ایسا اگر حج یا عمرہ کی نیت سے نہ کیا تو یہ نذر منعقد نہ ہوگی پھر اگر سوار ہو کر جانے کی نذر مانی تھی تب تو لازم ہوئی اور اگر پیدل جانے کی تھی تب قربانی دینا لازم ہے کیونکہ اس کے پاس سواری کے اخراجات موجود ہیں اور اگر پیدل جانے کی نذر تھی تو وہاں سے اس کا لزوم ہوگا جہاں سے احرام باندھا حتی کہ عمرہ یا حج تک پہنچ جائے، یہی ان کے صاحبین کا بھی قول ہے، اگر کسی عذر کی بناء پہ سوار ہو گیا تو یہ مجزیٔ ہے اور شافعی سے منقول دو اقوال میں سے ایک یہ کہ (دم) قربانی دینا لازم ہوگا، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا اونٹ کی قربانی دینا لازم ہے یا بکری کی؟ اگر بلا عذر سوار ہو گیا تو قربانی دینا لازم ہے، مالکیہ سے عاجز کے بارہ میں منقول ہے کہ اگلے برس بھی آ جائے اور جہاں جہاں سوار ہوا تھا وہاں سے پیدل گزرے الا یہ کہ مطلقا عجز ہو تب ہدی لازم ہے، حدیثِ عقبہ کے کسی طریق میں مقتضیِ رجوع مذکور نہیں تو یہ شافعی اور ان کے اتباع کیلئے حجت ہے، ابن زبیر سے منقول ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں، قرطبی لکھتے ہیں قربانی کے حکم کی زیادت نقل کرنے والے رواۃ ثقات ہیں لہذا یہ قابلِ رد نہیں، اس سے سکوت کرنے والوں کا سکوت اسے حفظ و نقل کرنے والوں پر حجت نہیں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کہا جاتا ہے حدیثِ انس میں جن صاحب کا ذکر ہے یہ وہی ابواسرائیل ہیں جن کا ذکر ابن عباس کی روایت میں ہے جو آگے آ رہی ہے جیسا کہ مغلطائی نے خطیب سے نقل کیا، یہ ان کی ترکیب ہے خطیب نے دراصل اس کا ذکر آخر الباب کی حدیثِ ابن عباس کے ضمن میں کیا ہے دونوں واقعوں کا تغایر اس قدر واضح ہے کہ اس کے بیان کیلئے تکلف کی ضرورت نہیں۔

- 6702حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَحْوَلِ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَجُلاً يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ بِزِمَامٍ أَوْ غَيْرِهِ فَقَطَعَهُ .

أطرافه 1620، 1621، - 6703 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۵۴۲)

- 6703حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي

سُلَيْمَانُ الأَحْوَلُ أَنَّ طَاوُسًا أَخْبَرَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ مَرَّ وَهُوَ يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ بِإِنْسَانٍ يَقُودُ إِنْسَانًا بِخِزَامَةٍ فِي أَنْفِهِ فَقَطَعَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ ثُمَّ أَمَرَهُ أَنْ يَقُودَهُ بِيَدِهِ

أطرافه 1620، 1621، - 6702 (سابقه)

ابن عباس کی روایت ان صاحب کے بارہ میں جنہیں لگام ڈال کر طواف کرایا جا رہا تھا اسے عالی سند کے ساتھ ابو عاصم عن ابن جریج سے تخریج کیا پھر اسے نازل سند کے ساتھ ابراہیم بن موسی عن ہشام بن یوسف عن ابن جریج سے نقل کیا، خزامہ بالوں یا اون سے بنا ایک حلقہ سا ہے جو اس حاجز میں ڈالا جاتا ہے جو اونٹ کے دونوں نتھنوں کے مابین ہوتا ہے اس میں لگام کو کس دیا جاتا ہے تا کہ اس کا ہانکنا سہل ہو بالخصوص اگر ضدی اونٹ ہے، کتاب الحج کے باب (الکلام فی الطواف) میں ان دونوں طرق کے ساتھ ابن جریج سے یہ گزری ہے، اس قائد و مقود کے ناموں کی بابت وہاں تذکرہ کیا تھا اور ابواب النذر میں اسے نقل کرنے کی وجہ بھی اور یہ کہ یہ نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن جریج سے منقول ہے اور اس میں تصریح ہے کہ ایسا اس نے نذر کی وجہ سے کیا تھا اور یہ کہ داودی نے اس سے استدلال کیا ہے کہ ایسی نذر منعقد ہی نہ ہوگی جو اللہ کی طاعت میں نہیں، ابن تین نے ان کا تعاقب کیا، داودی کی طرف سے وہاں جواب بھی ذکر کیا تھا اور ان کی تصویب کی تھی۔

- 6704 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَيْنَا النَّبِیُّ ﷺ يَخْطُبُ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ قَائِمٍ فَسَأَلَ عَنْهُ فَقَالُوا أَبُو إِسْرَائِيلَ نَذَرَ أَنْ يَقُومَ وَلاَ يَقْعُدَ وَلاَ يَسْتَظِلَّ وَلاَ يَتَكَلَّمَ وَيَصُومَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مُرْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيَقْعُدْ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں ایک دفعہ نبی پاک خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ ایک شخص کو کھڑے دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا یہ کون ہے؟ لوگوں نے بتلایا یہ ابو اسرائیل ہے، اس نذر مانی ہے کہ (دن بھر) کھڑا رہے گا بیٹھے گا نہیں اور نہ سایہ میں آئے گا اور نہ بات کرے گا بلکہ (اسی حالت میں) روزہ پورا کرے گا تو آپ نے فرمایا اس سے کہہ دو کہ بیٹھ جائے اور سایہ میں آجائے اور بات چیت کرے اور روزہ پورا کرے۔

6704م -قَالَ عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

وہیب سے ابن خالد اور عبد الوہاب جن کے حوالے سے بخاری نے آخر باب میں ایک تعلیق بھی ذکر کی، سے مراد ابن عبد المجید ثقفی ہیں، اس سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جن کی رائے ہے کہ اگر ثقات کسی روایت کے وصل و ارسال کی بابت باہم اختلاف کریں تو ترجیح وصل کرنے والوں کو حاصل ہوگی اس بنیاد پر کہ ان کے پاس زیادتِ علم ہے کیونکہ وہیب اور عبد الوہاب دونوں ثقہ ہیں وہیب نے اسے موصول جبکہ عبد الوہاب نے مرسلا ذکر کیا اس کے باوجود بخاری نے اسے صحیح سمجھا ہے، ہمیں بخاری کے اسلوب کے مفصل مطالعہ سے معلوم یہ ہوا ہے کہ وہ اس صورت میں کسی ایک قاعدۂ عامہ پر نہیں چلتے بلکہ ترجیح کے ساتھ دائر ہوتے ہیں الا یہ کہ سب رواۃ مستوی ہوں تب وصل مقدم ہوگا، یہاں امرِ واقع یہ ہے کہ اسے موصولا نقل کرنے والے مرسلا نقل کرنے والوں سے اکثر ہیں، اسماعیلی لکھتے ہیں

وہیب کے ساتھ ساتھ عاصم بن ہلال اورحسن بن ابوجعفر نے بھی اسے موصول کیا اور مرسل نقل کرنے والے عبدالوہاب اور خالد واسطی ہیں بقول ابن حجر خالد متقن ہیں جبکہ عاصم اور حسن میں مقال (یعنی ضعف) ہے لہذا دونوں پہلو مستوی ہیں لہذا وصل راجح ہے حدیثِ مذکور ایک اور طریق سے بھی وارد ہے جس سے اس کی قوت بڑھی، عبدالرزاق نے اسے ابن طاوس عن ابواسرائیل سے تخریج کیا ہے۔

(یخطب) خطیب نے مبہمات میں ایک اور طریق سے (یوم الجمعة) بھی مزاد کیا۔ (برجل) ابویعلی کی ابراہیم عن حجاج عن وہیب سے روایت میں ہے کہ التفات کیا تو ایک آدمی کھڑا تھا۔ (قائم) ابوداؤد نے انہی شیخِ بخاری سے اپنی روایت میں (في الشمس) (یعنی دھوپ میں) کا بھی اضافہ کیا، ابویعلی کی روایت میں بھی یہ ہے، طاوس کی روایت میں ہے کہ ابواسرائیل نماز پڑھنے میں مشغول تھے۔(فقالوا أبو إسرائيل) ابوداؤد کی روایت میں ہے: (هو أبو إسرائيل) خطیب نے (رجل من قريش) بھی مزاد کیا۔ (نذرَ أن يقوم) بیضاوی کہتے ہیں ظاہرِ لفظ اس کے نام بارے سوال تھا تبھی صحابہ نے یہ ذکر کیا اس کے بعد اس کے فعل کا مزید ذکر کیا، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس کے اس حال کی بابت سوال کیا ہو تو یہ ذکر کیا اور اس پر مستزاد اس کا تعارف بھی کرا دیا پھر لکھا شائد جب آپ کا سوال دونوں کا محتمل تھا تو دونوں امر اکھٹے ذکر کر دئے۔ (ولا يستظل) خطیب نے: (و يقوم في الشمس) بھی مزاد کیا۔

(مره) ابوداؤد کی روایت میں (مروه) ہے صیغہ جمع کے ساتھ، طاوس کے ہاں: (ليقعد و ليتكلم) ہے کسی اور صحابی کی کنیت ابواسرائیل نہیں، ان کے نام کے بارہ میں اختلاف ہے قُشیر، یُسیر، قیصر، قیسر اور قیس کہا گیا، قرشی پھر عامری ہیں ابن اثیر نے دیگر کی اتباع میں الصحابہ میں ان کا حال درج کیا اور لکھا: (أبو إسرائيل الأنصاری) کرمانی اس سے مغتر ہوئے اور جزم کے ساتھ لکھ دیا کہ انصار میں سے تھے، اول اولی ہے! اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مباح سے سکوت اختیار کئے رکھنا اللہ کی عبادت میں سے نہیں ابوداؤد نے حضرت علی سے روایت نقل کی کہ (و لا صَمت يوم إلى الليل) السیرۃ النبویہ میں صدیق اکبر کا ایک خاتون (جس نے بھی نہ بولنے کی نذر مانی ہوئی تھی) سے یہ قول مذکور ہوا تھا کہ ایسا کرنا فعلِ جاہلیت میں سے ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر وہ شئ جس سے انسان متاذی ہو چاہے مآلاً (یعنی انجام کے لحاظ سے) ہی اس کی مشروعیت کتاب وسنت وارد نہیں میں جیسے ننگے پاؤں چلنے کی روش اپنا لینا اور دھوپ میں بیٹھے رہنا تو اللہ کی طاعت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں لہذا ایسی نذر منعقد نہ ہوگی تو آپ نے ان ابواسرائیل کو روزے کے تو اتمام کا حکم دیا مگر باقی سب کام چھڑوا دئے، روزہ کی بابت توجیہ یہ ہے کہ آپ کو علم تھا کہ یہ ان کیلئے شاق نہیں، قرطبی لکھتے ہیں ابواسرائیل کے اس قصہ میں جمہور کیلئے اوضح ترین حجت ہے معصیت کی یا اس کام کی نذر ماننے والے کیلئے کفارہ کے عدم وجوب میں جو اللہ کی طاعت میں نہیں، مالک نے اس حدیث کی تحدیث کے اثناء کہا تھا کہ میں نے نہیں سنا کہ نبی اکرم نے انہیں کفارہ کا حکم دیا ہو۔

اسے ابوداؤد نے (الأيمان) اور ابن ماجہ نے (الكفارات) میں نقل کیا۔

علامہ انور (مره فليتكلم--- و ليتم صومه) کے تحت لکھتے ہیں تو ان کی نذر میں طاعت کا فعل تھا (یعنی روزہ) تو اس کے اتمام کا حکم دیا اور جو فعل اس سے متعلق نہ تھے ان کا الغاء کر دیا، اس کے کسی طریق میں کفارہ کا ذکر نہیں دیکھا۔

32 - باب مَنْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ أَيَّامًا فَوَافَقَ النَّحرَ أَوِ الفِطرَ

(کسی نے کوئی معین ایام میں روزے رکھنے کی نذر مانی تھی تو ان ایام میں عیدین کے دن آ گئے؟)

یعنی کیا ان ایام میں اس کے لئے روزہ رکھنا جائز ہے یا متبادل ایام میں رکھے؟ تو کفارہ دے، اس امر پراجماع ہے کہ اس کے لئے جائز نہیں کہ عیدِ فطر یا قربانی کے دن روزہ رکھے نہ نفلی اور نہ نذر کا چاہے ان دونوں یا ایک کو نذر میں متعین ہی کیوں نہ کیا ہو یا دونوں یا ایک اتفاقاً اس کے معین کردہ (ایام) میں آ گئے ہوں، اگر ایسی کوئی نذر مانی تو جمہور کے نزدیک وہ منعقد نہیں، حنابلہ سے وجوبِ قضاء بارے دو اقوال ہیں ابو حنیفہ نے مخالفت کی اور کہا اگر روزہ رکھ لیا تو یہ اس کی نذر سے واقع ہو جائے گا، اس کا بسط کتاب الصیام کے اواخر میں گزرا تھا وہاں اس دن کی بابت اختلاف کا ذکر بھی ہوا تھا جسے اپنے روزوں کیلئے متعین کیا تھا اور کیا یہ عید الفطر کا واقعہ ہے یا عید الاضحیٰ کا؟ اس کے کثیر طرق کے باوجود میں اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا پھر ثقات ابن حبان میں کریمہ بنت سیرین کے حوالے سے پایا کہ انہوں نے ابن عمر سے سوال کیا اور کہا میں نے اپنے ذمہ لیا تھا (یعنی نذر مانی تھی) کہ ہر بدھ کو روزہ رکھا کروں گی اور آج بدھ ہے مگر آج عیدِ قربان بھی ہے تو انہوں نے جواباً یہ بات کہی، اس کے رواۃ ثقات ہیں اگر اس امر پر رواۃ کا توارد نہ ہوتا کہ سائل مرد تھا تو اس واقعہ کو میں کریمہ کی طرف منسوب قرار دیتا بالخصوص سندِ اول کے تناظر میں کہ اس میں (سُئِل) ہے جو فرد و خاتون دونوں کو شامل ہے اور ابن حبان کی روایت سے ظاہر ہوا کہ یہ خاتون تھیں تو روایتِ حکیم میں موجود مبہم کو اسی کے ساتھ مفسر کیا جائے گا بخلاف روایتِ زیاد بن جبیر کے کہ اس میں ہے: (فسأله رجل) پھر یہی حدیث میں نے یوسف بن یعقوب قاضی کی کتاب الصیام میں پائی اسے انہوں نے محمد بن ابو بکر مقدمی اسی کے شیخ بخاری سے نقل کیا اور ابو نعیم نے ان کے طریق سے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ محمد بن ابو بکر مقدمی سے اسے نقل کیا اور اس کے الفاظ ہیں: (سمع رجلا یسأل عبد الله بن عمر عن رجل نَذَرَ الخ)

سندِ اول میں فُضَیل فاء کی پیش اور حکیم حاء کی زبر کے ساتھ ہیں، ابو حُرہ ان کے والد کا نام معروف نہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے اسے زیاد بن جبیر عن ابن عمر کی روایت کیلئے بطورِ متابع ذکر کیا پہلی روایت کے سیاق میں اشعار ہے کہ ابن عمر کے نزدیک اس کا منع ہونا راجح ہے کہ نبی اکرم کے اسوہ حسنہ کا حوالہ دے کر کہا آپ عیدین کے روز روزہ نہ رکھا کرتے تھے اور نہ اسے جائز سمجھتے تھے، اسماعیلی کے ہاں اس کے آخر میں مزید یہ ہے، یونس بن عبید کہتے ہیں میں نے اس کا ذکر حسن سے کیا تو کہنے لگے اس کی جگہ کسی اور دن روزہ رکھ لے اسے انہوں نے محمد بن منہال عن یزید بن زریع جن کے حوالے سے بخاری نے تخریج کی، نقل کیا، کرمانی کہتے ہیں قولہ (لم یکن) یعنی نبی اکرم اور (ولا نری) بلفظِ متکلم ہے تو یہ ابن عمر کے جملہ مقول سے ہے، بعض طرق میں بلفظ الغائب (یعنی یاء کے ساتھ) ہے تب اس کے فاعل عبد اللہ اور قائل حکیم ہیں، ابن حجر کے بقول یوسف بن یعقوب کی مذکورہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لم یکن رسول اللہ ﷺ یصوم یوم الأضحی ولا یوم الفطر ولا یأمُرُ بصیامهما) اس کا مثل اسماعیلی کی روایت میں ہے، کرمانی نے تعددِ قصہ پر بناء کرتے ہوئے تجویز کیا کہ ابن عمر نے اپنی رائے تبدیل کر لی تھی تو جزم بالمنع کیا شروع

کے تردد کے بعد لیکن اس قصہ کے خصوص میں ابن عمر کے جواب میں اولا و آخراً تصریح بالمنع والی کوئی بات نہیں، اس بارے باب (صوم یوم النحر) میں تفصیلی بحث کی تھی۔

- 6705حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا حَكِيمُ بْنُ أَبِي حُرَّةَ الأَسْلَمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ نَذَرَ أَنْ لاَ يَأْتِيَ عَلَيْهِ يَوْمٌ إِلاَّ صَامَ فَوَافَقَ يَوْمَ أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ فَقَالَ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لَمْ يَكُنْ يَصُومُ يَوْمَ الأَضْحَى وَالْفِطْرِ وَلاَ يَرَى صِيَامَهُمَا

طرفاه 1994، - 6706 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۲۱۱)

- 6706حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ زِيَادِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ ثَلاَثَاءَ أَوْ أَرْبِعَاءَ مَا عِشْتُ فَوَافَقْتُ هَذَا الْيَوْمَ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ أَمَرَ اللَّهُ بِوَفَاءِ النَّذْرِ وَنُهِينَا أَنْ نَصُومَ يَوْمَ النَّحْرِ فَأَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ مِثْلَهُ لاَ يَزِيدُ عَلَيْهِ

طرفاه 1994، - 6705 (سابقہ)

دوسری سند میں یونس سے مراد ابن عبید ہیں اسماعیلی نے محمد بن منہال عن یزید بن زریع کے طریق سے اس کی تصریح کی۔ (فأعادَ علیه) ابن منہال کی روایت میں ہے کہ وہ شخص سمجھا کہ ابن عمر بات سمجھ نہیں پائے تو دوسری دفعہ ذکر کیا۔

- 33 باب هَلْ يَدْخُلُ فِي الأَيْمَانِ وَالنُّذُورِ الأَرْضُ وَالْغَنَمُ وَالزُّرُوعُ وَالأَمْتِعَةُ

(کیا نذروں اور قسموں میں زمین، ریوڑ، کھیت اور سامان شامل ہیں؟)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ قَالَ عُمَرُ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَصَبْتُ أَرْضًا لَمْ أُصِبْ مَالاً قَطُّ أَنْفَسَ مِنْهُ قَالَ إِنْ شِئْتَ حَبَّسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا وَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَحَبُّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ لِحَائِطٍ لَهُ مُسْتَقْبِلَةَ الْمَسْجِدِ (ابن عمر کہتے ہیں حضرت عمر نے نبی پاک سے کہا مجھے ایسی زمین ملی ہے کہ اس سے نفیس کبھی حاصل نہیں ہوئی فرمایا اگر چاہو تو اصل مال روکے رکھو اور اس کی پیداوار تصدق کرتے رہو، ابوطلحہ نے عرض کی اپنے اموال میں سے مجھے سب سے زیادہ پسند مسجد نبوی کے سامنے والا باغ بیرحاء ہے[میں اسے تصدق کرنا چاہتا ہوں])

ابن عبد البر اور ایک جماعت نے ان کی تبع کی، لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ کے قبیلہ دوس کی لغت میں مال (کے لفظ) کا اطلاق غیر العین پر تھا مثلا سامان اور کپڑے جبکہ ایک جماعت کے ہاں مال کا لفظ صرف عین یعنی سونے چاندی کیلئے خاص ہے، کلامِ عرب سے ماخوذ یہ ہے کہ ہر جو تموّل کا باعث ہو اور کسی کی ملک میں آئے وہ مال ہے تو بخاری نے ترجمہ میں اس کے تحت ذکر کردہ آثار و ہدوایات سے اس کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا جیسے حضرت عمر، ابوطلحہ اور حضرت ابو ہریرہ کا قولِ مذکور، اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ)[النساء: ۵] تو یہ انسان کی ملکیتی ہر شئ کو متناول ہے جہاں تک اہلِ لغت کا قول کہ عرب

اطلاق کے وقت اسم المال کا ایقاع نہیں کرتے مگر اونٹوں پر ان کے اپنی نظر میں شرف ومنزلت کے مدنظر تو غیر ابل پر مال کے لفظ کے اطلاق کا یہ دافع نہیں دیگر مویشیوں پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے، السیرۃ میں گزرا: (فسلك في الأموال) يعني الحوائط (یعنی باغات) اور: (نهىٰ عن إضاعة المال) تو یہ ہر ملکیتی شئ کو متناول ہے بعض نے کہا یہاں مراد أرقّاء (یعنی غلام ولونڈی) ہے بعض نے سب حیوانات کہا، ایک حدیث میں ہے: (ما جاء ك من الرزق و أنت غير مُشرِف فخُذْهُ و تَمَوَّله)(یعنی بغیر طمع کئے جو مال ملے وہ لے لو اور تمول کرو) تو یہ بھی ہر ملکیتی شئ کو متناول ہے، یہ تینوں احادیث صحیحین اور موطا میں مخرج ہیں، ثعلب سے منقول ہے کہ مال ہر وہ جو قابلِ زکات ہو کم یا زیادہ اس سے کم جو ہو گا وہ مال نہیں،

ابن انباری کا بھی اسی پر جزم ہے، دیگر نے کہا اصلا مال عین ہے (یعنی ایسی اشیاء جو وجود رکھتی ہیں) پھر ہر ملکیتی شئ پر اطلاق ہوا، سلف نے اس شخص کی بابت اختلاف کیا جس نے قسم کھائی یا نذر مانی کہ اپنے مال کا تصدق کرے گا، کئی مذاہب ہیں جن کا ذکر باب (إذا أهدى ماله) میں گزرا اھ، ابوحنیفہ کی طرح کئی ایک نے کہا کہ اس کی نذر اسی مال کی بابت واقع ہوگی جس کی زکاۃ ہوتی ہے اور کئی ایک نے امام مالک کی مثل کہا کہ ہر اس کو متناول ہے جس پر اسمِ مال کا وقوع ہے، بقول ابن بطال احادیثِ باب مالک اور ان کے اتباع کے قول کی شاہد ہیں، کرمانی کہتے ہیں قولِ بخاری (هل يدخل) کا معنی ہے کہ کیا اعیان پر قسم یا نذر کا وقوع صحیح ہے؟ جیسے (مثلا) کہا : بخدا یہ شملہ اس پر آگ مشتعل کر رہا ہے اور جیسے کوئی کہے: (هذه الأرض لله) ونحوہ، بقول ابن حجر ابن بطال جو سمجھے وہ اولیٰ ہے تو انہوں نے اشارہ کیا کہ بخاری کی مراد ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں جب کوئی قسم اٹھائے یا نذر مانے کہ اپنے سارے مال کو تصدق کر دے گا تو یہ مختص ہے اس مال کے ساتھ جو قابلِ زکات ہے نہ کہ وہ کچھ بھی جو اس کے سوا ہے (یعنی جن اشیاء پر زکات لاگو نہیں ہوتی) محمد بن نصر مروزی نے کتاب الاختلاف میں ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے ایسے شخص کی بابت نقل کیا جس نے نذر مانی کہ اپنا سب مال تصدق کر دے گا، کہ وہ (مثلا سونا، چاندی اور مویشی) وہ کچھ تصدق کرے گا جن پہ زکات لاگو ہوتی ہے نہ کہ اپنی ملکیت میں موجود ایسی اشیاء جن پر زکات لاگو نہیں ہوتی مثلا زمینیں (یعنی پلاٹ اور کھیت) گھر کا سامان، غلام ولونڈی، گدھے اور ان کا نحو، تو ان کی بابت اس پر کچھ واجب نہیں پھر اس بارہ میں انہوں نے دیگر مذاہب نقل کئے، اسی کا نحو جو میں باب (من أهدى ماله) کے تحت ذکر کر آیا ہوں تو اس پر بخاری کی غرض جمہور کی موافقت ہے اور یہ کہ مال کے لفظ کا اطلاق ہر اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ تمول ہو، احمد کی نص ہے کہ جس نے کہا میرا مال مساکین پہ تصدق ہے تو یہ اس کی نیت پر محمول ہوگا یا جو عرف میں غالب و عام ہو جیسے مثلا یہ بات اگر کوئی دیہاتی کہے تو اس سے مراد اونٹ ہوں گے، قولِ عمر بارے کتاب الوصایا میں حدیثِ ابن عمر موصولا اور مشروحا گزری ہے۔

(و قال أبو طلحة الخ) یہ زید بن سہل انصاری ہیں ان کی یہ روایت بھی حضرت انس کے حوالے ابواب الوقف میں سے گزری اس کی کچھ شرح کتاب الزکاۃ میں گزری۔

- 6707حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدِّيلِيِّ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ فَلَمْ نَغْنَمْ ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً إِلَّا الْأَمْوَالَ وَالثِّيَابَ وَالْمَتَاعَ فَأَهْدَى رَجُلٌ مِنْ بَنِي الضُّبَيْبِ يُقَالُ لَهُ رِفَاعَةُ بْنُ زَيْدٍ

لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ غُلاَمًا يُقَالُ لَهُ مِدْعَمٌ فَوَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى وَادِى الْقُرَى حَتَّى إِذَا كَانَ بِوَادِى الْقُرَى بَيْنَمَا مِدْعَمٌ يَحُطُّ رَحْلاً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا سَهْمٌ عَائِرٌ فَقَتَلَهُ فَقَالَ النَّاسُ هَنِيئًا لَهُ الْجَنَّةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَلاَّ وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِى أَخَذَهَا يَوْمَ خَيْبَرَ مِنَ الْمَغَانِمِ لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ لَتَشْتَعِلُ عَلَيْهِ نَارًا فَلَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ النَّاسُ جَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكٍ أَوْ شِرَاكَيْنِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ .

طرفه - 4234 (ترجمہ کیلئے جلد:٦،ص:٢٥٧)

اس کی شرح کتاب المغازی کے غزوہ خیبر میں گزری ہے۔ (إلا الأموال المتاع الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے ابن قاسم اور قعنبی کے ہاں (و المتاع) ہے عطف کے ساتھ ،بعض نے کہا دوس کی لغت پر اس کی تنزیل محلِ نظر ہے کیونکہ انہوں نے سونے اور چاندی سے اموال کا استثناء کیا ہے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ انہی میں سے ہیں الا یہ کہ استثناء منقطع ہو تب (إلا) بمعنی (لکن) ہوگا یہی کہا، مگر ظاہر یہ ہے کہ یہ استثناء غنیمت سے ہے جو ان کے قول: (فلم نغتنم) میں مذکور ہے تو اس امر کی نص کی کہ غنیمت میں ان کے ہاتھ (العین) لگا اور اس امر کا اثبات کیا کہ اموال بطورِ غنیمت حاصل ہوئے تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ ان کے نزدیک مال (کالفظ) غیر العین ہے اور یہی مطلوب ہے (یعنی اس کا اثبات)۔

علامہ انور باب (هل يدخل فى الأيمان و النذور الأرض الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس کے مسائل کی ہدایہ کی کتاب القضاء کے (مسائل شتىٰ) سے مراجعت کرو پھر یہ نیت کے مسائل میں سے ہے، کتبِ فقہ میں ہے جس نے اپنی بیوی سے کہا: (أنت بائن) تو یہ اس کی نیت کے حساب سے ہے کہ بینونتِ صغری مراد لی تھی یا کبریٰ؟ اگر کہا : (أنتِ طالق) اور دو کی نیت کی تو لغو کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ دو عدد ہے اور لفظ اس کا محتمل نہیں بخلاف بینونتِ صغری اور کبری کے کہ یہ مراتبِ شئ میں ہیں، میں بتلا چکا ہوں کہ اگر چہ اصولیوں نے مراتبِ شئ سے تعرض نہیں کیا مگر یہ مسائلِ فقہ سے مستفاد اور انہی سے ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

۸۴۔ كتاب كَفَّارَاتُ الْأَيْمَان

(قسموں کے کفارے)

۱۔ بابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ﴾

(اللہ کا فرمان: قسم کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے)

وَمَا أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ حِينَ نَزَلَتْ ﴿ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ وَيُذْكَرُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَطَاءٍ وَعِكْرِمَةَ مَا كَانَ فِي الْقُرْآنِ أَوْ أَوْ فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ وَقَدْ خَيَّرَ النَّبِيُّ ﷺ كَعْبًا فِي الْفِدْيَةِ (اور جو نبی اکرم نے اس آیت کے نزول پر حکم جاری فرمایا، ابن عباس، عطاء اور عکرمہ سے منقول ہے کہ قرآن میں [کفارات کے ضمن میں] جہاں: یا، یا مستعمل ہے تو انسان کو اختیار ہے [کہ مذکور میں سے جو چاہے کفارہ کیلئے منتخب کرے] آنجناب نے حضرت کعب کو فدیہ کے ضمن میں اختیار دیا تھا)

غیر ابوذر کے ہاں یہاں (کتاب کی بجائے) باب ہے البتہ ان کی مستملی سے نقلِ بخاری میں کتاب ہے اسے کفارہ اس لئے کہا گیا کیونکہ (تُكَفِّرُ الذنب أي تَسْتُرُه) اس سے زارع (کاشتکار) کو کافر کہا گیا کیونکہ وہ بیج کو (زمین کے اندر) چھپاتا ہے، راغب کہتے ہیں کفارہ وہ جو حانث فی الیمین (یعنی قسم توڑنے والا) دیتا ہے پھر اس کا استعمال قتل وظہار کے کفارہ میں ہوا یہ تکفیر سے ہے اور وہ (ستر الفعل و تغطیته) ہے (یعنی فعل کا ستر اور اسے چھپالینا) تو بمنزلہ (مالم یعمل) ہو جاتا ہے (یعنی جیسے کیا ہی نہیں) کہتے ہیں صحیح ہے کہ اس کی اصل (إزالة الكفَر) (یعنی کھجور کے شگوفے کے غلاف کو ہٹانا) ہے جیسے ازالہِ مرض میں تمریض ہے اللہ تعالیٰ نے کہا: (وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّآتِهِمْ) [المائدة : ۶۵] أي أزلناها (یعنی ان کے گناہوں کو زائل کر دیتے) اصلِ کفر ستر ہے، کہا جاتا ہے: (كَفَرَتِ الشمسُ النجومَ) یعنی انہیں چھپا دیا، بادل پر بھی کافر کے لفظ کا اطلاق ہے جو سورج کو چھپا دے اسی طرح رات کافر ہے کیونکہ وہ اشیاء کو آنکھوں سے اوجھل کر دیتی ہے اور (تَكَفَّرَ الرجلُ بالسلاح) جب وہ ہتھیار بند ہو (کیونکہ اس طرح اس کا بدن چھپ جائے گا)۔

(و قول الله تعالى فكفارته الخ) آخر آیت تک مراد ہے، اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو کہتے ہیں مذکورہ تعداد ہی متعین ہے اور یہی جمہور کی رائے ہے بخلاف ان کے جو کہتے ہیں اگر دس کا طعام (یعنی غلہ وغیرہ) ایک کو دے دیا تو یہ کفایت کرے گا، یہ حسن سے منقول ہے ابن ابوشیبہ نے اسے نقل کیا اسی طرح ان کے خلاف جنہوں نے یہی کہا مگر اس ترمیم کے ساتھ کہ دس دن مسلسل دے (یعنی دے تو ایک کو مگر دس دن مسلسل) یہ اوزاعی سے مروی ہے جیسا کہ ابن منذر نے نقل کیا ثوری سے اس کا مثل منقول ہے لیکن کہا اس صورت کہ دس مساکین نہیں ملتے۔ (و ما أمر النبي الخ) اسی حدیثِ کعب کی طرف اشارہ ہے آگے بھی کعب بن عجرہ ہی مراد ہیں۔ (و يذكر عن ابن عباس الخ) ابن عباس کا اثر سفیان ثوری نے اپنی تفسیر میں لیث بن ابوسلیم عن مجاہد عنہ سے موصول کیا، کہتے ہیں قرآن میں جہاں بھی (أو) مستعمل ہوا جیسے اس آیت میں: (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) تو انسان

اس میں مخیّر ہے اور جہاں (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ) بھی ساتھ میں مذکور ہے تو یہاں اسی ترتیب پر عمل پیرا ہونا ہوگا ، لیث مذکور ضعیف ہیں اسی لئے بخاری نے جزم نہیں کیا ، یہ طبری وغیرہ کے ہاں بسند صحیح مجاہد سے منقول ہے عطاء کا اثر طبری نے ابن جریج کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں عطاء نے کہا قرآن میں جہاں بھی (أو) ہے تو آدمی کو اختیار ہے کہ ان میں سے جو چاہے اختیار کرے بقول ابن جریج مجھے عمرو بن دینار نے بھی یہی بات کہی اس کی سند صحیح ہے اسے ابن عیینہ نے بھی اپنی تفسیر میں ابن جریج عن عطاء سے بلفظ الاصل نقل کیا اس کی سند بھی صحیح ہے ، جہاں تک عکرمہ کا اثر تو اسے طبری نے داود بن ابو ہند عنہ کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں جہاں صرف (أو) ہو وہاں اختیار ہے کہ جو کفارہ چاہے اختیار کرے لیکن جہاں (فمن لم يجد) ہے جیسے سورۃ المجادلہ کی آیت [۴] میں تو جو اول ہے وہ اول ہے ، ابن بطال کہتے ہیں یہ علماء کے ہاں متفق علیہ مسئلہ ہے صرف طعام کی مقدار بارے اختلاف ہے تو جمہور نے کہا ہر ایک کو ایک مُد طعام دے شارع علیہ السلام کے مد کے حساب سے ، مالک نے اہل مدینہ کے درمیان جنسِ طعام میں تفرقہ کیا تو اس کا ان کے حق میں اعتبار کیا کیونکہ یہ ان کی متوسط گزران بخلاف باقی علاقوں کے تو ہر علاقہ والوں کی نسبت وہی معتبر ہے جو وسط من عیشهم ہو (یعنی معتدل گزران) ، ابن قاسم نے ان کی مخالفت اور جمہور کی رائے سے موافقت کی ، کوفیوں کی رائے ہے کہ واجب اطعام نصف صاع ہے ، اول کیلئے حجت یہ ہے کہ آنجناب نے رمضان میں (روزے کی حالت میں) جماع کرنے والے کے کفارہ کی بابت ہر مسکین کو ایک مد اِطعام کا حکم دیا تھا کہتے ہیں بخاری نے حدیثِ کعب کا یہاں ذکر آیتِ تخییر کی وجہ سے کیا ہے تو یہ کفارہِ یمین کے حق میں وارد ہوئی ہے جیسا کہ کفارہِ اذیٰ میں وارد ہوئی

ابن منیر نے ان کا تعقب کیا اور کہا محتمل ہے کہ بخاری نے اس مسئلہ میں کوفیوں کی موافقت کی ہو تو اسی لئے کعب بن عجرہ کی یہ حدیث نقل کی کیونکہ اس میں نصف صاع پر تنصیص واقع ہے اور طعامِ کفارہ کی مقدار میں کچھ ثابت نہیں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا ، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ (رمضان میں) جماع کا کفارہ ظہار کے کفارہ کی طرح ہے اور کفارہِ ظہار بارے ترتیب کے ساتھ نص وارد ہے بخلاف کفارہ اذیٰ کے کہ اس میں نص تخییر کے ساتھ وارد ہے ، یہ بھی کہ یہ دونوں تعدادِ صیام میں متفق ہیں بخلاف ظہار کے تو اس پر کفارہِ یمین کو محمول کرنا کیونکہ تخییر میں یہ اس کے موافق ہے اسے کفارہِ جماع پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے کیونکہ (تخییر میں) اس کے مخالف ہے اسی طرف ابن منیر نے اشارہ کیا اس کے لئے ابن ماجہ کی ابن عباس سے نقل کردہ روایت سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے کھجوروں کا ایک صاع کفارہ دیا اور لوگوں کو اس کا حکم دیا تو جو نہ پائے وہ نصف صاع گندم دے ، یہ اگر ثابت بھی ہے تو حجت نہیں کیونکہ کوئی اس کا قائل نہیں یہ عمر بن عبداللہ بن یعلی بن مرہ کی روایت سے ہے جو نہایت ضعیف ہیں ، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری نے ان حضرات کے رد کا ارادہ کیا ہے جو کفارہِ یمین میں جائز قرار دیتے ہیں کہ ان تین امورِ مخیّرہ میں تبعُّض کیا جائے بایں طور کہ مثلا پانچ مساکین کو کھانا کھلا دیا جائے اور پانچ کو لباس دیا جائے انہیں کو یا ان کے غیر کو ، یا نصف رقبہ (یعنی غلام ولونڈی) آزاد کرائی جائے اور پانچ کا اِطعام کریں یا انہیں لباس دیں ، یہ بعض حنفیہ سے اور مالکیہ سے منقول ہے اسے کفارہِ ظہار کے ساتھ ملحق کرنے والوں نے یہ احتجاج کیا ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کوئی اور مقید اس کے معارض نہ ہو تو یہاں ایسا ہی ہے اور اصل یہ ہے کہ اخذ بالاقل کے ساتھ براءتِ ذمہ ہو جاتا ہے ، ماوردی نے من حیث النظر اس کی تائید کی کہ کفارہِ یمین میں وصف بالا وسط ہے

اور وہ جنس پر محمول ہے اور آدمی کو سیر کرنے والی اوسط مقدار (رطلان من الخبز) ہے(یعنی دو رطل روٹی) اور مد ایک رطل اور ثلث رطل دانے ہیں، روٹی تیار کرنے سے وہ دو رطل کے برابر ہو جائے گی، یہ بھی کہ کفارۂ یمین اگرچہ تخییر میں کفارۂ اذی کے موافق ہے لیکن اس میں اس سے زیادت یہ ہے کہ اس میں ترتیب ہے کیونکہ تخییر اطعام، کسوۃ اور عتق کے مابین ہے اور ترتیب تین امور اور تین ایام کے روزے رکھنے کے درمیان ہے اور کفارۂ اذی میں تخییر صیام، اطعام اور صرف ذبح کے درمیان ہے، ابن صباغ کہتے ہیں کفارات میں تخییر وترتیب صرف کفارۂ یمین میں ہے اور ان میں جو اس سے ملحق ہیں۔

علامہ انور (و ما كان في القرآن أو ، أو فصاحبه الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ ہر جگہ لاگو نہیں ۔

6708 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ قَالَ أَتَيْتُهُ يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ ادْنُ فَدَنَوْتُ فَقَالَ أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ وَأَخْبَرَنِي ابْنُ عَوْنٍ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَالنُّسُكُ شَاةٌ وَالْمَسَاكِينُ سِتَّةٌ

أطرافه 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191، 4517، 5665، 5703 -

(ترجمہ کیلئے جلد:٦،ص:٧١٣)

شیخ بخاری کے والد کا نام عبد اللہ ہے یہاں دادا کی طرف نسبت سے مذکور ہیں ابو شہاب سے مراد اصغر ہیں ان کا نام عبد ربہ بن نافع تھا ابن عوف سے مراد عبد اللہ ہیں۔ (أتيته يعني الخ) اصل میں اسی طرح ہے اسے ابو نعیم نے مستخرج میں بشر بن مفضل عن ابن عون سے اسی سند کے ساتھ کعب بن عجرہ سے تخریج کیا اس میں ہے کہ میرے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تو میں نبی اکرم کے پاس آیا، تو یہی ذکر کیا، اسماعیلی نے کی معتمر عن ابن عون سے روایت میں ہے کہ میرے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ)[البقرة : ١٩٦] کہتے ہیں تو مجھے نبی اکرم نے دیکھا اور فرمایا قریب ہو جاؤ۔

(قال و أخبرني ابن عون) یہ ابن شہاب کا مقول ہے اور یہ اول سند کے ساتھ موصول ہے اسے نسائی اور اسماعیلی نے ازہد بن سعد عن ابن عون سے نقل کیا اور اس کے آخر میں کہا مجاہد نے میرے لئے اسے مفسر کیا مگر میں یاد نہ رکھ سکا تو ایوب سے پوچھا جنہوں نے کہا روزے تین دن کے، صدقہ چھ مساکین پر اور نسک سے مراد جس کی بھی قربانی کرنا میسر ہو، بقول ابن حجر الحج میں اور التفسیر میں دیگر طرق کے حوالے سے مجاہد سے اور الطب اور المغازی میں ایوب عن مجاہد سے یہی گزرا، اس کی مفصل شرح کتاب الحج میں ہوئی تھی۔

2 - باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ (اللہ نے قسموں کا کفارہ مقرر کر دیا ہے)

مَتَى تَجِبُ الْكَفَّارَةُ عَلَى الْغَنِيِّ وَالْفَقِيرِ (غنی اور فقیر پر کفارہ کب عائد ہوگا؟)

بعض نسخوں میں آیت کا ذکر ساقط ہے، کرمانی نے اس کی تصویب کا اشارہ کیا اور لکھا قولہ (تحلة أيمانكم)یعنی کفارہ کے

ساتھ اس کی تحلیل، مناسب یہ تھا کہ یہ آیت سابقہ باب کے تحت نقل کی جاتی۔

- 6709 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُهُ مِنْ فِيهِ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ قَالَ مَا شَأْنُكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ قَالَ تَسْتَطِيعُ تُعْتِقُ رَقَبَةً قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لَا .قَالَ اجْلِسْ فَجَلَسَ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ الضَّخْمُ قَالَ خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ قَالَ أَعَلَى أَفْقَرَ مِنَّا فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ قَالَ أَطْعِمْهُ عِيَالَكَ

.أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6087، 6164، 6710، 6711، 6821 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۱۲۷)

کتاب الصیام میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (سفیان عن الزهری) حمیدی کی روایت میں (حدثنا الزهری) ہے اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا کہ جو شخص کفارہ ادا کرنے کی سکت نہیں رکھتا اور نہ روزے رکھنے پر قادر ہے تو آیا کفارہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا یا باقی رہے گا؟ بقول ابن منیر ان کا مقصود اس امر پر تنبیہ ہے کہ کفارہ حنث کے ساتھ واجب ہوتا ہے جیسا کہ مجامع کا کفارہ اقتحامِ ذنب (یعنی گناہ میں ملوث ہونے) کے ساتھ واجب ہوتا ہے، اشارہ کیا کہ فقیر سے ایجاب کفارہ ساقط نہیں کیونکہ نبی اکرم ان کے فقر سے آگاہ ہوئے اور اس کے باوجود انہیں یہ طعام عطا کیا تا کہ اس کے ساتھ کفارہ دیں جیسے کسی فقیر کو اس کے قرض کی ادائیگی کیلئے کچھ دیا جائے، کہتے ہیں شائد جیسے انہوں نے کوفیوں کے فدیہ کے ساتھ احتجاج کی طرف اشارہ کیا تھا اسی طرح یہاں ان حضرات کی طرف اشارہ کیا جو کفارۂ مجامع کے ساتھ اس کے الحاق پر اس کے ساتھ احتجاج کرتے ہیں اور یہ کہ یہ ہر مسکین کیلئے ایک مد ہے۔

- 3 باب مَنْ أَعَانَ الْمُعْسِرَ فِي الْكَفَّارَةِ (ادائیگیٔ کفارہ پر غریب کی مدد کرنا)

- 6710 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ فَقَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ وَقَعْتُ بِأَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ تَجِدُ رَقَبَةً قَالَ لَا قَالَ هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا قَالَ فَتَسْتَطِيعُ أَنْ تُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لَا .قَالَ فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بِعَرَقٍ وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ اذْهَبْ بِهَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ قَالَ عَلَى أَحْوَجَ مِنَّا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ مِنَّا ثُمَّ قَالَ اذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ

أطرافه 1936، 1037، 2600، 5368، 6087، 6164، 6709، 6711، 6821 (سابقه)

سابقہ باب والی حدیث لائے جو اس ترجمہ میں ظاہر ہے تو جس طرح رمضان میں جماع کے مرتکب کے کفارہ کی ادائیگی میں معسر کے ساتھ تعاون جائز ہے اسی طرح قسم کے کفارہ کی ادائیگی میں بھی معسر کے ساتھ تعاون جائز ہے اگر وہ حانث ہو جائے۔

- 4 باب يُعْطِي فِي الْكَفَّارَةِ عَشَرَةَ مَسَاكِينَ قَرِيبًا كَانَ أَوْ بَعِيدًا

(کفارہ میں دس مساکین کو کھانا دے چاہے وہ قریبی ہوں یا نہیں)

(قريبا كان) یعنی وہ مسکین (أو بعيدا) جہاں تک تعداد کا تعلق تو کفارۂ یمین میں قرآن نے اس پر تنصیص کیا، اس بارے اختلاف کا کچھ قبل ذکر ہوا ہے اور یہ جو قریب و بعید کے مابین تسویہ کی بات ہے تو ابن منیر لکھتے ہیں اس کے تحت سابقہ باب والی حدیثِ ابو ہریرہ لائے ہیں جس میں آپ کا قول: (أطعمه أهلك) ہے لیکن جب اقرباء کو دینا جائز ہے تو بُعَداء کی نسبت تو اجوز ہوا، کفارۂ یمین کو صیام کی حالت میں جماع کر لینے کے کفارہ پر قیاس کیا ہے اقرباء پر اسے صرف کرنے کے ضمن میں بقول ابن حجر یہ ان حضرات کی رائے پر جنہوں نے (أطعمه أهلك) کو اس امر پر محمول کیا کہ یہ کفارہ میں ہے (کہ کفارہ کا طعام انہیں کھلا دو) جنہوں نے یہ مراد لیا کہ یہ مذکورہ کھجوریں تو ان کے فقر کے باعث خود استعمال کر لینے کا کہا مگر کفارہ ان کے ذمہ ابھی باقی رہا حتی کہ اس کی توفیق ملے، ان کے نزدیک یہ الحاق متجہ نہیں اسی طرح ان کے نزدیک جو کہتے ہیں تنگ دست سے مطلقاً ہی کفارہ ساقط ہے، اس بارے بحث اور اختلاف کا حال کتاب الصیام میں گزرا، امام شافعی کے مذہب میں اقرباء کو اعطاء جائز ہے ماسوائے ان کے جن کا نفقہ اسے لازم ہے، اس مسئلہ کی فروع میں سے ایمان کی شرط ہے ان لوگوں کی نسبت جنہیں دینا چاہے، یہی جمہور کا قول ہے اہل رائے کے نزدیک ذمیوں کو دینا بھی جائز ہے ابو ثور نے ان کی موافقت کی ثوری کہتے ہیں اگر مسلمانوں میں سے مستحق نہیں پاتا تب انہیں دینا مجزئ ہے ابن ابو شیبہ نے نخعی اور شعبی سے اس کا مثل اور حکم سے جمہور کی مانند نقل کیا۔

- 6711 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ قَالَ وَمَا شَأْنُكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ قَالَ هَلْ تَجِدُ مَا تُعْتِقُ رَقَبَةً قَالَ لاَ قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لاَ قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لاَ أَجِدُ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ أَعَلَى أَفْقَرَ مِنَّا مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا أَفْقَرُ مِنَّا ثُمَّ قَالَ خُذْهُ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ .

أطرافه 1936، 1037، 2600، 5368، 6087، 6164، 6709، 6710، 6821 (ایضاً)

- 5 باب صَاعِ الْمَدِينَةِ (مدنی صاع)

وَمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ وَبَرَكَتِهِ وَمَا تَوَارَثَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذَلِكَ قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ (عہدِ نبوی کے ماپ کے پیمانے اور آلات اوران کی برکت اور بعد کے ادوار میں اہلِ مدینہ میں جو پیمانے رائج رہے)

ترجمہ میں اشارہ کیا ہے کہ واجبات میں اہلِ مدینہ کے صاع کے حساب سے نکالنا واجب ہے کیونکہ اسی پر اولاتشریع کا وقوع ہوا اور اسے نبی اکرم کی اس کے لئے دعائے برکت کے ذکر سے مؤکد کیا۔ (و ما توارث الخ) اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ مدینہ میں صاع اور مد کی مقدار تبدیل نہیں ہوئی کیونکہ ان کے زمانہ تک یہی متواتر تھا اسی کے ساتھ امام مالک نے ابو یوسف کے سامنے احتجاج کیا تھا جیسا کہ دونوں کا قصہ مشہور ہے جس پر ابو یوسف نے صاع کی مقدار بارے اہل کوفہ کے موقف سے رجوع کر لیا اور اہل مدینہ کا قول اختیار کر لیا تھا، اس کے تحت تین احادیث نقل کی ہیں۔

- 6712حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مَالِكٍ الْمُزَنِيُّ حَدَّثَنَا الْجُعَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ كَانَ الصَّاعُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ مُدًّا وَثُلُثًا بِمُدِّكُمُ الْيَوْمَ فَزِيدَ فِيهِ فِي زَمَنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ

طرفه 7330

ترجمہ: سائب بن یزید کہتے ہیں نبی پاک کے عہد میں صاع تمہارے آج کے مد کے لحاظ سے ایک مد اور ثلث مد کے بقدر تھا، عمر بن عبدالعزیز کے دور میں یہ اضافہ کیا گیا۔

(فزيد فيه الخ) ابن بطال کہتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ سائب کے اس کی تحدیث کے وقت ان کا مد چار رطل تھا اس پر ثلث کا اگر اضافہ کریں جو ایک رطل اور ثلث بنتا ہے تو یہ پانچ رطل اور ثلث بنے جو کہ صاع ہے اس دلیل سے کہ نبی اکرم (کے عہد) کا مد ایک رطل اور ثلث اور آپ (کے عہد) کا صاع چار امداد (مد کی جمع) تھا، لکھتے ہیں عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں جو اضافہ کیا گیا اس کی مقدار کا ہمیں علم نہیں، حدیث سے فقط یہ پتہ چلا کہ ان کا مد آپ کے مد کے لحاظ سے تین امداد تھا (ثلاثه أمداد بمده) ان کی اس بات سے لازم آتا ہے کہ ان کا صاع سولہ رطل کا ہو لیکن شائد وہ ان کے ہاں تب رطل کی مقدار نہ جانتے تھے، کتاب الطہارہ کے باب (الوضوء بالمد) میں مد اور صاع کی مقدار میں اختلاف کا بیان گزرا اور جس نے پانی اور دیگر مکیلات کے مابین تفرقہ کیا تو پانی کے صاع کو آٹھ رطل اور پانی کے مد کو دو رطل کے ساتھ خاص کیا تو اختلاف کو غیر پانی مکیلات پر مقصور کیا۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (كان الصاع على عهد النبى ﷺ مدا و ثلثا بمد كما اليوم) الخ کے تحت رقم کرتے ہیں کہ حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اس امر میں اختلاف نہیں کہ صاع چار مد کا ہے اختلاف صرف مد کی مقدار کے بارہ میں ہے تو شافعی، مالک اور ابو یوسف کی رائے ہے کہ وہ ایک رطل اور ثلث کا ہے اس طرح صاع ان کے ہاں پانچ ارطال کا بنتا ہے ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ وہ دو رطل کا ہے تب صاع میں آٹھ رطل ہوئے، سائب کے زمانہ میں مد اور صاع کی مقدار میں نبی اکرم کے عہد کی نسبت بہت اضافہ ہو گیا تھا تو مد چار رطل اور صاع سولہ رطل کا ہو گیا تھا، یہ عراقیوں کی اختیار کردہ مقدار کا دوگنا اور حجازیوں کی اختیار کردہ مقدار کا

تین گنا ہے، یہ صاع نبی اکرم کے زمانہ میں مستعمل نہ تھا بخلاف عراقیوں اور حجازیوں کے صاع کے کہ دونوں عہدِ نبوی میں موجود تھے اگرچہ ان میں سے ایک دوسرے سے بڑا تھا اس میں سرّ یہ ہے کہ لوگوں کے ارزاق اور حبوب (یعنی دانے) نبی اکرم کے عہد میں قلیل تھے تو جب سائب کے دور میں یہ بکثرت ہوئے تو مد اور صاع کی مقدار میں اضافہ کر دیا گیا لیکن نام وہی باقی رہا جیسے ہمارے ہاں سیر کا معاملہ ہے تم دیکھتے ہو کہ بمبئی اور پشاور کے سیر میں تفاوت ہے حالانکہ دونوں شہروں میں نام ایک جیسا ہے اسی لئے راوی نے روایت میں (بمد کم الیوم) کے ساتھ مقید کیا، گویا وہ اپنے مد کی زیادت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ تب ان کا مد اور اس کا ثلث نبی اکرم کے صاع کے مساوی تھا، یہ حساب مستقیم نہیں ٹھہرتا الا یہ کہ ان کے عہد کا مد چار رطل کا ہو تو صاع میں سولہ رطل ہوئے اور جب مد پر ثلث کا اضافہ ہوا اور ثلث المد ایک رطل اور ثلث ہے تو اس کا ماحصل یہ ہوا کہ نبی اکرم کا صاع پانچ رطل اور ثلث کا تھا جیسا کہ ابن بطال نے ہامش میں ذکر کیا۔

اسے نسائی نے (الزکاۃ) میں نقل کیا

- 6713حَدَّثَنَا مُنْذِرُ بْنُ الْوَلِيدِ الْجَارُودِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو قُتَيْبَةَ وَهُوَ سَلْمٌ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ قَالَ كَانَ ابْنُ عُمَرَ يُعْطِي زَكَاةَ رَمَضَانَ بِمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ الْمُدِّ الْأَوَّلِ وَفِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ بِمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَبُو قُتَيْبَةَ قَالَ لَنَا مَالِكٌ مُدُّنَا أَعْظَمُ مِنْ مُدِّكُمْ وَلَا نَرَى الْفَضْلَ إِلَّا فِي مُدِّ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ لِي مَالِكٌ لَوْ جَاءَكُمْ أَمِيرٌ فَضَرَبَ مُدًّا أَصْغَرَ مِنْ مُدِّ النَّبِيِّ ﷺ بِأَيِّ شَيْءٍ كُنْتُمْ تُعْطُونَ قُلْتُ كُنَّا نُعْطِي بِمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَفَلَا تَرَى أَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَعُودُ إِلَى مُدِّ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: نافع راوی ہیں کہ ابن عمر فطرانہ عہدِ نبوی کے مُد جو پہلے رائج تھا، کے ساتھ ادا کیا کرتے تھے اسی طرح قسم کے کفارہ میں بھی وہی مد استعمال کرتے، ابوقتیبہ کہتے ہیں ہمیں مالک نے کہا بالفرض اگر کوئی امیر نبی پاک کے عہد کے مد سے چھوٹا مد مقرر کر دے تو تم کس مد کے ساتھ (فطرانہ اور کفارہ وغیرہ) دو گے؟ میں نے کہا نبوی مد کے ساتھ، کہا تم دیکھتے نہیں معاملہ آخر کار عہدِ نبوی کے مد کی طرف ہی لوٹتا ہے؟

(وھو سلم) دارقطنی کی ایک اور حوالے کے ساتھ منذر سے روایت میں (حدثنا أبو قتيبة سلم بن قتيبة) ہے بقول ابن حجر یہ شُعیری بصری ہیں اصلاً خراسانی تھے بخاری باسن ان کے مدرک ہیں لیکن ان سے ملاقات سے قبل ہی وہ وفات پاگئے، یہ سلم بن قتیبہ باہلی بن قتیبہ بن سلم امیرِ خراسان سے دیگر ہیں، سلم بن قتیبہ باہلی بصرہ کے امیر رہے ہیں شعیری سے عمر میں بڑے اور ان سے پچاس برس سے زائد قبل فوت ہوئے۔ (المد الأول) یہ (من النبی) کی صفتِ لازمہ ہے! نافع کی اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس مد کے حساب سے زکات کا اخراج نہ کیا کرتے تھے جو ہشام نے رائج کیا تھا اور وہ نبی اکرم کے (عہد کے) مد سے دو تہائی رطل بڑا تھا بقول ابن بطال یہ ایسے ہی ہے کیونکہ ہشامی مد دو رطل اور اس کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔

(قال لنا مالك) یہ ابوقتیبہ کا مقول اور اسی کے ساتھ موصول ہے۔ (أعظم من مد كم) یعنی برکت میں یعنی مدینہ کا

مداگرچہ ہشامی سے مقدار میں چھوٹا ہے لیکن وہ آنجناب کی اس کے لئے دعا کی برکتِ حاصلہ کے ساتھ مخصوص ہے لہذا وہ ہشام کے مد سے اعظم ہے پھر مالک نے اپنی مراد کو ان الفاظ کے ساتھ مفسر کیا: (ولا نرى الفضل إلا في مد النبي الخ)

(لو جاء كم أمير الخ) اس سے مالک کی مراد مخالفین کو الزام دینا ہے کہ مطلق مخالفت میں زیادت ونقصان کے لحاظ سے فرق نہیں تو اگر مخالف فطرانہ نکالنے میں ہشامی مد کے ساتھ تمسک کرتا ہے کہ (کفارات وغیرہ نکالنے کے ضمن میں) اخذ بالزائد اولیٰ ہے تو کہا جائے گا شارع کے عہد کی مقدار کی اتباع کی برکت ہی کافی ہے وگرنہ اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ زیادہ دے رہا ہے تو بالفرض اگر کسی دور میں نبی اکرم کے مد سے چھوٹا مد ظاہر ہو جائے تو آیا وہ اس کے حساب سے دے گا؟ تو جب مخالف کمی کی صورت میں ممتنع ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ جب معاملہ نبوی مد کی طرف ہی راجع ہے تو ہشامی مد کے حساب سے اخراج بھی مناسب نہیں اس لئے کہ اگر تین قسم کے مد باہم متعارض ہوئے: ایک عہد نبوی کا مد دوسرا مدِ ہشامی جو عہد نبوی والے مد سے مقدار میں زائد ہے اور تیسرا مفروض مد جو عہد نبوی والے مد سے مقدار میں کم ہے تو عہد نبوی والے مد کی طرف رجوع ہی اولیٰ ہوگا کیونکہ اسی کی شرعیت متحقق ہوئی ابن بطال کہتے ہیں اس ضمن میں حجت نسلاً بعد نسل اہل مدینہ کی نقل و روایت ہے اسی لئے ابو یوسف نے حنفی مسلک سے رجوع کر کے اس ضمن میں مالک کا قول اختیار کر لیا تھا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ حدیث غریب ہے مالک سے سوائے ابوقتیبہ اور ان سے سوائے منذر کے کسی نے اسے روایت نہیں کیا اسماعیلی اور ابونعیم پر بھی اس کا مخرج تنگ پڑا تو اس کا استخراج نہ کر پائے بخاری کے طریق سے ہی تخریج کر دی دارقطنی نے بھی اسے غرائبِ مالک میں بخاری کے طریق سے تخریج کیا اسے انہوں نے ابن عقدہ عن حسین بن قاسم بجلی عن منذر سے بھی نقل کیا مگر کلامِ مالک کے بغیر اور لکھا صحیح ہے بخاری نے منذر سے اس کی تخریج کی ہے۔

مولانا انور (كان ابن عمر يعطي زكاة رمضان بمد النبي المد الأول) کی نسبت کہتے ہیں کہ شافعیہ کے بقول مدِ اول رطل اور ثلث کا ہے حنفیہ کو چاہئے کہ وہ اس امر کا دعوی کریں کہ نبی اکرم کے زمانہ میں ان کا صاع بھی موجود تھا تب ان کیلئے سائغ ہوگا کہ وہ اپنے مذہب پر اسے محمول کریں (موجود تو تھا مگر عراق میں نہ کہ مدینہ میں جہاں تشریع ہوئی)

(قال مالك مدنا أعظم من مد كم) کے تحت لکھتے ہیں حافظ لکھتے ہیں اس سے مراد عظمت بحسب البرکت ہے اس لئے کہ وہ ڈرے کہ متنِ مدینہ میں صاع کی مقدار میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو تو ایسا نہ ہو کہ حنفیہ کا صاع اہلِ مدینہ کے ہاں ثابت ہو جائے اسی لئے ہمارے صاع کو حجاج کی طرف منسوب کر کے حجاجی کہا حالانکہ یہ عمر سے ثابت ہے تو اس سے مراد انہوں نے عمر بن عبد العزیز لیا، میری عمر کی قسم اس صنیع سے دین کو کچھ نفع نہیں، میں کہتا ہوں مالک نے تصریح کی ہے کہ اس سے ان کی مراد زیادت فی المقدار ہے نہ کہ فقط برکت تو مؤطا کی ظہار کی بحث کی مراجعت کرو، اس میں ہے کہ تمام مواضع میں واجب مد وہ جو عہدِ نبوی میں تھا لیکن ظہار میں وہ جو آج (یعنی ان کے دور میں) حادث ہوا گویا ظہار میں اسم اور باقی مواضع میں مقدار کا اعتبار کیا اور تم جانتے ہو مقدار کے اختلاف سے اسم تبدیل نہیں ہو جاتا،

(وقال لي مالك لو جاء كم أمير فضرب مدا أصغر الخ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اگر مد نبی اکرم کے مد سے

مقدار میں کم ہوتو تم حقوق اللہ کی ادائیگی اس کے ساتھ نہ کروگے؟ تو یہی معاملہ اس صورت میں ہونا چاہئے کہ وہ مقدار میں عہد نبوی کے مد سے بڑا ہو، بالجملہ ادائیگیِ حقوق میں اعتبار اسی مد کا ہوگا جو نبی اکرم کے عہد میں تھا چاہے بعدازاں کوئی کمی بیشی ہوگئی ہو، لوگ دراصل اس سلسلہ میں اپنے ہاں موجود درائج پیمانے استعمال کرنا شروع ہوگئے تھے چاہے مدِ نبوی سے مقدار میں کم ہوں یا زائد جیسا کہ ابن ہمام نے ذکر کیا کہ بابِ زکات میں اس درہم کا اعتبار کرنا ہوگا جو کسی بھی اہلِ شہر کے ہاں رائج ہے بشرطے کہ وہ ناقص نہ ہو اس سے جو عہد نبوی میں تھا، مالک نے دونوں صورتوں میں مد کا مدار نبی اکرم کے مد پر قرار دیا ہے۔

یہ حدیث بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6714حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ یُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمْ فِی مِكْیَالِهِمْ وَصَاعِهِمْ وَمُدِّهِمْ

طرفاه 2130، - 7331 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۳۳۳)

یہ البیوع میں قعنبی عن مالک سے گزری ہے آخر میں وہاں یہ زیادت بھی تھی: (یعنی أهل المدینة) رواۃِ موطا کے ہاں بھی مالک سے یہی ہے ابن منیر کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ دعا اسی مد کے ساتھ مختص ہو جو اس وقت رائج تھا اور بعدازاں ظاہر ہونے والے مد اس میں داخل نہ ہوں اور یہ احتمال بھی ہے کہ تا ابد اہل مدینہ کے مد بھی مراد ہوں، کہتے ہیں یہی ثانی ظاہر ہے یہی کہا مگر سابق الذکر میں مذکور مالک کا قول اول کی طرف مائل ہے اور یہی معتمد ہے امام مالک کے دور کے بعد اہلِ مدینہ کے مکاییل تبدیل ہوتے رہے ہیں، اس دعا کا مصداق اس طرح ظاہر ہوا کہ اہل مدینہ کے مد وصاع میں برکت کی گئی حتی کہ اکثر فقہائے امصار اور ان کے مقلدین آج تک اکثر کفارات کی ادائیگی میں انہی کی مقدار کا اعتبار کرتے ہیں اسی طرف مہلب نے اشارہ کیا۔

- 6 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ وَأَيُّ الرِّقَابِ أَزْكَى

(اللہ کا فرمان: یا گردن آزاد کرائے، اور کون سی گردن آزاد کرانا افضل ہے؟)

اشارہ کرتے ہیں کہ کفارۂ یمین کی آیت میں مذکور رقبہ مطلق ہے بخلاف کفارۂ قتل کی آیت کے کہ یہ ایمان کے ساتھ مقید ہے (یعنی اللہ کا یہ فرمان: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ الخ [النساء : ۹۲]) ابن بطال کہتے ہیں جمہور نے اور ان میں اوزاعی، مالک، شافعی، احمد اور اسحاق ہیں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جیسا کہ انہوں نے آیت: (وَ أَشْهِدُوٓا إِذَا تَبَايَعْتُمْ)[البقرة : ۲۸۲] میں مطلق کو آیت: (و أَشْهِدُو ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْكُمْ)[الطلاق: ۲] کے مقید پر محمول کیا ہے، کوفیوں نے مخالفت کی اور کہا کافر کا اعتاق بھی جائز ہے، ابوثور اور ابن منذر نے ان کی موافقت کی ہے اپنی کتاب کبیر میں ان کیلئے اس امر سے احتجاج کیا کہ کفارۂ قتل مغلظہ ہے بخلاف کفارۂ یمین کے اسی لئے صیامِ قتل میں تتابُع (یعنی پیدر پے بغیر ناغہ کے رکھنا) کی شرط لگائی ہے بخلاف قسم کے۔

(و أی الرقاب أز کی) اوائل العتق میں گزری حضرت ابو ذر کی روایت کی طرف اشارہ ہے جس میں تھا: (قلت فأی الرقاب أفضل) فرمایا: (أغلاها ثمنا و أنفسها عند أهلها) وہیں اس کی شرحِ مفصل ہوئی گویا بخاری نے اس کے ساتھ (اپنی) کوفیوں سے موافقت کی طرف رمز کیا کیونکہ افعل تفضیل اصلِ حکم میں اشتراک کو مقتضی ہے بقول ابن منیر بخاری نے اس میں بتِ حکم نہیں کیا لیکن مومنہ کے عتق کی فضیلت کو ذکر کر دیا تا کہ مجالِ نظر پر متنبہ کریں تو کوئی قائل کہہ سکتا ہے کہ جب کفارہِ یمین میں عتقِ رقبہ واجب ہو تو اخذ بالافضل ہی احوط ہے وگرنہ غیر مومن رقبہ کو آزاد کرانے والا براءتِ ذمہ کی بابت شک میں رہے گا، کہتے ہیں یہ مطلق کے مقید پر محمول کرنے کے ساتھ استشہاد سے اقویٰ ہے کیونکہ دونوں کے مابین فرق ظاہر ہے۔

- 6715حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي غَسَّانَ مُحَمَّدِ بْنِ مُطَرِّفٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ سَعِيدِ ابْنِ مَرْجَانَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُسْلِمَةً أَعْتَقَ اللَّهُ بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ عُضْوًا مِنَ النَّارِ حَتَّى فَرْجَهُ بِفَرْجِهِ

طرفه - 2517 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۷۰۰)

یہ العتق کے اوائل میں ایک اور طریق کے ساتھ سعید بن مرجانہ عن ابو ہریرہ سے گزری، اس میں ابن مرجانہ کا علی بن حسین یعنی زین العابدین کے ساتھ ایک قصہ بھی مذکور تھا، علی کا ذکر اس اسناد میں بھی ہوا گویا انہوں نے ابن مرجانہ سے سننے اور اس پر عمل کرنے کے بعد سعید سے اس کی تحدیث کی تو ان سے اسے زید بن اسلم نے سنا، روایتِ باب کے آخر میں وہاں کی نسبت یہ زیادت بھی ہے: (حتی فرجه بفرجه) حتی یہاں عاطفہ ہے کیونکہ شرائطِ عطف اس میں موجود ہیں تو (فرجه) نصب کے ساتھ ہے، مسلم نے اسے شیخِ بخاری کے شیخ داؤد بن رُشید سے تخریج کیا، بخاری اس سند میں دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ صحیح بخاری کی متعدد احادیث میں ان کے اور ابوغسان کے مابین ایک راوی ہے جیسے الصیام، النکاح اور الاشربہ وغیرہ میں سعید بن ابومریم اور البیوع اور الادب میں علی بن عیاش، ان کے اس میں شیخ ان کے اقران میں سے تھے صاعقہ کے لقب کے حامل تھے، داود بھی ان کے شیوخ کے طبقہِ وسطی میں سے ہیں اس میں تین تابعین ہیں تینوں مدنی ہیں زید اور علی ہمعصر ہیں۔

- 7 باب عِتْقِ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ وَالْمُكَاتَبِ فِي الْكَفَّارَةِ وَعِتْقِ وَلَدِ الزِّنَا

(کفارہ میں مدبّر، امِ ولد اور مکاتَب غلام کا آزاد کرانا نیز ولدِ زنا کو آزاد کرانا)

وَقَالَ طَاوُسٌ يُجْزِءُ الْمُدَبَّرُ وَأُمُّ الْوَلَدِ (بقول طاؤس مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا مجزیٔ ہے)

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں، اس کی مفصل شرح کتاب العتق میں گزری اس میں اختلاف کا بیان اور اس کی بیع کی صحت کے قائلین کے لئے احتجاج بھی، اس کا قضیہ کفارہ میں اس کا صحتِ عتق ہے کیونکہ اس کی صحتِ بیع اس میں بقائے مِلک کی فرع ہے تو اس کے عتق کی تنجیز (یعنی ادائیگی) صحیح ہوئی، جہاں تک ام ولد ہے تو اس کا حکم اکثر احکام مثلاً جنایتِ حدود اور استمتاعِ سید میں حکمِ رقیق کی

مانند ہے کثیر علماء اس کے جوازِ بیع کے قائل ہیں لیکن معاملہ (آخرکار) اس کی عدم صحت پر مستقر ہوا، اس کے عتق کی تنجیز پر اجماع واقع ہے تو کفارہ میں یہ مجزیٔ ہے اور جو مکاتب کا عتق ہے تو مالک، شافعی اور ثوری نے اسے جائز قرار دیا جیسا کہ ابن منذر نے نقل کیا مالک سے اصلاً عدم اِجزاء بھی منقول ہے اصحابِ رائے کہتے ہیں اگر اس نے بعضِ کتابت (یعنی مکاتب غلام کے ذمہ لگائی گئی کچھ رقم) ادا کر دی ہے تب مجزیٔ نہیں کیونکہ گویا اس طرح اس نے بعضِ رقبہ آزاد کرائی، یہی اوزاعی اور لیث کا قول ہے احمد اور اسحاق سے منقول ہے کہ اگر ثلث یا اس سے زائد کی ادائیگی کر چکا ہے تو مجزیٔ نہیں۔

(و قال طاؤس الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (یجزئ عتق المدبَّر فی الکفارة و أم الولد فی الظهار) (یعنی ظہار کے کفارہ میں مدبر غلام [جسے اسکے آقا نے اپنے مرنے پہ آزاد کر دیا ہو] اور ام ولد لونڈی کا عتق مجزیٔ ہے) سلف کے ہاں اس ضمن میں اختلافِ آراء ہے تو حسن نے مدبر اور نخعی نے ام ولد میں طاوس کی موافقت کی، زہری اور شعبی نے دونوں میں ان کی مخالفت کی مالک اور اوزاعی کے نزدیک کفارہ میں مدبر کا عتق مجزیٔ نہیں اور نہ ام ولد کا اور نہ معلق العتق کا یہی کوفیوں کا بھی قول ہے، شافعی کے بقول مدبر کا عتق مجزیٔ ہے ابوثور کے نزدیک مکاتب کا عتق جب تک اس کے ذمہ مکاتبت کا کچھ بھی موجود ہے مجزیٔ ہے، مالک کیلئے اس امر سے احتجاج کیا گیا کہ ان سب کیلئے عقدِ حریت ثابت ہے جس کے رفع کی کوئی سبیل نہیں اور کفارہ میں واجب (تحریر رقبة) ہے (یعنی بغیر کسی تقیید کے) شافعی نے جواب دیا کہ اگر مدبر میں کوئی (شعبة بن حریة) (یعنی اسکا کوئی حصہ آزاد ہو) ہوتو اس کی بیع جائز نہیں، جہاں تک ولدِ زنا کا عتق ہے تو بقول ابن منیر مجھے ولدِ زنا کے عتق اور اس باب کے تحت ذکر کردہ کے مابین کوئی مناسبت معلوم نہیں الا یہ کہ اس کے عتق میں مخالف ما تقدم ذکرہ کے عتق میں بھی مخالف ہو تو اس کے برخلاف استدلال کیا کہ فرق کا کوئی قائل نہیں، پھر لکھتے ہیں ظاہر یہ ہوتا ہے کہ جب مدبر کا عتق جائز قرار دیا اور اس کے لئے استدلال کیا اور ام ولد میں صرف طاوس کا قول نقل کیا اور ولدِ زنا بارے کوئی شیٔ نقل نہیں کی تو اشارہ کیا کہ مومن گردن کے عتق پر ترغیب مذکور گزری ہے تو بعد میں جو مذکور ہیں وہ اس کے عموم بلکہ خصوص میں داخل ہیں کیونکہ ولدِ زنا صاحبِ ایمان تو ہے لہذا کافر سے افضل ہے،

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس سے اس حدیث میں منع وارد ہے جسے بیہقی نے بسند صحیح زہری: (أخبرنی أبو الحسن مولی عبد اللہ بن حارث) سے نقل کیا جو اہلِ علم و صلاح میں سے تھے کہ انہوں نے ایک خاتون کو سنا جو عبداللہ بن نوفل سے اپنے ایک غلام کے بارہ میں دریافت کر رہی تھی جو ولدِ زنا تھا کہ آیا اسے اس کے ذمہ ایک گردن کی آزادی کے ضمن میں آزاد کر دے، تو کہا میرا نہیں خیال کہ ایسا کرنا مجزیٔ ہوگا کیونکہ میں نے حضرت عمر سے سنا کہہ رہے تھے میں اللہ کی راہ میں نعلین دیدوں یہ اس امر سے مجھے زیادہ پسند ہے کہ ولدِ زنا کو آزاد کراؤں، اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا حضرت ابوہریرہ سے صحیحاً منقول ہے کہ میں اللہ کی راہ میں ایک کوڑا تصدق کر دوں یہ مجھے زیادہ پسند ہے کہ ولدِ زنا آزاد کراؤں اسے بھی ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، ہاں موطا میں ابوہریرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے ولدِ زنا کے عتق کا فتوی دیا، ابن عمر کے بارہ میں منقول ہے کہ ولدِ زنا کو آزاد کیا، اسے ابن ابوشیبہ اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ان سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ اللہ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ اس سے بھی برے پر احسان کریں تو فرمایا: (فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً) [محمد: ۴] جمہور کے نزدیک اس کا عتق مجزیٔ ہے حضرات علی، ابن عباس، اور ابن عمرو نے مکروہ جانا اسے ابن ابوشیبہ نے ان

سے کمزور اسانید کے ساتھ نقل کیا ہے شعبی، نخعی اور اوزاعی اس سے مانع ہیں ابن ابوشیبہ نے یہ بسند صحیح پہلے دو سے نقل کیا، جمہور کی حجت اللہ کا یہ فرمان ہے: (أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) حالف کی اس کے لئے جب ملک صحیح ہے تو اس کا اسے آزاد کرنا بھی صحیح ہوا، ابن منذر نے بسند صحیح ابوالخیر عن عقبہ بن عامر سے نقل کیا کہ ان سے اس بارہ میں سوال کیا تو منع کیا ابوالخیر کہتے ہیں ہم نے فضالہ بن عبید سے سوال کیا تو کہا اللہ عقبہ کو معاف فرمائے! یہ بھی ایک انسانی جان ہے۔

- 6716حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ دَبَّرَ مَمْلُوكًا لَهُ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنِّى فَاشْتَرَاهُ نُعَيْمُ بْنُ النَّحَّامِ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَسَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ عَبْدًا قِبْطِيًّا مَاتَ عَامَ أَوَّلَ

.أطرافه 2141، 2230، 2321، 2403، 2415، 2534، 6947، 7186 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۳۴۳)

بخاری نے بیع مدبر بارے یہ حدیث ذکر کی ہے تو ترجمہ میں اشارہ کر دیا کہ اگر اس کی بیع جائز ہے تو اس کے ساتھ ذکر کردہ کی بطریق اولیٰ جائز ہوئی۔

- 8 باب إِذَا أَعْتَقَ فِي الْكَفَّارَةِ لِمَنْ يَكُونُ وَلاَؤُهُ

(کفارہ میں آزاد کردہ کی ولاء کس کیلئے ہوگی؟)

- 6717حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطُوا عَلَيْهَا الْوَلاَءَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ اشْتَرِيهَا إِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6751، 6754، 6758، - 6760 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۳۱۱)

قصہ بریرہ بارے حضرت عائشہ کی مشہور روایت، بالاختصار ذکر کی اس کے آخر میں ہے: (فإنما الولاء لمن أعتق) اس کا قضیہ یہ ہے کہ ہر جس نے آزاد کرایا اور اس کا عتق صحیح ہے تو اس کی ولاء اسی کیلئے ہے تو اس میں داخل ہے اگر کوئی مشرک غلام آزاد کرائے تو اگر وہ مالدار ہے تو صحیح ہے اور اپنے شریک کیلئے اس کے حصہ کا ضامن ہے اس امر میں فرق نہیں کہ ایسے ہی آزاد کرایا یا اپنے اوپر عائد کسی کفارہ کے ضمن میں، یہی جمہور کا قول ہے ابو حنیفہ کے صاحبین بھی ان کے ہمنوا ہیں ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ کفارہ میں مشترک کا اعتاق مجزئ نہیں کیونکہ اس طرح اس نے بعضِ عبد آزاد کیا ہوگا نہ کہ سارا کیونکہ اس میں اس کے شریک کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ برقرار رکھے یا چاہے تو وہ بھی آزاد کر دے یا یہ کہ شریک کے حصہ میں سے غلام سے کام کرائے۔

- 9 باب الاِسْتِثْنَاءِ فِي الأَيْمَان (قسموں میں إن شاء اللہ کہہ لینا)

بعض نسخوں میں (الیمین) واقع ہوا اسی پر ابن بطال نے شرح کی، استثناء ثُنیا سے استفعال ہے اسے ثُنویٰ بھی کہا جاتا ہے، یہ (ثَنَیتُ الشیء) سے ہے: (إذا عطفته) (یعنی موڑنا/لپیٹنا) گویا مستثنی نے بعض ما ذُکر کو عطف کیا (لپیٹا) اس لئے کہ اصطلاح میں یہ (إخراج بعض ما یتناوله اللفظ) ہے (یعنی مستعمل لفظ کے متناول میں سے کچھ کا اخراج) اس کی ادات (إلا واخواتها) ہے تعالیق پر بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے تعلیق علی المشیت ہے (یعنی مشیت پہ اسے معلق کرنا) اور یہی مرادِ ترجمہ ہے تو جب کہے: (لَأَفعَلَنَّ کذا إنْ شاء الله) تو اس نے استثناء کیا اسی طرح اگر کہا: (لا أفعل کذا إن شاء الله) تو یہ حکم میں اسی کے مثل ہے اگر کہے: (إلا أن یشاء الله) یا: (إلا أنْ شاء الله) اگر مشیت کی بجائے ارادہ واختیار (کے الفاظ) استعمال کئے تو بھی جائز ہے تو اثبات کی صورت میں نہ کرے یا نفی کی صورت میں کر لے تو حانث نہ ہوگا اگر کہا الا یہ کہ اللہ میری نیت بدل دے یا کہا: (إلا أنْ یَبدُوَ لی) (یعنی الا یہ کہ میرے لئے [اسکا کرنا] ظاہر ہو) یا کہا: (إلا أنْ أشاء، أُرِید، أُختَار) (الا یہ کہ میں چاہوں، ارادہ کروں یا پسند کروں) تو یہ بھی استثناء ہے لیکن وجودِ مشروط مشترَط ہے، علماء کا اس امر پہ جیسا کہ ابن منذر نے نقل کیا اتفاق ہے کہ حکم بالاستثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنی بہ کا تلفُّظ کرے اور بغیر لفظ اس کا قصد کافی نہیں عیاض نے ذکر کیا کہ اس قولِ مالک کہ یمین نیت کے ساتھ منعقد ہو جاتی ہے، سے بعض متاخرین نے تخریج کیا کہ استثناء مجزیٔ بالنیت ہے لیکن تہذیب میں منقول ہے کہ مالک نے تلفظ بالیمین کے اشتراط پر تنصیص کیا ہے، باجی نے یہ فرق بیان کرتے ہوئے جواب دیا کہ یمین عقد ہے جبکہ استثناء حل ہے اور عقد حل سے ابلغ ہے لہذا وہ یمین کے ساتھ ملتحق نہیں بقول ابن منذر اس کے وقت میں اختلاف ہے اکثر کی رائے میں مشترط ہے کہ حلف سے متصل ہو، مالک کہتے ہیں اگر خاموش ہوا (قسم اٹھا کر) یا اپنی کلام قطع کر لی (پھر إن شاء اللہ کہا) تو یہ استثناء نہیں، شافعی کہتے ہیں شرط ہے کہ کلامِ اول کے ساتھ ہی استثناء متصل ہو، اس کا اتصال یہ ہے کہ اسی نسق میں ہو اگر دونوں کے مابین سکوت وتوقف کیا تب منقطع ہے الا یہ کہ سانس لینے کیلئے رکا ہو یا کھانسی وغیرہ کا حملہ ہوا ہو یا آواز منقطع ہوگئی ہو اسی طرح کسی اور موضوع بارے بات شروع کر دینا بھی انقطاع باور ہوگا، ابن حاجب نے تلخیص کرتے ہوئے لکھا کہ اس کی شرط یہ ہے کہ لفظاً اتصال ہو یا جو اس کے حکم میں ہو مثلا سانس لینے کیلئے رکنا یا کھانسی وغیرہ آجانا ایسے امور جو عرفاً مانعِ اتصال نہیں،

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اس کیلئے قاطع ہے وہ جسے ایجاب سے قبول قطع کرتا ہے؟ شافعیہ کے ہاں دو آراء ہیں اصح یہ ہے کہ اجنبی کلامِ یسیر کے ساتھ (یعنی کسی اور موضوع کی کلام) منقطع ہوگا اگرچہ ایجاب وقبول اس کے ساتھ منقطع نہیں ہوتا، ایک رائے یہ ہے کہ اگر درمیان میں استغفر اللہ کہہ دیا تو منقطع نہیں، نووی نے اس میں توقف کیا شافعی کی نص اس کی مؤید ہے جب کہا: (تذکُّر) کہ یہ عرفاً صورِ تذکر سے ہے، لا إلہ إلا اللہ ونحوہا بھی اسی سے ملتحق ہے طاوس اور حسن سے منقول ہے کہ جب تک اسی مجلس میں ہے اسے استثناء کا حق ہے احمد سے اس کا نحو منقول ہے کہتے ہیں جب تک اسی معاملہ میں لگا ہوا ہے، اسحاق سے اس کا مثل منقول ہے کہتے ہیں الا یہ کہ سکوت واقع ہو جائے قتادہ سے منقول ہے کہ اگر کھڑے ہونے یا (کوئی اور) کلام کرنے سے قبل استثناء کر لیا، عطاء کہتے ہیں اونٹنی کا دودھ دوہنے جتنے وقت کی مہلت ہے، سعید بن جبیر سے چار ماہ کی مہلت ہونا منقول ہے، مجاہد کہتے ہیں دو سال بعد بھی استثناء

کرسکا ہے، ابن عباس سے اس ضمن میں متعدد اقوال منقول ہیں ایک یہ کہ ایک عرصہ بعد بھی استثناء کرسکتا ہے ان کا ایک قول سعید کے قول کی مثل ہے ایک میں ایک ماہ مذکور ہے اسی طرح ایک سال بھی، ایک قول یہ کہ کبھی بھی استثناء کرسکتا ہے، ابوعبید کہتے ہیں اسے اس کے ظاہر پر محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی کبھی بھی حانث نہ ہو اور نہ کسی پر کفارہ عائد ہو جو اللہ نے حالف کے ذمہ کیا ہے، کہتے ہیں لیکن وجہِ خبر حالف سے سقوطِ اثم ہے اس کے ترکِ استثناء کے مدنظر کیونکہ وہ اس کا مامور تھا جیسا کہ قرآن میں ہے: (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ) [الكهف: ۲۳۔ ۲۴] اس تناظر میں ابن عباس نے کہا اگر قسم اٹھانے والا (إن شاء الله) کہنا بھول جائے تو جب بھی یاد آئے اس کا استدراک کر لے ان کی مراد یہ نہ تھی کہ حالف نے اگر اپنی کلام مکمل ہونے کے بعد یہ کہا تو جس امر کا قسم کے ساتھ عقد کیا تھا وہ منحل ہو جائے گا

تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ان سے استثناء بارے منقول یہ قول فقط (ان شاء الله) سے متعلق ہے اور (إن شاء الله) تبرک پر محمول ہے اسی پر وہ مرفوع حدیث محمول ہے جسے ابوداؤد وغیرہ نے موصولا اور مرسلا تخریج کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا بخدا میں قریش سے لڑوں گا تین مرتبہ کہا پھر خاموش ہوئے پھر کہا: (إن شاء الله) یا (محمول ہے) سانس وغیرہ لینے کیلئے سکوت پر، اسی طرح جو ابن اسحاق نے نبی اکرم سے اصحابِ کہف کے قصہ بارے سوال کرنے والوں کی بابت نقل کیا جس کے جواب میں حضور نے فرمایا تھا میں تمہیں کل اس کا جواب دوں گا تو وحی میں تاخیر ہوئی تو یہ آیت نازل ہوئی: (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ) تو آپ نے کہا: (ان شاء الله) مگر یہ کسی ثابت طریق سے وارد نہیں، استثناء کے کلام کے ساتھ متصل ہونے کی ادلہ میں سے حدیثِ باب میں آپ کا قول: (فليكفر عن يمينه) ہے تو اگر قطعِ کلام کے بعد (إن شاء الله) کہنا مفید ہوتا تو آپ فرماتے اسے چاہیے کہ استثناء کر لے کہ یہ ادائیگیِ کفارہ سے اسہل ہے اسی طرح حضرت ایوب سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ)[ص: ۴۴] تو اگر اللہ تعالیٰ کہتا اب استثناء کرلو تو یہ زیادہ آسان تھا پھر ایسا موقف اختیار کرنے سے اقرارات اور طلاق وعتق کا بطلان لازم آتا ہے کہ یہ حضرات ایک زمانہ بعد إن شاء اللہ کہہ کے مکر سکتے ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ اس ضمن میں جو ابن عباس وغیرہ سلف سے منقول ہوا اس کی تاویل کر لی جائے، جب یہ متقرر ہوا تو اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا استثناء کا قصد اولِ کلام ہی سے مشترط ہے یا نہیں، رافعی نے اس میں دو وجہیں نقل کیں، ابوبکر فارسی سے نقل کیا کہ وہ فراغتِ کلام سے قبل اس کے وقوع پر اجماع نقل کرتے ہیں، اسے اس امر کے ساتھ معلل کیا کہ انفصال کے بعد استثناء مثلا وقوعِ طلاق کے بعد ناشیٔ ہے اور یہ واضح ہے اس کا معارض ابن حزم کے اس نقل سے ذکر کیا کہ اگر متصلا ہی واقع ہوا تو کافی ہے، ابن عمر کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا: (مَنْ حَلَفَ فقال إن شاء الله لم يَحْنث) (یعنی جس نے قسم کھائی اور ساتھ میں ان شاء اللہ کہا وہ حانث نہ ہوگا، یعنی اگر وہ کام کرلیا تو) اس امر سے احتجاج کیا کہ آپ نے باللفظ استثناء کو حلف کے عقب میں ذکر کیا، اس لحاظ سے تین صورتیں متحصل ہیں: اول کہ شروع ہی سے اس کا قصد تھا، دوم فراغتِ کلام سے قبل اس کا استثناء اور سوم تمامِ کلام کے بعد! تو نقلِ اجماع مختص ہے کہ تیسری مذکورہ صورت میں استثناء مفید نہیں، ابعد ہے ان حضرات کی فہم جو دوسری صورت میں بھی اسے غیر مفید قرار دیتے ہیں، اس اجماع مذکور سے مراد ان اہلِ علم کا اجماع جو کہتے ہیں اتصال مشترط ہے وگرنہ جیسا کہ گزرا اختلاف ثابت ہے

ابن عربی کہتے ہیں ہمارے بعض علماء کا قول ہے کہ استثناء تمامِ یمین سے قبل مشترط ہے، کہتے ہیں میری رائے یہ ہے کہ اگر قسم کے ساتھ ہی استثناء کی نیت تھی تب نہ قسم ہے اور نہ استثناء، حقیقتِ استثناء یہ ہے کہ وہ عقدِ یمین کے بعد واقع ہو تو متصل بالیمین استثناء اس (یعنی قسم) کا حال محل ہوگا، اس امر پر اتفاق ہے کہ جس نے کہا: (لا أفعل كذا إن شاء الله) اگر اس کا قصد (ان شاء اللہ کہنے سے) فقط تبرک کا حصول ہے تو پھر فعل کر لینے سے وہ حانث ہو جائے گا اور اگر استثناء کا قصد کیا تب اس پر کوئی حنث نہیں، اس امر میں باہم اختلاف کیا کہ اگر مطلقا کہا یا قسم پر استثناء کو مقدم یا موخر کیا تو آیا حکم جدا ہوگا؟ اس کا ذکر کتاب الطلاق میں گزرا،

ہر قسم کے حلف میں دخولِ استثناء پر اتفاق ہے البتہ اوزاعی اس سے اختلاف کرتے اور کہتے ہیں طلاق، عتق اور پیدل خانہ کعبہ جانے میں یہ داخل نہیں طاوس اور مالک سے بھی اس کا مثل منقول ہے ان سے صرف (خانہ کعبہ) پیدل جانے کا قول بھی منقول ہے حسن، قتادہ، ابن ابولیلی اور لیث کہتے ہیں کہ ماسوائے طلاق کے سب میں استثناء کیا جا سکتا ہے احمد سے ماسوائے عتق میں سب میں ہے کا قول منقول ہے، شارع کے اس کے لئے تشوف (یعنی شارع کی عتق پہ ترغیب) سے احتجاج کیا اس میں حضرت معاذ سے مرفوع حدیث ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہا: (أنت طالق إن شاء الله) تو طلاق نہ ہوئی اور اگر اپنے غلام سے کہا: (أنت حرٌّ إن شاء الله) تو وہ اب آزاد متصور ہوا، بیہقی کہتے ہیں حمید بن مالک اس کے ساتھ متفرد ہیں اور وہ مجہول ہیں اس کی اسناد میں ان پر اختلاف ہے طلاق میں اس کے عدم دخول کے قائلین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ کفارہ ادا کرنے سے طلاق کی واپسی نہیں ہو سکتی اور وہ حلف کی نسبت نطق بالاستثناء سے اغلظ ہے تو جب اقوی اس کا محل نہیں تو اضعف بھی نہیں بقول ابن عربی استثناء کفارہ کا بھائی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ)[المائدة : ۸۹] تو اس میں شرعی قسم ہی داخل ہے جو کہ حلف باللہ ہے۔

- 6718حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ غَيْلاَنَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِى بُرْدَةَ بْنِ أَبِى مُوسَى عَنْ أَبِى مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى رَهْطٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ مَا عِنْدِى مَا أَحْمِلُكُمْ ثُمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ فَأُتِىَ بِإِبِلٍ فَأَمَرَ لَنَا بِثَلاَثَةِ ذَوْدٍ فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ لاَ يُبَارِكُ اللَّهُ لَنَا أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَحْمِلَنَا فَحَمَلَنَا فَقَالَ أَبُو مُوسَى فَأَتَيْنَا النَّبِىَّ ﷺ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ بَلِ اللَّهُ حَمَلَكُمْ إِنِّى وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ كَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِى وَأَتَيْتُ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6719، 6721، - 7555.

(اس کا سابقہ نمبر)

حماد سے مراد ابن زید ہیں کیونکہ قتیبہ حماد بن سلمہ کے مدرک نہیں۔ (فأتي بإبل) اکثر کے ہاں یہی ہے اصیلی اور ابوذر کی سرخسی اور مستملی سے نقلِ صحیح میں یہاں (بشائل) ہے بقول ابن بطال اگر یہ صحیح ہے تو میرا خیال ہے یہ (شوائل) ہے گویا انہوں نے گمان کیا کہ شائل کا لفظ مفرد کے ساتھ خاص ہے مگر ایسا نہیں بلکہ وہ اسم جنس ہے، ابن تین کہتے ہیں اسی طرح بلفظ الواحد وارد ہے اور

مراد جمع ہے جیسے سامر، صاحب العین لکھتے ہیں: (ناقة شائلة) اور: (نُوقٌ شائل) جن کا دودھ خشک ہو چکا ہو، (شُوِلت الإبل) جن کے پیٹ کمر کے ساتھ مل چکے ہوں بقول خطابی (ناقة شائل) جس کا دودھ کم ہو چکا ہو، اس کا اصل (شالَ الشيءُ إذا ارتفع) سے ہے جیسے میزان، اس کی جمع شول ہے جیسے صاحب/صحب، شائل کی جمع شوائل بھی موجود ہے، حافظ دمیاطی سے منقول ہے کہ شائل وہ اونٹنی جو نر سے ملاپ کیلئے دم اٹھاتی ہے اور جس کا دودھ نہ ہو، جمع شُوّل ہے جیسے راکع/رُکّع، قاسم بن ثابت نے الدلائل میں اصمعی سے نقل کیا کہ جب اونٹنی کو حاملہ ہوئے سات ماہ گزر جائیں تو اس کا دودھ خشک ہو جاتا ہے تو وہ شائلہ ہے جس کی جمع شول ہے، تخفیف کے ساتھ اور جب جماع کے بعد اپنی دم اٹھائی تو یہ شائل ہے جس کی جمع شوّل بالتشدید ہے! یہ عمدہ تحقیق ہے المطالع میں جو واقع ہوا کہ شائل شائلۃ کی جمع ہے وہ جید نہیں۔

(بثلاث ذود) غیر ابوذر کے ہاں (بثلاثة) ہے، کہا گیا درست اول ہے کیونکہ ذود مونث ہے، ابوالسلیل عن زہدم کی روایت میں یہی ہے جسے بیہقی نے تخریج کیا مسلم نے ان کی سند سے نقل کیا ہے، دوسری کی توجیہہ یہ ہے کہ لفظِ ذود کے اعتبار سے یہ مذکور ہوا یا اس کا اطلاق مذکر و مونث دونوں پر ہے یا روایت تنوین کے ساتھ ہے اور (ذود) یا بدل ہے لہذا مجرور ہوگا یا متانف ہے تو مرفوع ہوگا، ذود تین تا دس اونٹوں پر بولتے ہیں بعض نے سات تک کہا، بعض نے دو تا نو اونٹنیاں کہا، الصحاح میں ہے کہ اس کے لفظ سے اس کا واحد نہیں کثیر کے نزدیک اس کی جمع ذواد ہے، اکثر کے نزدیک یہ مادہ اونٹنیوں کے ساتھ خاص ہے کبھی نر پر بھی اس کا اطلاق ہے یا اس سے اعم پر جیسے ایک حدیث میں ہے: (ليس فيما دُونَ خمس ذَوْدٍ من الإبل صدقة) اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوگا کہ ذود کا اطلاق واحد پر بھی ہے، یہ جوہری کی بات کے برخلاف ہے، المغازی میں (خمس ذود) گزرا بقول ابن تین اللہ ہی جانتا ہے کون سا صحیح ہے بقول ابن حجر شائد دونوں کے مابین جمع و تطبیق اس روایت سے حاصل ہوگی جو غزوہ تبوک میں گزری جس کے الفاظ تھے: (خُذْ هذين القرينين) تو شائد تین والی روایت تین ازواج کے اور پانچ والی روایت اس اعتبار سے ہے کہ احدالازواج کا قرین تبعاً تھا تو کبھی اسے شمار کیا اور کبھی نہ کیا، یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ اولاً تین ذود دینے کا حکم دیا پھر مزید دو عطا کئے کیونکہ زہدم کے الفاظ ہیں: (ثم أُتِيَ بنهب ذود غُر الذرى فأعطاني خمس ذود) تو روایتِ زہدم میں کل عطاء کا ذکر ہے جبکہ غیلان عن ابو بردہ کی روایت میں آپ کے ان کی نسبت صادر حکم کا مبدأ ذکر ہوا زیادت ذکر نہیں کی، جہاں تک یہ روایت: (خذ هذين القريتين ثلاث مرار) تو المغازی میں اس سے اصرح الفاظ گزرے جو یہ ہیں: (ستة أبعرة) تو پہلے جو ذکر کیا کہ چھٹا تبع ہوگا اور اس کی کوہان اس کے ساتھ موصول نہ ہوگی (لہذا کبھی پانچ کا ذکر کیا)۔

(إني والله إن شاء الله) ابوموسی مدینی اپنی کتاب (الثمين في استثناء اليمين) میں لکھتے ہیں آپ کا قول: (إن شاء الله) حدیثِ ابوموسی کے اکثر طرق میں واقع نہیں ہے اور (والله) کا لفظ ابن منیر کے نسخہ سے ساقط ہوا تو اعتراض کیا کہ حدیثِ ابوموسی میں قسم کا ذکر تو نہیں، ان کا خیال درست نہیں بلکہ یہ اصول میں ثابت ہے بخاری نے اس کے ایراد کے ساتھ استثناء بالمشیت کے صیغہ کے بیان کا ارادہ کیا، ابوموسی مدینی کتابِ مذکور میں اشارہ کرتے ہیں کہ نبی اکرم نے یہ تبرکا کہا تھا نہ کہ استثناء کے لئے، یہ خلافِ ظاہر ہے۔ (إلا كفرت ...... و كفرت) سرخسی کی روایتِ صحیح میں (و كفرت) کا تکرار ہے۔

علامہ انور (ما أنا حملتكم بل الله حملكم) کی نسبت سے لکھتے ہیں سیوطی نے عقود الجمان میں التزام کیا کہ علم معانی، بیان اور بدیع کی مثالیں صرف قرآن وحدیث ہی سے پیش کریں گے تو مسئلہ (ما أنا قلت) کیلئے انہیں ان سے مثال نہ مل سکی تو متنبی کا ایک شعر بطورِ استشہاد ذکر کیا، میں کہتا ہوں شائد ان کی توجہ اس حدیثِ بخاری کی طرف نہ گئی تو یہ اس مسئلہ کی بخاری سے مثال ہے۔

- 6719حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ وَقَالَ إِلَّا كَفَّرْتُ يَمِينِي وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَوْ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفَّرْتُ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6721، - 7555

(ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۶۱۷)

شیخِ بخاری محمد بن فضل اور حماد سے مراد ابن زید ہیں۔(و قال إلا كفرت) یعنی اسی مذکورہ اسناد کے ساتھ پوری حدیث نقل کی لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (كفرت عن يميني و أتيت الذي هو خير أو اتيت الذي هو خير و كفرت) تو اس میں کفارہ کی تقدیم وتاخیر کے ضمن میں تردد ہے، ابوداؤد نے بھی سلیمان بن حرب عن حماد سے اسی طرح تردد کے ساتھ نقل کیا۔

- 6720حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ عَنْ طَاوُسٍ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ سُلَيْمَانُ لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً كُلٌّ تَلِدُ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ قَالَ سُفْيَانُ يَعْنِي الْمَلَكَ قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَنَسِيَ فَطَافَ بِهِنَّ فَلَمْ تَأْتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ بِوَلَدٍ إِلَّا وَاحِدَةٌ بِشِقِّ غُلَامٍ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَرْوِيهِ قَالَ لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَحْنَثْ وَكَانَ دَرَكًا فِي حَاجَتِهِ وَقَالَ مَرَّةً قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوِ اسْتَثْنَى وَحَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ مِثْلَ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ

أطرافه 2819، 3424، 5242، 6639، - 7469(ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۳۳۹)

ہشام بن حُجیر سے مکی مراد ہیں حمیدی کے ہاں ابن عیینہ سے (حدثنا هشام بن حجير) ہے۔(لأطوفن) لام جوابِ قسم ہے گویا مثلاً کہا: (و الله لأطوفن) آپ کے قول: (لم يحنث) میں ذکرِ حنث اسی طرف مرشد ہے کیونکہ اس کا ثبوت ونفی سبقتِ یمین پر دال ہے، بعض نے کہا لام ابتدائیہ ہے اور عدم حنث سے مراد وقوع ما أرادَ ہے (یعنی جو انہوں نے ارادہ کیا تھا، کا وقوع) ابن منذر نے اپنی کتابِ کبیر میں یہی تاویل اختیار کی تو اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب استحباب الاستثناء في غير اليمين لِمَنْ قال سأفعل كذا) اور اس کے تحت یہی حدیث نقل کی، نووی نے جزم کیا ہے کہ انہوں نے جو بات کہی قسم سے اس کا تعلق نہ تھا کیونکہ حدیث میں تصریحِ یمین موجود نہیں، یہی کہا، مگر اس کے بعض طرق میں یہ ثابت ہے، محلوف علیہ کی بابت اختلاف ہے کہ کیا یہ جمیع ماذُکر ہے یا فقط اپنی ازواج کے پاس ان کا جانا، نہ کہ جو اس کے بعد جو حمل و وضع وغیرہ ذکر کیا؟ ثانی اوجہ ہے کیونکہ ان کے بس میں تو یہی تھا نہ کہ مابعد کا معاملہ کہ وہ تو ان کی ذمہ داری نہ تھی، انہوں نے تو مجرد اس تمنائے مذکور کا اظہار کیا تھا جو ان کیلئے خیر کی جالب تھی وگرنہ اس سب پر ان کا قسم اٹھانا وحی کے بغیر ممکن نہ تھا اگر وحی سے یہ سب کہتے تو پھر ہو کر رہتا اور اگر بغیر وحی کے اس سب کو

ان کی قسم قرار دیں تو گویا انہوں نے اپنے بس اور مقدور سے باہر ایک معاملہ پر قسم اٹھائی اور یہ ان کی شان کے لائق نہیں، بقول ابن حجر اس کے جواز سے کیا مانع ہے؟ کہ انہیں اپنے مقصود کے حصول پر اس قدر شدتِ وثوق تھا کہ قطعیت سے یہ بات کہہ دی اور اسے قسم کے ساتھ مؤکد بھی کر دیا، صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ اللہ کے کئی بندے ایسے ہیں کہ اگر اللہ پر کسی شیٔ کی قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کرے، اس کی شرح غزدہ احد کے باب میں گزری۔

(و قال مرة و استثنی) اس سے استدلال کیا ہے ان حضرات نے جو انفصالِ یمین کے تھوڑی مدت بعد استثناء کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل گزری، قرطبی نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ حضرت سلیمان کا یہ قسمیہ جملہ طویل تھا تو جائز ہے کہ ان کے اس صاحب کا قول (قل إن یشاء اللہ) اس کے اثناء میں واقع ہوا ہو، تب حجت باقی نہیں رہتی اور اگر روایت بالفاء کے ساتھ اسے معقب کریں تب احتمال باقی نہیں رہتا، ابن تین لکھتے ہیں قصہ حضرت سلیمان میں استثناء وہ نہیں جو حکمِ یمین کو رفع اور اس کے عقد کو حل کرتا ہے بلکہ یہ اللہ کیلئے اس کے حکم کی مشیت وتسلیم کے اقرار کے معنی میں ہے تو یہ اس قولہ کے نحو ہے: (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَیْءٍ إِنِّی فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَداً إِلَّا أَنْ یَشَاءَ اللّٰہُ) ابوموسی نے بھی اپنی مذکورہ کتاب میں اس کا نحو لکھا پھر بعدازاں کہا مسلم نے در اصل عبدالرزاق عن معمر عن عبداللہ بن طاوس عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے اس کی تخریج کی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس نے قسم اٹھائی تو ان شاء اللہ کہا تو وہ حانث نہ ہوا (یعنی قسم واقع اور منعقد ہی نہ ہوئی) یہی کہا مگر مسلم کے ہاں یہ الفاظ مذکور نہیں انہوں نے تو قصہ حضرت سلیمان نقل کیا جس کے آخر میں ہے: (لَوْ قال إِنْ شاء اللہ لم یحنث) (یعنی اگر ان شاء اللہ کہہ لیتے تو حانث نہ ہوتے یعنی ان کی قسم کے مطابق ہو جاتا) ہاں ترمذی اور نسائی نے اسی طریق کے ساتھ: (من قال الخ) کے الفاظ نقل کئے ہیں

ترمذی کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی امام بخاری) سے اس بارے سوال کیا تو کہا یہ غلطی ہے عبدالرزاق نے غلطی کی ہے انہوں نے حدیثِ معمر سے اسی اسناد کے ساتھ قصہ حضرت سلیمان میں اس کا اختصار کرلیا، بقول ابن حجر بخاری نے کتاب النکاح میں محمود بن غیلان عن عبدالرزاق کے طریق سے اس کی بتمامہ تخریج کی وہاں اس کے فوائد ذکر کئے تھے مسلم نے بھی تخریج کی، ابن عربی نے اعتراض کیا ہے کہ عبدالرزاق نے جو اس روایت میں ذکر کیا وہ دیگر روایات کے مناقض نہیں کیونکہ الفاظِ حدیث آنجناب کے اقوال کے اختلاف کے سبب تبدیل ہوتے رہتے تھے (کیونکہ آپ بالتکرار انہیں بیان کرتے تھے تو کئی دفعہ الفاظ میں کمی وبیشی ہوتی رہتی تھی) ان کی تعبیر میں تا کہ مختلف الفاظ و اسالیب کے ساتھ تبیینِ احکام ہو یعنی آپ حاضرینِ مجلس کی نوعیت و کیفیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس انداز سے بیان فرماتے تھے جو ان کی اَفہام کیلئے اوصَل و اقرب ہو یا ایک قول کے مطابق یہ روایت بالمعنی کی قبیل سے ہے، شرحِ ترمذی میں ہمارے شیخ نے یہ جواب دیا کہ عبدالرزاق کی اس روایت کے الفاظ وافی بالمعنی نہیں (یعنی معنی کی مکملا ادائیگی نہیں کرتے) وہ جو اس روایت میں ہے جس کا انہوں نے اختصار کیا، آپ کے قول: (لو قال سلیمان إن شاء اللہ لم یحنث) سے لازم نہیں کہ ان کے علاوہ بھی ہر ایک کی نسبت یہی حکم ہو، روایت بالمعنی کی شرط یہ ہے کہ عدم تخالُف ہو اور یہاں خصوص وعموم کے ساتھ تخالُف موجود ہے

ابن حجر کہتے ہیں جب مخرجِ حدیث ایک ہو تو اصل عدمِ تعدُّد ہے لیکن عبدالرزاق کی اس مختصر روایت کیلئے ابن عمر کی حدیث سے شاہد بھی ہے جسے اصحاب سنن اربعہ نے نقل کیا۔ ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عبدالوارث عن ایوب سختیانی عن نافع عن

ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ: (مَنْ حَلَفَ علیٰ یمین فقال إن شاء الله فلا حنث علیه) (یعنی ان شاء اللہ کہہ دیا تو اب کوئی حنث نہیں مراد یہ کہ اب قسم ہے ہی نہیں) بقول ترمذی اسے نافع سے کئی ایک نے موقوفا نقل کیا ہے اسی طرح سالم بن عبداللہ بن عمر نے بھی اپنے والد سے یہی نقل کیا، ہم سوائے ایوب کے کسی کو جانتے کہ اسے مرفوعا نقل کیا ہو، اسماعیل بن ابراہیم کہتے ہیں ایوب کبھی اسے مرفوعا اور کبھی عدم رفع کے ساتھ بیان کرتے تھے، العلل میں ذکر کیا کہ محمد (یعنی امام بخاری، یہ ترمذی کا مقول ہے) سے اس بارے پوچھا تو کہا سوائے ایوب کے تمام اصحاب نافع نے اسے موقوفا نقل کیا ہے، کہتے ہیں ایوب آخر الامر میں اسے موقوفا بیان کیا کرتے تھے، بیہقی نے حماد بن زید سے مسند کیا کہ ایوب اسے مرفوعا تحدیث کرتے تھے پھر ایسا کرنا ترک کر دیا بقول بیہقی یہ ایوب بن موسی، کثیر بن فرقد، موسی بن عقبہ، عبداللہ بن عمری المکبر ، ابوعمرو بن علاء اور حسان بن عطیہ کی روایت سے ہے ان سبھی نے اسے نافع سے مرفوعا نقل کیا ایوب کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں، کثیر کی روایت نسائی نے اور مستدرک میں حاکم نے، موسی بن عقبہ کی روایت ابن عدی نے ترجمہِ داؤد بن عطاء میں ان سے جو یکے از ضعفاء ہیں اسی طرح انہوں نے ابوعمرو بن علاء کی روایت بھی تخریج کی

بیہقی نے حسان بن عطیہ اور عمری کی روایتیں نقل کیں اسے ابن ابوشیبہ، سعید بن منصور اور بیہقی نے مالک وغیرہ عن نافع سے موقوفا تخریج کیا سعید اور بیہقی نے اسی طرح ان کے طریق سے سالم کی روایت بھی نقل کی، بعض شراح نے ترمذی کی کلام کہ اسے سوائے ایوب کے کسی نے مرفوعا نقل نہیں کیا، کا تعاقب کیا ہے، سالم نے بھی اپنے والد سے اسے موقوفا نقل کیا ہمارے شیخ کے بقول خود انہوں نے (یعنی ترمذی) نے موسی بن عقبہ کے طریق سے اسے مرفوعا نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں: (من حلف علیٰ یمین فاستثنیٰ علی أثره ثم لم یفعل ما قال لم یحنث) (یعنی قسم کھائی اور فوراً ہی ان شاء اللہ کہا پھر وہ کام نہیں کیا[جس کے کرنے کی قسم کھائی تھی] تو حانث نہ ہوگا) میں نے اسے ترمذی میں نہیں دیکھا بقول ابن حجر اور نہ مزی نے اطراف میں اسے موسی بن عقبہ عن نافع کے ترجمہ میں ذکر کیا، ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے قسم اٹھا کر یہ مذکورہ بات کہی تھی آگے اس کی تبیین کروں گا، حق یہ ہے کہ اس باب میں بخاری کے قصہِ سلیمان نقل کرنے کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ قسم میں استثناء (إن شاء الله) کے صیغہ سے ہوتا ہے تو حدیثِ ابوموسی ذکر کی جس میں قسم کے ساتھ اس کے ذکر کی تصریح ہے پھر حضرت سلیمان کی بابت یہ روایت لائے، اس میں نبی اکرم کے قول: (لو قال إن شاء الله) کی وجہ سے جسے کبھی (لو استثنیٰ) کے لفظ سے ذکر کیا تو اس طرح ان شاء اللہ کہنے کو استثناء قرار دیا ہے لہذا یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ قصہِ حضرت سلیمان میں تو قسم کا ذکر ہی نہیں ہے، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں گویا بخاری کہنا چاہ رہے ہیں کہ اگر (مطلقا) اِخبار سے استثناء کیا گیا ہے تو اس اخبار سے کیوں نہیں جو قسم کے ساتھ مؤکد ہے؟ جبکہ وہاں مشیت کی طرف تفویض کی زیادہ ضرورت ہے۔

(تسعین) احادیث الانبیاء کے ترجمہِ سلیمانؑ میں ان کی ازواج کی تعداد بارے اختلاف کا ذکر گزرا ابوموسی مدینی نے ذکر کیا ہے کہ مسلم کے بعض نسخوں میں اس حدیث کے عقب میں مذکور ہے کہ یہ نبی اکرم کی کلام میں سے نہیں (یعنی تسعین کا لفظ) یہ در اصل ناقلین کی کلام سے ہے، کرمانی کے بقول صحیح (بخاری) میں جس قدر اختلاف اس بارہ میں ہے کسی اور بابت نہیں بقول ابن حجر یہ قائل حضرت جابر کے اس اونٹ کی قیمت بارے روایت سے غافل ہوئے جسے ان سے آنجناب نے خریدا تھا جس کے بارہ میں اختلاف

کا مفصل ذکر کتاب الشروط میں گزرا، نووی اور ان کے موافقین کا حضرت سلیمان کی ازواج کی تعداد بارے جواب کا ذکر گزرا کہ جمہور کے نزدیک مفہوم عدد حجت نہیں تو ذکرِ قلیل کثیر کے ذکر کی نفی نہیں کرتا، ان کا تعقب کیا گیا تھا کہ شافعی کی نص ہے کہ مفہومِ عدد حجت ہے اسے ان سے جزم کے ساتھ ابو حامد (یعنی غزالی) اور ماوردی وغیرہما نے نقل کیا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ وہ منطوق کے مخالف نہ ہو بقول ابن حجر حضرت ابو ہریرہ سے حدیثِ ہذا کے مخرج کے ہونے اور ان سے رواۃ کے اختلاف سے ظاہر یہ ہے کہ حکم زائد کیلئے ہے کیونکہ یہ سبھی ثقات ہیں، وہاں ایک اور توجیہہ بھی ذکر کی تھی۔

(تلد) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فتعلق فتحمل فتلد) اسی طرح قولہ (یقاتل) میں بھی جس کی تقدیر ہے: (فینشأ فیتعلم الفروسیة فیقاتل) (یعنی بڑا ہوگا اور فروسیت سیکھے گا پھر قتال کرے گا) حذف اس لئے سائغ ہوا کہ ان میں سے ہر فعل ما قبل سے مسبب ہے اور سببِ سبب سبب ہے۔ (یعنی الملك) یہ اس روایت میں ابن عیینہ کی تفسیر ہے النکاح کی روایت میں ایک اور طریق کے ساتھ جزم کے ساتھ گزرا تھا کہ یہ مشورہ دینے والے فرشتہ تھے۔ (فنسی) النکاح میں مزید (فلم یقل) بھی تھا، کہا گیا اس کی حکمت یہ تھی کہ (أنه صرف عن الاستثناء السابق القدر) (یعنی سابق تقدیر میں ایسا مقدر نہ تھا تو اللہ کی مشیت سے ان شاء اللہ کہنے سے روک دیئے گئے) بعض کا یہ کہنا نہایت بعید ہے کہ کلام میں تقدیر و تاخیر ہے اور تقدیر یہ ہے کہ انہوں نے ان شاء اللہ نہ کہا تو ان سے کہا گیا ان شاء اللہ کہہ لیں، اس لئے کہ اگر اس کا سبب یہ ہے کہ آپ کا قول: (فنسی) آپ کے قول: (فلم یقل) سے مُغنی ہے تو یہی بات آپ کے قول: (فقال له صاحبه قل إن شاء الله) کی بابت کہی جائے گی تو یہ مستلزم ہے کہ انہوں نے یہ (یعنی ان شاء اللہ) نہیں کہا تو اولیٰ یہ ہے کہ تقدیم و تاخیر کا ادعاء نہ کیا جائے،

اس سے متبین ہوتا ہے کہ بعض حضرات کا یہ دعویٰ کہ وہ متعمدِ حنث ہوئے تھے حالانکہ یہ معصیت ہے چونکہ یہ صغیرہ تھا جو قابلِ مواخذہ نہیں، درست نہیں اس کی کوئی دلیل نہیں، قرطبی کہتے ہیں قولہ: (فلم یقل) یعنی ان شاء اللہ کے ساتھ ان کی زبان نے نطق نہیں کیا، یہ نہیں مراد کہ دل میں بھی اسے اللہ کی طرف تفویض کرنے سے غافل رہے تھے! تحقیق یہ ہے کہ اعتقادِ تفویض ان کیلئے مستمر تھا لیکن قولہ (فنسی) سے مراد یہ کہ قصدِ استثناء کرنا بھول گئے جو حکمِ یمین کیلئے رافع ہوتا ہے تو اس میں تعقب ہے ان حضرات کا جو اس کے ساتھ استثناء میں اشتراطِ نطق کیلئے استدلال کرتے ہیں۔ (فقال أبو هريرة الخ) اسی مذکورہ سند کے ساتھ متصل ہے۔ (یرویه) یہ حدیث کے مرفوع ہونے سے کنایہ ہے، یہ (قال رسول الله) کی مانند ہی ہے، حمیدی کی روایت میں اس کی تصریح واقع ہے وہاں (قال رسول الله) ہے مسلم نے بھی ابن عمر عن سفیان سے یہی نقل کیا۔

(لم یحنث) حنث سے یہاں مراد کا ذکر گزرا، بعض نے کہا یہ حضرت سلیمانؑ کے ساتھ خاص ہے تو اگر وہ اس واقعہ میں ان شاء اللہ کہہ لیتے تو ان کی مراد بر آتی، یہ مراد نہیں کہ جو کوئی بھی کوئی بات کہتے وقت ان شاء اللہ کہے اس کا مقصود حاصل ہوگا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے حضرت خضر سے وعدہ کرتے وقت ان شاء اللہ کہا تھا (جیسا کہ قرآن میں ہے: سَتَجِدُنِیْ إِنْ شَاءَ اللّٰہُ صَابِراً الخ) کہ وہ ان کے ساتھ رہتے ہوئے جو واقعات دیکھیں گے ان کے بارہ میں سوال نہ کریں گے مگر اس کے باوجود ان سے صبر نہ ہو سکا، تفسیر سورہ طه (الکہف ہونا چاہئے) میں اس کا مفصلاً ذکر گزرا اسی طرح حضرت اسماعیل نے بھی کہا تھا: (

سَتَجِدُنِیْ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِیْنَ)[الصافات: ۱۰۲] تو صبر کیا حتی کہ اللہ نے ان کے فدیہ میں ایک جانور ذبح کرا دیا، بعض سے کلیمؑ اور ذبیحؑ کے اس بابت فرق کی بابت سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ حضرت ذبیح نے تواضع میں مبالغہ کیا تھا: (من الصابرين) کہتے ہوئے کہ اپنے آپ کو یکے از صابرین شمار کیا تو اللہ نے انہیں صبر کی توفیق دی (جبکہ حضرت موسیٰ نے: صابراً کہا تھا) بقول ابن حجر حضرت موسیٰؑ کیلئے بھی حضرت شعیب کے ساتھ ان کے معاملہ میں اس کی نظیر واقع ہوئی جب کہا: (ستجِدُنِیْ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحِیْنَ)[القصص: ۲۷] تو اللہ کی طرف سے توفیق ان کے شاملِ حال ہوئی۔

(و کان دَرَکا) ای لحاقا، کہا جاتا ہے: (أدرکه إدراکا و دَرَکا) یہ (لم یحنث) کی تاکید ہے۔ (قال و حدثنا أبو الزناد) قائل سفیان بن عیینہ ہیں مسلم نے اپنی روایت میں اس کا افصاح کیا، یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے ابونعیم نے مستخرج میں حمیدی عن سفیان کے طریق سے دونوں کے مابین تفرقہ کیا۔ (مثل حدیث أبی هریرة) یعنی جو طاوس عنہ کے طریق سے نقل کی ہے، حاصل یہ کہ سفیان کیلئے اس میں ابو ہریرہ تک دو سندیں ہیں ایک: ہشام عن طاوس اور دوسری: ابوزناد عن اعرج، مسلم کی روایت میں ان کے قول: (مثل حدیث أبی هریرة) کی بجائے یہ الفاظ ہیں: (عن الأعرج عن أبی هریرة عن النبی ﷺ مثله و نحوه) اس سے سیاقِ بخاری میں احتمالِ ارسال کی نفی مستفاد ہے کیونکہ انہوں نے یہی کہنے پر اقتصار کیا: (عن الأعرج مثل حدیث أبی هریرة) اس سے دونوں روایتوں کے درمیان سیاق کے لحاظ سے مغایرت کا احتمال بھی مستفاد ہے کیونکہ (مثله أو نحوه) کہا، تو ایسا ہی ہے کیونکہ دونوں کے مابین کئی مواضع میں تغایر ہے جس کی تفصیل احادیث الانبیاء میں اس کی شرح کے اثناء گزری۔

10 - باب الْكَفَّارَةِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَبَعْدَهُ (کفارہ قسم توڑنے سے قبل اور بعد۔ دونوں طرح درست ہے)

اس کے تحت حضرت ابوموسیٰ کی ان کے آپ سے سواریاں مانگنے کے قصہ پر مشتمل حدیث ذکر کی جس میں یہ الفاظ ہیں: (إلا أتیت الذی هو خیر و تحللتها) سابقہ باب میں یہ الفاظ مذکور ہوئے تھے: (إلا کفرت عن یمینی و أتیت الذی هو خیر) اسی طرح عبدالرحمٰن بن سمرہ کی روایت جس میں ہے: (و إذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها فَأْتِ الذی هو خیر وَ کَفِّرْ عن یمینك) ابن منذر کہتے ہیں ربیعہ، اوزاعی، مالک، لیث اور سب فقہائے امصار ماسوائے اہلِ رائے، کا موقف ہے کہ حنث سے قبل ادائیگی کفارہ مجزیٔ ہے البتہ شافعی نے روزوں کا استثناء کیا اور کہا یہ بعد از حنث ہی مجزیٔ ہوں گے، اصحابِ رائے کا کہنا ہے کہ حنث سے قبل کفارہ مجزیٔ نہیں بقول ابن حجر باجی نے مالک وغیرہ سے دو اقوال نقل کئے ہیں بعض نے مالک سے صدقہ اور عتق کا استثناء نقل کیا مالکیہ کے اشہب اور داود ظاہری نے حنفیہ کی موافقت کی، ابن حزم نے اس کی مخالفت کی طحاوی نے ان کیلئے اس آیت سے احتجاج کیا: (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ)[المائدة: ۸۹] تو مراد ہے: (إذا حلفتم و حَنِثْتُمْ) مخالفین نے رد کرتے ہوئے جواب دیا کہ تقدیر یہ ہے: (فَأَرَدْتُمُ الحنث) اس سے بھی اولیٰ یہ کہا جانا ہے کہ تقدیر اس سے اعم ہے، دونوں مذکورہ تقدیروں میں سے کوئی دوسری سے اولیٰ نہیں، اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ آیت کا ظاہر یہ ہے کہ کفارہ نفس الیمین کے ساتھ ہی واجب ہو جائے گا، مجیزین نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا اگر یہ نفس الیمین کے ساتھ ہی ہوتا تو بالاتفاق حانث نہ

ہونے سے ساقط نہ ہو جاتا، اس امر سے بھی کہ حنث کے بعد کفارہ فرض اور قبل ازیں اس کا اخراج تطوّع ہے تو تطوع فرض کا قائمقام نہیں ہوسکتا، اس سے منفصل ہوئے وہ جنہوں نے جائز قرار دیا کہ ارادۂ حنث مشترط ہے وگرنہ یہ مجزئ نہ ہوگا (یعنی عملا حنث سے قبل) جیسے تقدیمِ زکات میں ہے

بقول عیاض بالاتفاق کفارہ واجب نہیں مگر حنث کے ساتھ اور یہ کہ حنث کے بعد اس کی تاخیر جائز ہے مالک، شافعی، اوزاعی اور ثوری نے حنث کے بعد اس کی تاخیر جائز قرار دی ہے بقول عیاض بعض مالکیہ نے حنثِ معصیت کے کفارہ کی تقدیم سے منع کیا کیونکہ اس میں معصیت پر اعانت ہے، جمہور نے اس کا رد کیا، ابن منذر کہتے ہیں جمہور کیلئے حجت یہ ہے کہ ابوموسی اور عبدالرحمن کی حدیثوں کے الفاظ کا اختلاف احد الامرین کی تعیین پر دال نہیں، آپ نے دراصل حالف کو دو امر جاری کئے تو اگر وہ دونوں کو اکٹھے بجالایا تو وہ ما مور بہ کا فاعل ہوا تو جب حدیث منع پر دال نہیں تو اب صرف طریقِ نظر ہی باقی ہے تو جمہور کی حجت یہ ہے کہ جب عقدِ یمین کیلئے استثناء حال ہے اور وہ کلام ہے تو کفارہ جو کہ بدنی یا مالی فعل ہے، کا اس کی نسبت حال ہونا اولیٰ ہے ان کا قول کثرت کے ساتھ بھی مترجح ہے، ابوحسن بن قصار نے ذکر کیا۔ عیاض اور ایک جماعت نے ان کی تبع کی، کہ تقدیمِ کفارہ کے مجوزین صحابہ کی تعداد چودہ ہے! سوائے ابو حنیفہ کے، فقہائے امصار نے بھی ان کی تبع کی ہے حالانکہ خود ان کا قول ہے کہ جس نے (مثلا) ہرن کو حرم سے حِل کی طرف نکالا تو اس نے بچے جنے پھر اس کے ہاتھ میں وہ اور اس کے بچے مرگئے تو اس کے ذمہ ان کی اور اس کی اولاد کی جزاء ہے (یعنی جس کا قرآن میں ذکر ہے کہ ایسی صورت میں بدلہ دینا پڑتا ہے کہ اس کے مثل کوئی بکرا وغیرہ قربان کرنا ہوگا) لیکن اس کے اخراج کے وقت اس نے جزاء اگر ادا کردی تھی تو اب اس کی اولاد کی جزاء اس کے ذمہ نہیں حالانکہ جب اس نے جزاء ادا کی تھی تب تو بچے تھے ہی نہیں تو فرق کرنا چاہئے تھا تو کفارۂ یمین میں جواز تو اولیٰ ہوا

ابن حزم کہتے ہیں حنفیہ نے حول سے قبل ادائے زکات کی تعجیل کو جائز کہا ہے اسی طرح زکات الزرع کو بھی اسی طرح انہوں نے کفارۂ قتل کی تقدیم بھی جائز قرار دی، مجنی علیہ کی موت سے قبل، شافعی کے لئے اس امر سے حجت لی گئی کہ روزے حقوقِ ابدان میں سے ہیں اور وقت سے قبل ان کی تقدیم جائز نہیں جیسے نماز بخلاف عتق، کسوۃ اور اِطعام کے کہ یہ حقوقِ اموال سے ہیں تو زکات کی طرح ان کی تقدیم جائز ہے، الام میں شافعی کے الفاظ ہیں کہ اگر حنث سے قبل اطعام کے ساتھ کفارہ دیا تو مجھے امید ہے کہ یہ مجزئ ہوگا لیکن روزے نہیں کیونکہ حقوقِ اموال کی تقدیم جائز ہے بخلاف عبادات کے تو یہ اپنے وقت پر مقدم نہیں ہوسکتیں جیسے نماز اور روزہ ہے اسی طرح اگر نابالغ اور غلام نے حج کیا تو یہ بلوغت وعتق کے بعد کیلئے مجزئ نہیں، ایک اور جگہ لکھتے ہیں جس نے قسم اٹھائی اور حانث ہونے کا ارادہ کیا تو مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ حنث سے قبل کفارہ نہ دے اگر دے دیا تو مجزئ ہے، اس پر مبسوط بحث کی، طحاوی نے دعوی کیا کہ کفارہ کا کفارہ سے الحاق اطعام کے زکات کے ساتھ الحاق سے اولیٰ ہے، وہ منع کے ساتھ جواب دئے گئے، یہ بھی کہ حقِ مال اور حقِ بدن کے مابین جس فرق کی طرف شافعی نے اشارہ کیا ہے وہ نہایت ظاہر ہے روزوں کو اس سے انہوں نے دلیلِ مذکور کے ساتھ مستثنی کیا، شافعی کی نص سے اخذ کیا جائے گا کہ اولیٰ یہی ہے کہ حنث کفارہ پر مقدم ہو، ان کے مذہب میں ایک ایسی وجہ ورائے ہے جس میں ترجیح کی بابت اختلاف ہے وہ یہ کہ کفارۂ معصیت کی تقدیم مستحب ہے، عیاض کہتے ہیں تقدیم کفارہ کے جواز بارے اختلاف اس امر پر مبنی

ہے کہ کفارہ رخصت ہے حلِ یمین یا حنث کے ساتھ اس کے اثم کی تکفیر کیلئے تو جمہور کے نزدیک یہ رخصت ہے جسے اللہ نے عقدِ قسم کے حل کیلئے مشروع کیا لہذا قبل اور بعد دونوں طرح مجزیٔ ہے، مازری کہتے ہیں کفارہ کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ قسم سے قبل ہو، یہ بالاتفاق مجزیٔ نہیں، دوم حلف اور حنث کے بعد، یہ بالاتفاق مجزیٔ ہے، سوم حلف کے بعد اور حنث سے قبل تو یہ محلِ اختلاف ہے الفاظِ حدیث باہم مختلف ہیں کبھی کفارہ کا ذکر مقدم ہے اور کبھی وہ موخر لیکن واو مستعمل ہے جو موجب ترتیب نہیں، مانعین کی رائے میں ایسا کرنا جائز نہیں (اگر کیا) تو یہ تطوع کی مانند ہوگا اور تطوع واجب سے مجزیٔ نہیں ہوتا باجی، ابن تین اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ دونوں روایتیں جواز پر دال ہیں کیونکہ واو ترتیب بیان کرنے کیلئے نہیں ہوتی،

بقول ابن تین اگر تقدیمِ کفارہ مجزیٔ نہ ہوتا تو اس کی بابت فرما دیتے اور یوں کہتے: (فليأتِ ثم لِيُكَفِّرْ) کیونکہ حاجت سے تاخیرِ بیان جائز نہیں تو جب انہیں مقتضی اللسان پر چھوڑ دیا تو اس سے جواز کی دلالت ملی، کہتے ہیں جہاں تک فاء ہے آپ کے قول : (فَأتِ الذی هو خیر وَ کَفِّرْ عن یمینك) میں تو یہ آپ کے اس قول میں موجود فاء کی مانند ہے: (فَكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِكَ وَ أتِ الذی هو خیر) اور اگر یہ ثانی نہ ہوتی تو فاء ترتیب پر دال نہ ہوتی اس لئے کہ اس نے ابانت کی اس کی جو وہ قسم اٹھانے کے بعد کرے گا اور یہ دو افعال ہیں: کفارہ اور حنث اور ان میں ترتیب (مذکور) نہیں، یہ ایسے ہی جیسے کہے: (إذا دخلتَ الدار فكُلْ و اشْرَبْ) (جب گھر جاؤ تو کھاؤ اور پیو) بقول ابن حجر بعض طرق میں (ثم) وارد ہے جو ترتیب کا مقتضی ہے اسے ابو داود اور نسائی نے تخریج کیا، ابو داود کی سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ عن حسن سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (كَفِّرْ عَنْ يمينك ثم ائتِ الذی هو خیر) مسلم نے بھی یہی طریق نقل کیا مگر اسے ماقبل ذکر کردہ متن پر مُحال کر دیا (یعنی اس کا سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ماقبل طریق کے سیاق کی مثل یا نحو قرار دیا) اسے ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں سعید ہی کے طریق سے ابو داود کے ذکر کردہ الفاظ کی مانند نقل کیا، نسائی نے جریر بن حازم عن حسن سے اس کا مثل ذکر کیا لیکن بخاری اور مسلم نے جریر کی روایت واو کے ساتھ نقل کی ہے حاکم کی حضرت عائشہ سے روایت میں بھی (ثم) ہے اسی طرح طبرانی کی ام سلمہ سے روایت میں، اس کے الفاظ ہیں: (فليكفر عن يمينه ثم ليفعل الذی هو خیر)۔

- 6721حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ الْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ الْجَرْمِيِّ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى وَكَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جَرْمٍ إِخَاءٌ وَمَعْرُوفٌ قَالَ فَقُدِّمَ طَعَامٌ قَالَ وَقُدِّمَ فِي طَعَامِهِ لَحْمُ دَجَاجٍ قَالَ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ أَحْمَرُ كَأَنَّهُ مَوْلًى قَالَ فَلَمْ يَدْنُ فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى ادْنُ فَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْكُلُ مِنْهُ قَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ يَأْكُلُ شَيْئًا قَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ أَنْ لَا أَطْعَمَهُ أَبَدًا فَقَالَ ادْنُ أُخْبِرْكَ عَنْ ذَلِكَ أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ وَهُوَ يُقْسِمُ نَعَمًا مِنْ نَعَمِ الصَّدَقَةِ قَالَ أَيُّوبُ أَحْسِبُهُ قَالَ وَهُوَ غَضْبَانُ قَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبِ إِبِلٍ فَقِيلَ أَيْنَ هَؤُلَاءِ الْأَشْعَرِيُّونَ فَأَتَيْنَا فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى قَالَ فَانْدَفَعْنَا فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْنَا فَحَمَلَنَا نَسِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ وَاللَّهِ لَئِنْ تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا ارْجِعُوا بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلْنُذَكِّرْهُ يَمِينَهُ فَرَجَعْنَا فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَيْنَاكَ نَسْتَحْمِلُكَ فَحَلَفْتَ أَنْ لَا تَحْمِلَنَا ثُمَّ حَمَلْتَنَا فَظَنَنَّا أَوْ فَعَرَفْنَا أَنَّكَ نَسِيتَ يَمِينَكَ قَالَ انْطَلِقُوا فَإِنَّمَا حَمَلَكُمُ اللَّهُ إِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا۔ تَابَعَهُ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَالْقَاسِمِ بْنِ عَاصِمٍ الْكُلَيْبِيِّ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، - 7555
(سابقہ نمبر دیکھیں)

6721م -حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَ الْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ بِهَذَا حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ زَهْدَمٍ بِهَذَا

اسماعیل بن ابراہیم سے ابن علیہ، ایوب سے سختیانی جبکہ قاسم تمیمی سے مراد ابن عاصم ہیں باب (الیمین فیما لا یملك) میں عبدالوارث عن ایوب عن قاسم وحدہ سے بھی یہ گزری ہے وہاں اس کے بعض حصہ پر اقتصار کیا تھا، باب (لا تحلفوا بآبائکم) میں عبدالوہاب ثقفی عن ایوب عن ابوقلابہ و قاسم تمیمی جمیعا عن زہدم سے گزری اس طرح المغازی میں عبدالسلام بن حرب عن ایوب عن ابو قلابہ وحدہ سے، فرض الخمس میں اسے عبداللہ بن عبدالوہاب عن حماد بن زید سے تخریج کیا تھا مسلم نے ابوربیع عتکی عن حماد سے نقل کی کہتے ہیں: (و حدثنی القاسم بن عاصم الکُلیبی) یہ بنی کُلیب بن یربوع بن حنظلہ بن مالک بن زید مناۃ بن تمیم کی طرف نسبت ہے، یہی قاسم تمیمی مذکور ہیں کہتے ہیں میں زہدم کی نسبت حدیثِ قاسم کا احفظ ہوں عتکی اور قاسم کلاہما عن زہدم کی روایت میں ہے: (و أنا لِحدیث القاسم أحفظ)۔ (عند ابی موسی) یعنی اشعری، عبدالوارث کے ہاں نسبت مذکور ہے۔

(بیننا و بین ھذا الحی من جرم الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں یہ عبارت ہے: (و کان بیننا و بینھم ھذا الحی الخ) یہ اول کی طرح ہے البتہ ضمیر کی زیادت کی اور اسے اس کے معود پر مقدم کیا، کرمانی کہتے ہیں حقِ عبارت یہ تھا کہ کہا جاتا: (بینا و بینه یعنی ابو موسی) یعنی کیونکہ زہدم جرم سے تھے تو اگر وہ اشعریوں میں سے ہوتے تب (یہ مذکورہ) کلام مستقیم تھی، کہتے ہیں باب (لا تحلفوا بآبائکم) میں درست طرح سے گزری ہے وہاں یہ الفاظ تھے: (کان بین ھذا الحی من جرم و بینَ الأشعر بین الخ) پھر یہاں مذکور عبارت کو اس امر پر محمول کیا کہ اپنے آپ کو قومِ ابوموسی سے کہا کیونکہ وہ ان کے اتباع سے تھے تو کسی اشعری کی مانند ہوئے تو اپنے قول (بیننا) سے ان کی مراد ابوموسی اور ان کے اتباع ہیں اور ان کے اور جرمیوں کے مابین وہ اخوت و مودت تھی جو ذکر کی، اس کا بیان کتاب الذبائح میں گزرا بقول ابن حجر الذبائح کی عبدالوارث سے روایت میں روایتِ باب کی عبارت کی مثل تھا (إخاء) تک اسے احمد اور اسحاق نے اپنی اپنی مسند میں اسماعیل بن علیہ سے نقل کیا لیکن یہ کلام ذکر نہیں کی بلکہ ان

کے قول: (كنا عند أبي موسى فقدم طعامه) پر اقتصار کیا ہاں نسائی نے علی بن حجر انہی شیخ بخاری سے اس میں قصہ دجاج اور اس شخص کی بات ذکر کی، بقیہ نہیں۔

(إخاء) یعنی دوستی اور احسان ،ثقفی کی سابق الذکر روایت میں (و إخاء) تھا، اس کے سبب کا بیان بھی باب (قدوم الأشعريين) میں گزرا جو المغازی کے آخر میں ہے وہاں کی روایت کے شروع میں ہے جب ابوموسی کوفہ (کے گورنر بن کر) آئے تو جرم کے اس قبیلہ کی تکریم کی ، وہاں جرم کا قضاعہ تک نسب نامہ بھی ذکر کیا تھا۔

(فقدم طعامه) کشمیہنی کے ہاں (طعام) ہے باب (قدوم الأشعر يين) میں یہ الفاظ بھی تھے: (و هو يتغدى لحم دجاج) حدیثِ ہذا سے پر تکلف کھانے تناول کرنے کا جواز ملا اور کھانا وغیرہ پیش کرنے کیلئے نوکروں کے استعمال کا جواز بھی بقول قرطبی یہ زہد کے خلاف نہیں اور نہ اس سے اس میں کمی آتی ہے، بعض متقشفہ (یعنی متشددین، زاہد خشک) کے رویہ کے برخلاف! بقول ابن حجر جواز ظاہر ہے لیکن یہ بات کہ اس سے زہد میں کمی نہیں آتی تو اس میں توقف کی گنجائش موجود ہے۔(لحم دجاج) کتاب الذبائح کے باب (لحم الدجاج) میں اس کا ضبط ذکر ہوا اور یہ کہ یہ اسم جنس ہے، حربی کی اس بارے کلام بھی ذکر کی تھی فرض الخمس کی روایت میں (دجاجة) تھا، داودی کا دعوی ہے کہ یہ مذکر ومونث دونوں کیلئے مستعمل ہے ابن تین نے ان کی یہ بات مستغرب قرار دی۔(من بني تيم الله) یہ ایک قبیلہ کا نام ہے اسے تیم اللات بھی کہا جاتا ہے جو قضاعہ سے تھے، اسمِ شخص کے نام بارے وضاحت کتاب الذبائح میں گزری۔(أحمر الخ) فرض الخمس میں (كأنه من الموالي) تھا بقول داؤدی یعنی رومی قیدیوں میں سے، یہی کہا تو اگر تو وہ اس ضمن میں کسی نقل پر مطلع ہیں تب تو ٹھیک وگرنہ روم کے ساتھ اختصاص کی کوئی وجہ نہیں، فرس یا نبط یا دیلم کیوں نہیں؟

(ادن) فعلِ امر، عبدالسلام کی روایت میں دونوں جگہ (هلم) ہے یہ ادن کے معنی کی طرف ہی راجع ہے، حماد عن ایوب کے ہاں بھی یہی ہے مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (فقال له هلم فتلكأ) یعنی ہچکچایا۔(يأكل شيئا قذرته) اس کا بیان اور لحم جلالہ کے اکل کا حکم اور اس بارے اختلاف کی تفصیل کتاب الذبائح میں گزری۔(عن ذلك)یعنی حلِ قسم کے طریق کے بارہ میں تو نبی اکرم سے سواریاں مانگنے اور آپ کے قسم کھا کر منع کر دینے پھر عطا کرنے کا قصہ ذکر کیا، یہاں غرضِ ترجمہ اس کے یہ الفاظ ہیں: (إلا أتيتُ الذي هو خير و تحللتها) اور تحلل کا حصول بذریعہ کفارہ ہے بعض نے جوزعم کیا کہ قسم کا تحلُّل دو میں سے ایک امر کے ساتھ ہوتا ہے یا استثناء (یعنی ان شاء اللہ) کہنے یا کفارہ کے ساتھ، تو یہ مطلق قسم کی نسبت سے ہے لیکن استثناء وہی معتبر ہے جو اثنائے قسم ہو اس کے کمال و انعقاد سے قبل جبکہ کفارہ بعدازاں ہے، اس بات کی تائید کہ آپ کے قول (تحللتها) سے مراد قسم کا کفارہ ادا کرنا ہے، حماد بن زید، عبدالسلام اور عبدالوارث وغیرہم کی روایات میں اس کا وقوع تصریح ہے۔

(في رهط من الأشعر يين) عبدالسلام بن حرب عن ایوب کی روایت میں ہے: (إنا أتينا النبي ﷺ نفر من الأشعر يين) تو اس سے ابن مالک نے اخفش کے اس قول کی صحت پر استدلال کیا کہ ضمیرِ حاضر سے بدلِ کل من کل کر لینا جائز ہے اس آیت کو اس پر محمول کیا: (لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ) ابن مالک کہتے ہیں میں نے اپنے قول (بدلِ کل من کل) کے ساتھ بدلِ اشتمال سے احتراز کیا ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے طیبی نے جب اس کا ذکر کیا تو تائید کی

اور لکھا اسے علمائے بدیع کی اصطلاح میں تجرید کہا جاتا ہے بقول ابن حجر اس کے ساتھ استشہاد حسن نہیں الا یہ کہ رواۃ متفق ہوتے ، امرِ واقع یہ ہے کہ ان الفاظ (جن کے ساتھ مذکورہ استشہاد کیا) کے ساتھ عبدالسلام منفرد ہیں بخاری نے اسے کئی مواضع میں (فی) کے اثبات کے ساتھ نقل کیا ہے اکثر جگہ (فی رهط) کہا جیسے یہاں کی ابن علیہ عن ایوب کی روایت میں ہے، بعض میں (فی نفر) ہے جیسے فرض الخمس میں حماد عن ایوب کی روایت میں تھا۔ (لیستحمله) مسلم کی ابوالسلیل عن زہدم عن ابوموسی سے روایت میں ہے، ہم پیدل تھے تو نبی اکرم کے پاس آئے اور سواریاں عطا کرنے کی استدعا کی، المغازی کے غزوہ تبوک کی روایت میں بھی یہی الفاظ تھے۔

(قال أیوب أحسبه قال وهو غضبان) یہ اسی سند سے متصل ہے عبدالوارث عن ایوب سے روایت میں ہے: (فوافقته وهو غضبان و هو یقسم نَعما مِنْ نعم الصدقة) صحیح ابوعوانہ کی وہیب عن ایوب سے روایت میں ہے: (وهو یقسم ذَوْدا من الصدقة) (یعنی آپ صدقہ کے اونٹ تقسیم فرما رہے تھے) باب (الیمین فیما لا یملك) میں گزری برید بن ابوبردہ کی روایت میں تھا ابوموسی کہتے ہیں مجھے میرے اصحاب نے نبی اکرم سے سواریاں مانگنے بھیجا تو فرمایا: (لا أحملكم علی شیء فوافقته وهو غضبان) تطبیق یہ ہوگی کہ ابوموسی اور دیگر بھی آئے مگر کلام سب کی طرف سے ابوموسی نے کی (یا تطبیق یہ کہ رہط کے آنے کا ذکر عمومی انداز میں کیا کہ مدینہ میں آئے بطور خاص اس واقعہ میں صرف ابوموسی بارگاہِ نبوی میں حاضر ہوئے)۔

(و الله لا أحملكم) قرطبی لکھتے ہیں اس سے منع کے وقت اور بوجہ تعذر سائلِ مُلحِف کو خالی لوٹاتے وقت قسم اٹھانے اور تادیبا کچھ سخت رویہ اپنانے کا جواز ملا۔ (بنهب إبل) یعنی غنیمت کے بطور، اس کا اصل جو اختطافاً (یعنی اچک لئے جائیں) لئے جائیں اس لحاظ سے جو پہلے پہنچ جائے لینے والوں کے مابین کسی قسم کے تسویہ (یعنی ترتیب یا قطار بندی) کے بغیر، برید عن ابوبردہ کی روایت میں تھا کہ آنجناب نے وہ اونٹ جن پر اشعریوں کو سوار کرایا حضرت سعد سے خریدے تھے، اس کے اور روایتِ باب کے مابین تطبیق مشکل ہے لیکن محتمل ہے کہ اصلا یہ اونٹ، مالِ غنیمت کے ہوں اور حضرت سعد کے حصہ میں آئے ہوں جن سے نبی اکرم نے خرید لئے اور اشعریوں کو سواری کیلئے عطا فرما دئے۔

(أین هؤلاء الخ) عبدالسلام کی روایت میں ہے پھر تھوڑی دیر ہی گزری تھی کہ نبی اکرم کے پاس نہب من الابل لائے گئے تو ہمارے لئے حکم صادر کیا، روایتِ حماد میں ہے کہ ہمارے بارہ میں پوچھا اور کہا: (أین النفر الأشعریون) ثقفی کے ہاں بھی اس کا مثل ہے غیلان بن جریر عن ابوبردہ کی روایت میں ہے: (ثم لبثنا ما شاء الله فأتی) یزید کی روایت میں ہے: (فلم ألبث إلا سویعة [ساعة کی تصغیر] إذ سمعت بلالا ینادی أین عبد الله بن قیس) کہ کچھ ہی دیر بعد بلال مجھے پکارتے آئے، میں نے جواب دیا تو کہا نبی اکرم بلا رہے ہیں چلے آؤ میں آیا تو فرمایا یہ لو۔ (فاندفعنا) یعنی تیزی سے چلے، روایتِ عبدالوارث میں ہے: (فلبثنا غیر بعید) (کچھ وقت ہی گزرا تھا) عبدالوہاب کے ہاں (ثم انطلقنا) ہے (فقلت لأصحابی) حماد اور عبدالوہاب کی روایتوں میں ہے: (قلنا ما صنعنا) غیلان کی روایت میں ہے جب ہم چلے تو ہمارے بعض بعض سے کہنے لگے، روایتِ باب سے بات کا آغاز کرنے والا معلوم پڑا۔

(و الله لئن تغفلنا الخ) عبدالسلام کی روایت میں ہے: (فلما قبضناها قلنا تغفلنا رسول الله ﷺ یمینه لا

نفلح أبدا) اس کانحو عبدالوہاب کے ہاں ہے، تغفلنا کا مطلب ہے کہ آپ کی قسم سے آپ کے حالِ غفلت میں یہ اونٹ لے لئے ہیں بغیر اس کے کہ آپ کو قسم یاد دلائیں، روایتِ حماد میں ہے: (فلما انطلقنا قلنا ما صنعنا ؟ لا یُبارَكُ لنا) روایتِ غیلان میں ہے: (لا یبارك الله لنا) یزید کی روایت اس زیادت سے خالی ہے جیسا کہ اس کے مابعد سے بھی آخرِ حدیث تک، ان کی روایت میں یہ زیادت ہے کہ ابوموسی اپنے اصحاب سے کہنے لگے: (لا أدَعُکم حتی ینطلق معی بعضکم إلی مَنْ سمع مقالة رسول الله)(یعنی میں تمہیں چھوڑوں گا نہیں حتی کہ تم میں سے کوئی میرے ساتھ ان صاحبوں کے پاس جائے جنہوں نے نبی پاک کا میرے ساتھ مکالمہ سنا) یعنی اولا آپ نے جو منع کیا تھا پھر آخراً یہ اونٹ عطا کر دئے، قصہِ مذکورہ کے آخر تک، حدیث: (لا أحلف علی یمین الخ) ذکر نہیں کی بقول قرطبی اس میں سائل کی جبر خاطر (یعنی اولا دل شکنی کرنے) کا استدراک (یعنی مداوا کرنا) ہے، دل شکنی اس کے الحاح واصرار کی وجہ سے پھر جو میسر ہوا سے عطا کر دینا، یہ بھی کہ جو کوئی شیٔ لے اور جانے کہ مالک اس کے دینے پر راضی نہیں تھا تو وہ برکت سے محروم رہے گا۔

(فإنما حملکم الله) عبدالسلام کی روایت میں ہے کہ میں آیا اور عرض کی یا رسول اللہ آپ نے قسم کھائی تھی کہ ہمیں سوار نہ کرائیں گے پھر سواریاں عطا بھی کر دیں؟ فرمایا ہاں ، (ما أنا حملتکم) ذکر نہیں کیا، غیلان کی روایت میں ہے: (ما أنا حملتکم بل الله حملکم) ابویعلی کی فطرعن زہدم کے طریق سے روایت میں ہے: (فکرهنا أنْ نُمسِکها فقال إنی والله ما نَسِیْتُها)(یعنی آنجناب نے باور کرایا کہ میں اپنی قسم کو بھولا نہیں ہوں) مسلم نے بھی ابویعلی کے شیخ سے اس کی تخریج کی لیکن اس کا پورا سیاق نقل نہیں صرف یہ جملہ ذکر کیا: (قال والله ما نسیتها)۔

(لا أحلف علی یمین) یعنی (محلوف یمین) تو ملابست کی وجہ سے اس پر یمین کے لفظ کا اطلاق کیا اور مراد وہ جس کی شأن ہے کہ اس پہ حلد اٹھایا جائے تو یہ مجاز الاستعارہ سے ہے، جائز ہے کہ اس میں تضمین ہو چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں (علی أمر) واقع ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (علی) باء کے معنی میں ہو نسائی کی روایت میں ہے: (إذا حلفت بیمین)اول مرجح ہے آپ کے قول: (فرأیت غیرها خیرا منها) کی وجہ سے کیونکہ (غیرها) میں ضمیر کا یمین پر عائد ہونا صحیح نہیں، جواب دیا گیا کہ وہ ملابست ہی کی وجہ سے اس کے مجازی معنی پر عائد ہے! نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں حلف قسم ہی ہے تو آپ کے قول(أحلف) کا معنی ہے: (أعْقِدُ شیئا بالعزم و النیة)(یعنی میں کسی شیٔ کے کرنے کا عزم ونیت کرتا ہوں) اور قولہ(علی یمین)اس عقد کی تاکید اور اِعلام ہے کہ یہ لغو نہیں، طیبی کہتے ہیں نسائی کی روایت کے یہ الفاظ اس کی تائید کرتے ہیں: (ما علی الأرض یمین أحلف علیها) کہتے ہیں تو آپ کا قول: (أحلف علیها) یمین کیلئے تاکید ہے، کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ میں (یمینا جزما) (یعنی قطعی انداز سے قسم) کا حلف نہیں اٹھاتا جس میں لغو نہ ہو پھر میرے لئے کوئی اور امر جسکا کرنا اٹھائی ہوئی قسم کے جاری رکھنے سے بہتر ہو ظاہر ہو تو وہ کر لیتا اور قسم کا کفارہ ادا کر لیتا ہوں، کہتے ہیں اس پر آپ کا قول (علی یمین) (أحلف) کیلئے مصدرِ موکد ہے

بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں اُس بارے اختلاف ہے کہ آیا نبی اکرم نے اس مذکورہ قسم کا کفارہ دیا تھا؟ جیسے آپ کے شہد نہ پینے کی قسم والے واقعہ میں یا اگر اس قسم کو حضرت ماریہ کے قریب سے ہونے سے متعلق قرار دیا جائے، بھی اختلاف ہے کہ کیا اس کا کفارہ آپ کے

ذمہ تھا تو حسن بصری سے منقول ہے کہ آپ کے ذمہ اصلا ہی کفارہ عائد نہ تھا کیونکہ آپ مغفور تھے، کفارۂ یمین کا نزول تو امت کی تعلیم کیلئے ہوا تھا ان کی اس بات کا قصۂ شہد یا ماریہ بارے حضرت عمر کی روایت سے تعاقب کیا گیا جس میں ہے کہ اللہ نے آپ پر اظہارِ عتاب کیا اور آپ کے ذمہ کفارۂ یمین کیا، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ آپ نے کفارہ ادا کیا تھا اگرچہ یہ حسن کے اس دعوی کے رد میں نص نہیں بہرحال روایتِ باب میں مذکور کلام: (و كفرت عن يميني) کا ظاہر یہی ہے کہ آپ کفارہ ادا کرتے تھے اور یہ دعوی بعید ہے کہ یہ ازرہِ تشریع تھا۔

(و تحللتها) حماد، عبدالوارث اور عبدالوہاب کی ایوب سے روایات میں یہی ہے، عبدالسلام کے ہاں یہ لفظ مذکور نہیں اسی طرح مسلم کی ابوالسلیل عن زہدم سے روایت میں بھی، غیلان عن ابوبردہ سے بجائے (و تحللتها) کے (إلا كفرت عن يميني) مروی ہے یہ ان دو احتمالات میں سے ایک کا مرجح ہے جنہیں ابن دقیق العید نے ذکر کیا کہ ان کا دوسرا (إتيان ما يقتضي الحنث) ہے تو تحلل سبقِ عقد کو مقتضی ہے اور عقد وہ جس پر قسم اپنے مقتضا کی موافقت سے دال ہو تو تحلل اس کے مقتضا کے برخلاف کا اتیان ہے لیکن اس پر لازم آتا ہے کہ اس میں تکرار ہو، آپ کے قول: (أتيت الذي هو خير) کی موجودی کی وجہ سے کہ بہتر کے اتیان (یعنی اسے بجالانا) کے ساتھ قسم کی مخالفت اور اس سے تحلُّل کا تحصُّل ہے لیکن ممکن ہے کہ اس کا فائدہ تصریح بالتحلل ہو اور ایسے لفظ سے اس کا ذکر کیا جو صریحاً جواز کے مناسب ہے تاکہ یہ ابلغ ہو اس امر سے کہ اس کا ذکر بالاستلزام کرتے، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ثانی اقوی ہے کیونکہ تاسیس تاکید سے اولیٰ ہے،

بعض نے کہا (تحللتها) کا معنی ہے کہ میں قسم اس کی حرمت سے نکلا (إلى ما يَحِلُّ منها) (اس کی طرف جو اس سے حلال کرے) اور یہ بذریعہ کفارہ ہی ہوتا ہے اور کبھی استثناء کے ساتھ بھی مگر سابق الذکر شرط کے ساتھ لیکن اس واقعہ میں یہ متجہ نہیں الا یہ کہ آپ سے استثناء بھی واقع ہوا ہو جو ابوموسی وغیرہ کے علم میں نہ ہو بایں طور کہ آپ نے (إن شاء الله) بھی کہا ہو یا یہ کہ (و الله لا أحملكم إلا إنْ حَصَلَ شيءٌ) اسی لئے کہا تھا: (و ما عندي ما أحملكم) علماء آپ کے قول: (ما أنا حملتكم بل الله حملكم) کی بابت کہتے ہیں مراد اشعریوں سے ازالہِ مَنت تھا (یعنی ان سے اس احساس کا ازالہ کہ ان پہ کوئی احسان کیا ہے) اور اس نعمت کو اس کے مالکِ حقیقی کی طرف مضاف ومنسوب کرنا، یہ نہیں کہ اس ضمن میں آپ نے ان کیلئے کچھ نہیں کیا کیونکہ اگر معنائے مراد یہی ہوتا تو بعد میں آپ یہ نہ فرماتے: (لا أحلف على يمين فأرى الخ) مازری کہتے ہیں آپ کے قول: (إن الله حملكم) کا معنی یہ ہے کہ اللہ نے مجھے عطا کیا جس پر تمہیں میں نے سوار کرایا اگر ایسا نہ ہوتا تو میرے پاس تو کچھ نہ تھا، بعض نے کہا محتمل ہے کہ آپ اپنی قسم بھول گئے ہوں اور بھولنے والے کی طرف اضافتِ فعل نہیں ہوتی، اس کا رد آپ کا یہ صریح قول: (و الله ما نسيتها) کرتا ہے یہ مسلم کی روایت میں ہے جیسا کہ بیان کیا، بعض نے کہا اپنے آپ سے اس کی نفی اور اللہ تعالیٰ کیلئے اس کے اثبات سے مراد اللہ کے تفضّل وکرم کی طرف اشارہ تھا جو اس نے یہ غنیمتِ مذکورہ عطا کی اس لئے کہ یہ نبی اکرم کی طرف سے کسی تسبب کے سبب نہ تھی نہ آپ کو اس کی توقع تھی اور نہ اس کی طرف متطلع تھے تو معنی یہ ہوا میں نے اولاً تمہیں سوار نہیں کرایا اس کے عدم کی وجہ سے لیکن اللہ نے ایسا کیا ہے کہ ہمیں یہ غنیمت عطا فرمائی۔

(تابعه حماد الخ) بقول کرمانی اولا (تابعه) اور ثانیا وثالثا (حدثنا) کا لفظ ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ آخری دونوں نے مستقلا انہیں تحدیث کی جبکہ اول نے اپنے غیر کے ساتھ، کہتے ہیں اول کا معلق ہونا محتمل ہے بخلاف دیگر دونوں کے، بقول ابن حجر میرے لئے ان کے قول (مع غیرہ) کا معنی ظاہر نہیں ہوا، ان کا قول (یحتمل التعلیق) عدم تعلیق کے محتمل کو مستلزم ہے مگر ایسا نہیں بلکہ یہ حکمِ تعلیق میں ہے (یعنی یقینی طور پر) کیونکہ بخاری نے حماد کو نہیں پایا، مصنف نے حماد کی یہ روایتِ متابعت فرض الخمس میں موصول کی ہے پھر یہ متابعت فقط قاسم سے روایت کے لحاظ سے ہے لیکن حماد نے قاسم کے ساتھ ابوقلابہ کا ذکر بھی منضم کیا ہے۔

(حدثنا قتيبة حدثنا عبدا لوهاب) عبدالوہاب، ابن عبدالمجید ثقفی ہیں۔ (بهذا) یعنی پوری حدیث، پہلے ذکر کیا کہ حماد اور عبدالوہاب کی روایتیں سیاق میں باہم متفق ہیں قتیبہ کی یہ روایت باب (لا تحلفوا بآبائكم) میں تاما نقل کی، کتاب التوحید کے آخر میں بھی اسے عبداللہ بن عبدالوہاب جحی عن ثقفی سے نقل کیا۔ (حدثنا أبو معمر الخ) ان کا سیاق الذبائح میں گزرا ان روایات کے مابین جو کچھ تخالُف ہے اس کا مفصلا ذکر کر چکا ہوں دیگر ماذکر فوائد کے علاوہ حدیث سے قسم توڑ دینے کی ترجیح ثابت ہوئی اگر اس میں جاری رہنے سے بہتری ہو اور اس قسم کی صورتحال میں حنث تعمدِ طاعت ہے نہ کہ معصیت، بغیر استحلاف کے جوازِ حلف کا ثبوت بھی ملا تاکید خبر کیلئے اگر چہ اس کا تعلق مستقبل سے ہو اور یہ شرطِ مذکور کے ساتھ ترجیح حنث میں مبالغہ کو مقتضی ہے، اس میں آنجناب کا صحابہ کرام کے قلوب کی تطییب بھی عیاں ہے، تبرُّکًا ان شاء اللہ کے ساتھ استثناء بھی ظاہر ہے تو اگر یہ پڑھنے سے حلِ یمین کا قصد کیا تو سابق الذکر شرط کے ساتھ یہ صحیح ہے۔

- 6722حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ بْنِ فَارِسٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ. تَابَعَهُ أَشْهَلُ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ وَتَابَعَهُ يُونُسُ وَسِمَاكُ بْنُ عَطِيَّةَ وَسِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ وَحُمَيْدٌ وَقَتَادَةُ وَمَنْصُورٌ وَهِشَامٌ وَالرَّبِيعُ

أطرافه 6622، 7146، - 7147(ایضا)

مزی نے جزم کیا ہے کہ شیخ بخاری محمد بن یحیی بن عبداللہ بن خالد بن فارس بن ذویب ذہلی ہیں جو مشہور حافظ تھے، کہتے ہیں دادا کی طرف منسوب کیا ہے، ابوعلی جیانی لکھتے ہیں کسی جگہ بھی انہیں منسوبا نہیں دیکھا بقول ابن حجر بخاری نے بدء الخلق میں محمد بن عبداللہ مخرمی عن محمد بن عبداللہ بن ابوالثلج کے حوالے سے روایت نقل کی ہے (محشی لکھتے ہیں شائد مخرمی کے بعد بجائے [عن] کے [و] درست ہے کیونکہ آگے کہا : و هما من هذه الطبقة ، اور دو سطروں کے بعد لکھا : المخرمی و من معه) اور دونوں اسی طبقہ کے ہیں اسی طرح کئی مواضع میں محمد بن عبداللہ بن حوشب، محمد بن عبداللہ بن نمیر اور محمد بن عبداللہ رقاشی سے بھی احادیث نقل کی ہیں، اور وہ مخرمی اور جوان کے ساتھ ہیں، کے طبقہ سے اعلیٰ ہیں اسی طرح کبھی بالواسطہ اور کبھی بلا واسطہ محمد بن عبداللہ انصاری سے بھی نقل کیا اور وہ

ابن نمیر اور دیگر کے طبقہ سے اعلیٰ طبقہ کے ہیں ، بعینہ یہی روایت ان کی ابن عون شیخ عثمان بن عمر جو محمد بن عبداللہ مذکور کے شیخ ہیں ، کی روایت سے بھی اسی باب میں موجود ہے تو اس پر متعین نہیں ہوسکتا کہ اس حدیث کے شیخ بخاری محمد بن عبداللہ کون ہیں ! ابن عون ، عبداللہ بصری ہیں جو مشہور محدث تھے۔ (تابعه أشهل) ان کی یہ روایت ابوعوانہ ، حاکم اور بیہقی کے ہاں ابوقلابہ رقاشی (حدثنا محمد بن عبدالله الأنصاری و أشهل بن حاتم قالا أنبأنا ابن عون به) سے موصول ہے۔

(و تابعه یونس الخ) مراد یہ ہے کہ ان آٹھوں نے ابن عون کی متابعت کی ہے تو حسن سے اسے روایت کیا تو اولا ان کے قول (تابعه أشهل) میں ضمیر کا مرجع عثمان بن عمر ہیں جب کہ (و تابعه یونس) میں عبداللہ بن عون شیخ عثمان بن عمر ہیں ابو ذر کی روایت سے ایک نسخہ میں (و حمید عن قتادة) ہے یہ خطا ہے، درست : (و حمید و قتادة) ہے نسفی عن بخاری کے نسخہ میں اور ان متابعات کو موصول کرنے والوں کے ہاں یہی واقع ہے یونس جو کہ ابن عبید ہیں ، کی روایت کتاب الاحکام میں موصول ہوگی سماک بن عطیہ کی روایت مسلم نے حماد بن زید عنہ وعن یونس جمیعا عن الحسن نقل کی ہے بزار کہتے ہیں اسے سماک بن عطیہ سے صرف حماد نے ہی روایت کیا ہے اور سماک کی حسن سے فقط یہی ایک روایت ہے سماک بن حرب کی روایت عبداللہ بن احمد نے زیادات المسند میں اور طبرانی نے الکبیر میں حماد بن زید عنہ عن حسن سے موصول کی ، حمید جو کہ الطویل ہیں ، اور منصور جو کہ ابن زاذان ہیں ، کی روایت مسلم نے ہشیم عنہما کے طریق سے موصول کی بزار اور اوسط میں طبرانی نے ان کی تبع کی کہتے ہیں اسے منصور بن زاذان سے بجز ہشیم کے کسی نے روایت نہیں کیا اور نہ منصور نے حسن سے سوائے اس کے کوئی اور چیز نقل کی

بقول ابن حجر محتمل ہے کہ بخاری کی منصور سے مراد ابن معتمر ہوں اسے نسائی نے جریر بن عبدالحمید عن منصور بن معتمر عن حسن تخریج کیا ہے ، بزار یہ بھی لکھتے ہیں کہ منصور بن معتمر نے بھی حسن سے یہی ایک روایت اخذ ونقل کی ہے ، جہاں تک قتادہ کی روایتِ متابعت ہے تو اسے مسلم ، ابوداؤد اور نسائی نے سعید بن ابوعروبہ عنہ سے موصول کیا ، ہشام جو کہ ابن حسان ہیں ، کی روایت ابونعیم نے مستخرج علی مسلم میں حماد بن زید عن ہشام عن حسن نقل کیا ، الغیلانیات میں یہ ایک اور طریق کے ساتھ ہشام اور مطر وراق جمیعا عن حسن سے منقول ہے ابوعوانہ نے بھی اپنی صحیح میں یہ طریق تخریج کیا ، جہاں تک ربیع کی حدیث تو دمیاطی نے اپنے حاشیہ میں جزم کے ساتھ انہیں ابن مسلم قرار دیا ہے میرا ظنِ غالب یہ ہے کہ یہ ابن صبیح ہیں ، ہمارے لئے یہ الشرانیات میں شبابہ عن ربیع بن صبیح عن حسن سے واقع ہے اسے ابوعوانہ نے اسود بن عامر عن ربیع بن صبیح سے نقل کیا ، طبرانی نے اسے مسلم بن ابراہیم (حدثنا قرة بن خالد و المبارك بن فضالة و الربیع بن صبیح قالوا حدثنا الحسن) سے تخریج کیا ، حافظ یوسف بن خلیل کے اس رسالہ میں جس میں اس حدیث کے طرق جمع کئے ، یہ روایت ربیع غیر منسوب عن حسن سے مذکور ہے وکیع عنہ کے حوالے سے ، تو محتمل ہے کہ یہ ابن صبیح ہوں اور یہ بھی کہ ابن مسلم ہوں ، اس حدیث کو حسن سے جریر بن حازم نے بھی نقل کیا ان کی روایت الأیمان والنذور کے شروع میں گزری ہے مسلم نے اسے معتمر بن سلیمان تیمی عن ابیہ عن حسن سے نقل کیا جب سماک بن عطیہ کا طریق نقل کیا تو اسے یونس بن عبید اور ہشام بن حسان کے ساتھ مقرون کیا اور ساتھ میں لکھا : (فی آخرین) (یعنی کئی اور بھی) اسے ابوعوانہ نے علی بن زید بن جدعان ، اسماعیل بن مسلم اور اسماعیل بن ابو خالد کلہم عن حسن سے بھی تخریج کیا اسے طبرانی نے معجم کبیر میں حسن کے تقریباً چالیس تلامذہ سے نقل کیا ان میں

سابق الذکر کے علاوہ یزید بن ابراہیم ، ابواشہب جعفر بن حیان ، ثابت بنانی ، ابوعمرو بن علاء ، عمرو بن عبید اور واصل بن عطاء وغیرہ ہیں (ابن حجر نے کل چوالیس اسماء ذکر کئے ہیں)

اس کے طرق کی حافظ عبدالقادر رہاوی نے اپنی اربعین بلدانیہ میں تخریج کی انہوں نے ستائیس کے حوالوں کے ساتھ حسن سے اسے ذکر کیا ان میں سے وہ اسماء جو پہلے ذکر نہیں ہوئے یہ ہیں : یحی بن ابوکثیر ، جریر بن حازم ، اسرائیل ابوموسی ، وائل بن داؤد ، عبداللہ بن عون ، قرۃ بن خالد ، ابو خالد ضرار ، ابوعبیدہ باجی ، خالد حذاء ، عوف اعرابی ، حماد بن نجیح ، کثیر بن زیاد اور سودہ بن ابوالعالیہ ہیں پھر لکھا حسن سے مکہ مدینہ بصرہ کوفہ اور شام کے کثیر محدثین نے اسے نقل کیا شائد پچاس سے بھی زیادہ ، حافظ یوسف خلیل نے بعدازاں ساٹھ سے زائد رواۃ کے طرق جمع کئے جو حسن عن عبدالرحمٰن بن سمرہ سے اس کے ناقل ہیں ، حافظ ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن حافظ ابوعبداللہ بن مندہ نے اپنے تذکرہ میں ایک سواسی سے زائد نفوس کا ذکر کیا جو حسن سے اس کے راوی ہیں پھر لکھا نبی اکرم سے اسے عبدالرحمٰن بن سمرہ کے علاوہ عبداللہ بن عمرو ، ابوموسی ، ابودرداء ، ابوہریرہ ، انس ، عدی بن حاتم ، حضرت عائشہ ، ام سلمہ ، ابن مسعود ، ابن عباس ، ابن عمر ، ابوسعید خدری اور عمران بن حصین نے بھی روایت کیا ، ترمذی نے ابن سمرہ کی روایت نقل کر کے (و فی الباب) کے تحت اولا مذکور آٹھ صحابہ کرام کا ذکر کیا اور باقی پانچ کا اہمال کیا ہمارے شیخ نے اپنی شرح میں استدراک کرتے ہوئے ابن مسعود اور ابن عمر کے سوا باقی مذکورین کے نام ذکر کئے علاوہ ازیں معاویہ بن حکم ، عوف بن مالک جشمی والد ابوالاحوص اور اذنیہ والد عبدالرحمٰن کا بھی ذکر کیا تو یہ کل سولہ صحابہ بنتے ہیں

بقول ابن حجر ان سب مذکورین کی احادیث قسم سے متعلقہ حصہ پر مشتمل ہیں ، کسی میں بھی (لا تسأل الإمارۃ الخ) والا حصہ نہیں لیکن میں کتاب الاحکام میں اس کا معنی نبی اکرم سے روایت کرنے والوں کا ذکر کروں گا ، ابن مندہ نے تو سوائے حسین کے (بظاہر یہ حسن ہے) کسی کا نام ذکر نہیں کیا جس نے عبدالرحمٰن بن سمرہ سے اس کی روایت کی ہو مگر عبدالقادر لکھتے ہیں کہ محمد بن سیرین نے بھی ان سے اس کی روایت کی ہے پھر اسے ابو عامر خراز عن حسن وابن سیرین (أن النبی ﷺ قال لعبد الرحمن بن سمرۃ لا تسأل الإمارۃ الخ) نقل کیا اور لکھا : (غریب ما کتبتُه إلا من هذا الوجه) (یعنی غریب ہے میں نے اسی طریق کے حوالہ سے اسے لکھا ہے) اور محفوظ حسن عن عبدالرحمٰن کی روایت ہے اھ اس میں ضعفِ اسناد کے ساتھ ساتھ اس امر کی تصریح بھی نہیں کہ ابن سیرین نے ابن سمرہ سے اسے روایت کیا ہے ، یوسف بن خلیل نے عکرمہ مولی ابن عباس عن عبدالرحمٰن بن سمرہ سے بھی اس کی تخریج کی اسے طبرانی نے معجم اوسط میں محمد بن علی مروزی کے ترجمہ میں عکرمہ تک ان کی سند کے حوالے سے ذکر کیا ، کہتے ہیں عبدالرحمٰن بن سمرہ کا نام عبد کلوب تھا نبی اکرم نے بدل کر عبدالرحمٰن رکھ دیا ، ایک مرتبہ گزرے تو یہ وضوء کر رہے تھے فرمایا : (تعالى يا عبدالرحمن لا تسأل الإمارۃ) اس میں یہ تصریح نہیں کہ عکرمہ نے اس کا اخذ عبدالرحمٰن سے کیا البتہ یہ محتمل ضرور ہے ، طبرانی کہتے ہیں عکرمہ سے سوائے عبداللہ بن کیسان کے اور ان سے سوائے ان کے بیٹے اسحاق کے کسی نے اسے نقل نہیں کیا ، اس کے ساتھ ابو درداء عبدالعزیز بن منیب متفرد ہیں بقول ن حجر عبداللہ بن کیسان کو ابو حاتم رازی نے ضعیف قرار دیا ہے اسی طرح ان کے بیٹے اسحاق کو ابوعبداللہ حاکم نے لین کہا۔

(عن عبدالرحمن بن سمرۃ) ابراہیم بن صدقہ کی یونس بن عبید عن حسن عن ابن سمرہ سے روایت میں ہے : (و کان

غزا معه كإبل شنوء ة أو شنوء تين) اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا اسی طرح طبرانی کی ابوحمزہ اسحاق بن ربیع عن حسن کے طریق میں بھی یہ ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ : (غزونا مع عبدالرحمن بن سمرة) اسے انہوں نے علی بن زید عن حسن سے بھی تخریج کیا (حدثنی عبدالرحمن بن سمرة) کے الفاظ سے اسی طرح مبارک بن فضالہ عن حسن سے (حدثنا عبدالرحمن) کہا۔

(لا تسأل الإمارة) اس کی شرح کتاب الاحکام میں آئے گی۔ (و إذا حلفت علی یمینَ)اس کی توجیہ حدیثِ ابوموسی کی شرح کے ضمن میں گزری ہے، حدیثِ ابن سمرہ کے مضمون بارے اختلاف ہے کہ آیا دونوں باتوں کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق ہے یانہیں؟ بعض نے اثبات کیا اس کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک شق یہ ہے کہ بغیر مانگے امارت دی جائے تو کبھی اسے اس کی کوئی حاجت یا چاہت نہ ہوگی تو وہ بچے گا اور قسم اٹھالے گا (کہ امارت قبول نہیں کرے گا) مگر اسے حکم دیا جائے گا کہ دوبارہ غور کر لے پھر وہ فعل کرے گا جو اولی ہے تو اگر یہ فعل اس جانب میں ہوگا جس کے ترک پر قسم کھائی تھی تو حانث ہوالہذا کفارہ عائد ہوگا، شقِ آخر میں بھی اس کا مثل ہوگا۔

(فرأیت غیرھا) یعنی جس پہ قسم نہیں اٹھائی ہوئی ، بظاہر ضمیر کا مرجع یمین ہے مگر یمین پر اسے اس کے معنائے حقیقی کے ساتھ لوٹانا صحیح نہیں ہاں مجازی معنی کی رو سے درست ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، رؤیت سے یہاں مراد اعتقادی رؤیت ہے نہ کہ بصری، عیاض کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اگر اس کے لئے ظاہر ہو کہ فعل یا ترک اس کے لئے دنیاوی یا اخروی لحاظ سے بہتر ہے اور اس کی مراد وچاہت کے لئے اوفق ہے (تو کرلے) بشرطے کہ اس میں گناہ والی کوئی بات نہ ہو، بقول ابن حجر مسلم کی عدی بن حاتم سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فرأی غیرھا أتقیٰ لِلّٰهِ فَلْیَأْتِ التقوی)(یعنی اس کے غیر کو زیادہ تقوی والا دیکھا تو اسے کرلے) اس میں اس کے اپنے امور میں مقصور ہونے کا اشعار ہے جو طاعت کے ہیں اور مامور بہ چار اقسام میں منقسم ہے: اگر محلوف علیہ فعل ہے تو ترک اولی ہے یا محلوف علیہ ترک تھا تو فعل اولیٰ ہے یا دونوں میں سے ہر ایک فعل بھی ہے اور ترک بھی لیکن آخری دونوں قسمیں پہلی دونوں قسموں میں داخل ہیں کیونکہ دونوں میں کسی ایک کا فعل یا ترک دوسری کے فعل یا ترک کو مستلزم ہے۔

(فأت الذی هو خیر و كَفِّرْ الخ) اکثر کے ہاں یہی واقع ہوا کثیر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فکفر عن یمینك و ائتِ الذی هو خیر) پہلے ان رواۃ کا ذکر ہوا جنہوں نے (ثم ائت الذی هو خیر) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ابوداؤد کے ہاں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے: (فرأی غیرھا خیرا منها فلیدعها و لیأت الذی هو خیر فإنَّ کفارتها ترکها) تو ابوداؤد نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور کہا سب احادیث میں (فلیکفر عن یمینه) ہے مگر ایسی روایت جو قابلِ اہتمام نہیں، گویا ان کا اس سے اشارہ یحیی بن عبیداللہ کی اپنے والد کے حوالے سے حضرت ابوہریرہ کی مرفوع روایت کی طرف ہے جس میں ہے: (مَنْ حلفَ فرآی غیرھا خیرا منها فلیأتِ الذی هو خیر فهو کفارته) یحیی نہایت ضعیف ہیں مسلم کی حدیثِ عدی میں کچھ ایسے الفاظ ہیں جو بھی اس کے موہم ہیں اس میں ہے: (من حلف علی یمین فرآی غیرھا خیرا منها فلیأتِ هو خیر و لیترك یمینه) اسے دوطرق کے ساتھ ذکر کیا اور ذکرِ کفارہ موجود نہیں لیکن ایک

اورطریق میں یہ الفاظ ذکر کئے: (فرآى خيرا منها فليكفرها و ليأت الذى هو خير) سب طرق میں اس کا مدار عبدالعزیز بن رفیع عن تمیم بن طریفہ عن عدی پر ہے. بہرحال جس نے زیادت نقل کی وہ حافظ ہے تو وہی معتمد ہے،

شافعی کہتے ہیں تعمدِ حنث کی صورت میں کفارہ کے حکم میں یمینِ غموس میں کفارہ کی مشروعیت پر دلالت ہے کیونکہ وہ بھی حانثِ یمین ہے، اس سے استدلال کیا گیا کہ حالف پر واجب ہے کہ دونوں امور میں سے وہ اختیار کرے جو اولیٰ ہے: قسم پر جاری رہنا یا حنث وکفارہ! اس سے منفصل ہوا وہ جس نے کہا اس میں امر برائے وجوب نہیں بلکہ برائے ندب ہے اس کے مدنظر وہ اعرابی صحابی ہیں جنہوں نے کہا تھا: (و الله لا أزيدُ علىٰ هذا ولا أنقصُ) تو نبی اکرم نے فرمایا تھا: (أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ) تو انہیں حنث اور کفارہ کا حکم نہ دیا حالانکہ ترکِ زیادت پر ان کا حلف بنسبت اس کے فعل کے مرجوح تھا۔

علامہ انور باب (الكفارة قبل الحنث وبعده) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ راوی کیلئے جب حنث سے قبل کفارہ کے ذکر کا قِدم ثابت نہیں تو کبھی وہ کفارہ کو حنث پر مقدم کرتا ہے اور کبھی ذکر کے لحاظ سے متاخر، اور مصنف نے دونوں پر تراجم قائم کئے اور دونوں کا جواز ثابت کیا کیونکہ ان کے ہاں کسی ایک کی تعیین ثابت نہیں، میں کہتا ہوں یہ نہایت ضعیف صنیع ہے مگر بخاری کبھی یہ انداز اختیار کر لیتے ہیں پھر جانو کہ بدنی کفارہ میں کوئی جوازِ تقدیم کا قائل نہیں ہاں شافعیہ مالیات میں اس کے جواز کی رائے رکھتے ہیں! بخاری نے اس ضمن میں جو روایات نقل کی ہیں وہ حنفیہ کے نقطہ نظر کے قریب ہیں۔

خاتمہ

کتاب الأيمان و النذور و الكفارة (127) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (26) معلق ہیں مکررات کی تعداد اب تک کے صفحات میں (115) ہے سوائے چھ کے بقیہ سب متفق علیہ ہیں، اس میں دس آثارِ صحابہ وغیرہم بھی شامل ہیں۔

یہاں اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے توفیق الباری کی دسویں جلد ختم ہوئی۔

کمپوزنگ: مشتاق حسین



